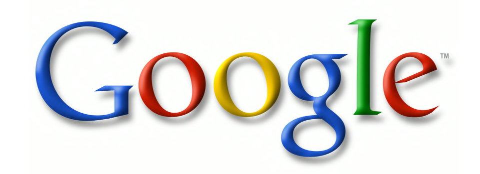
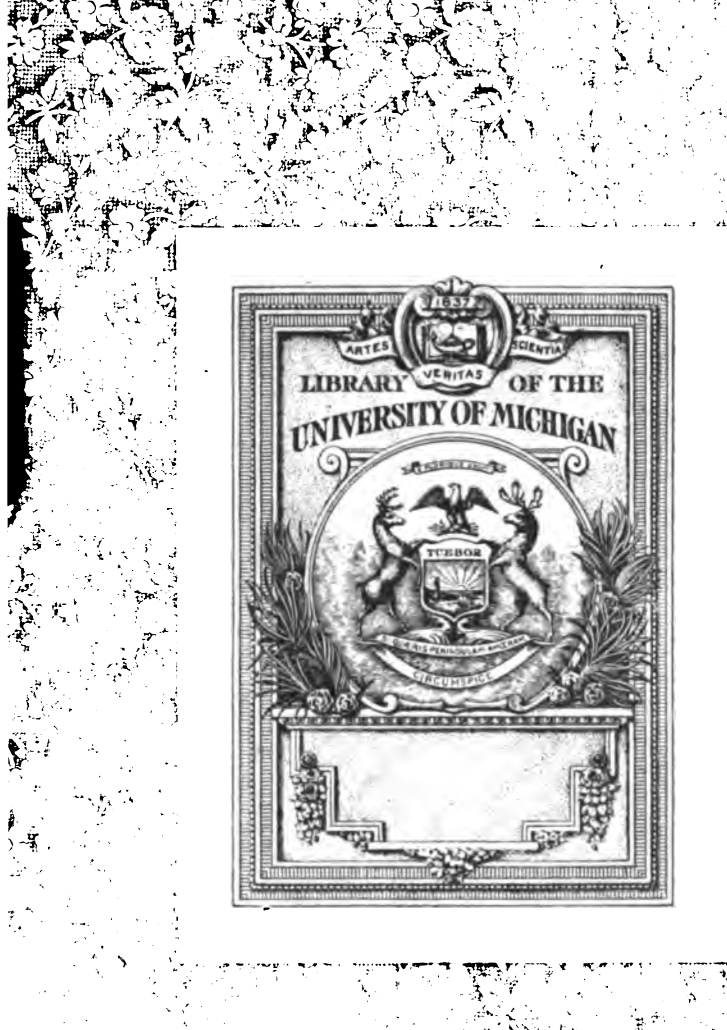
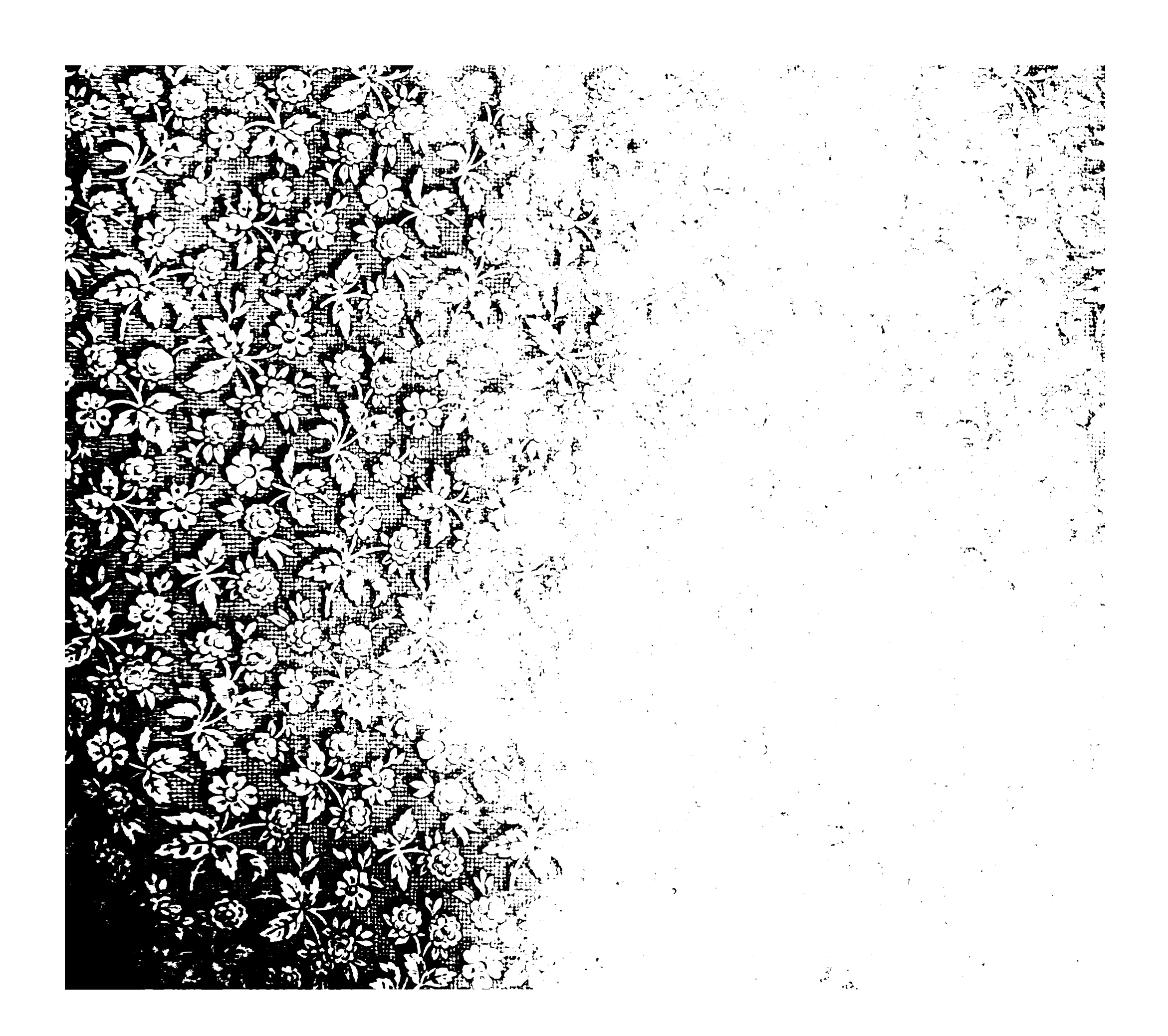


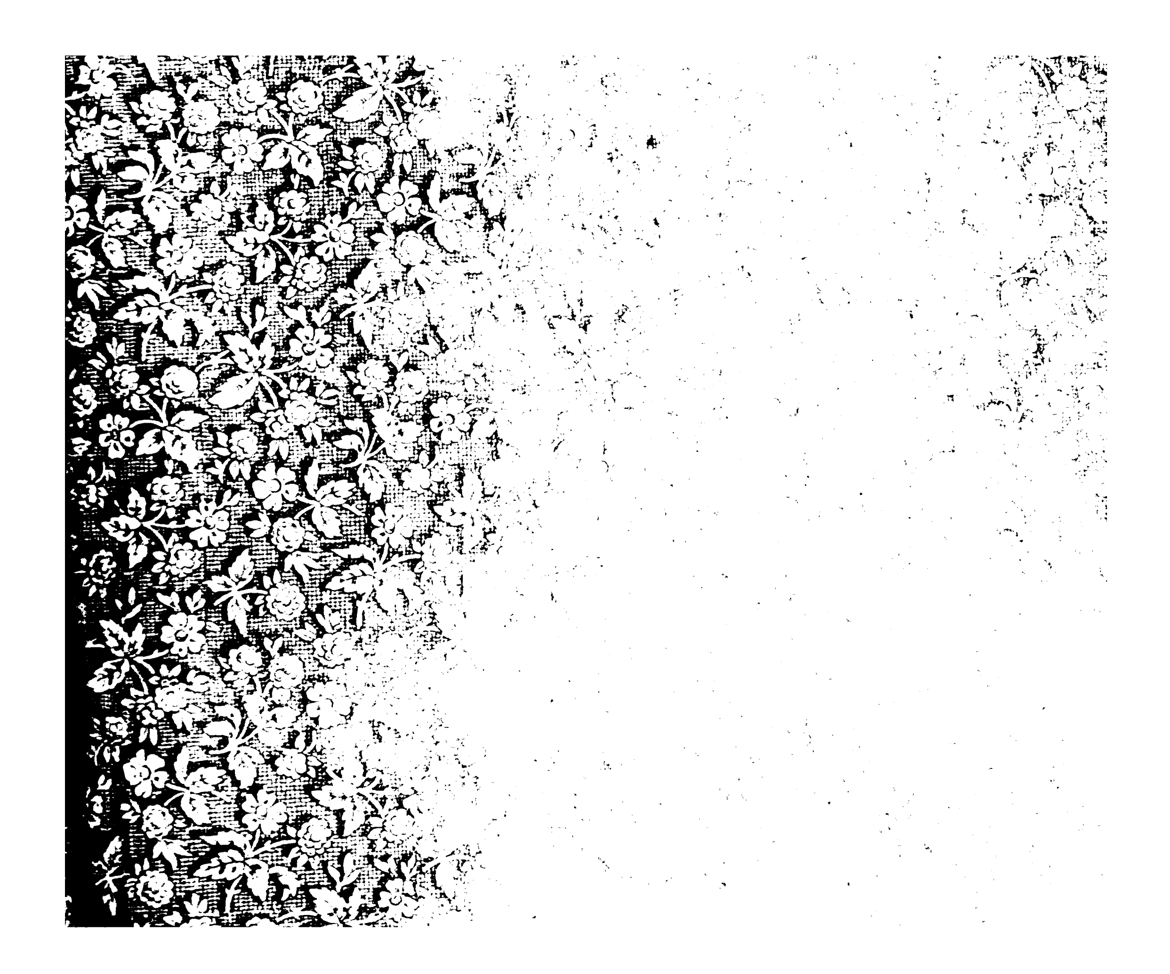



1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

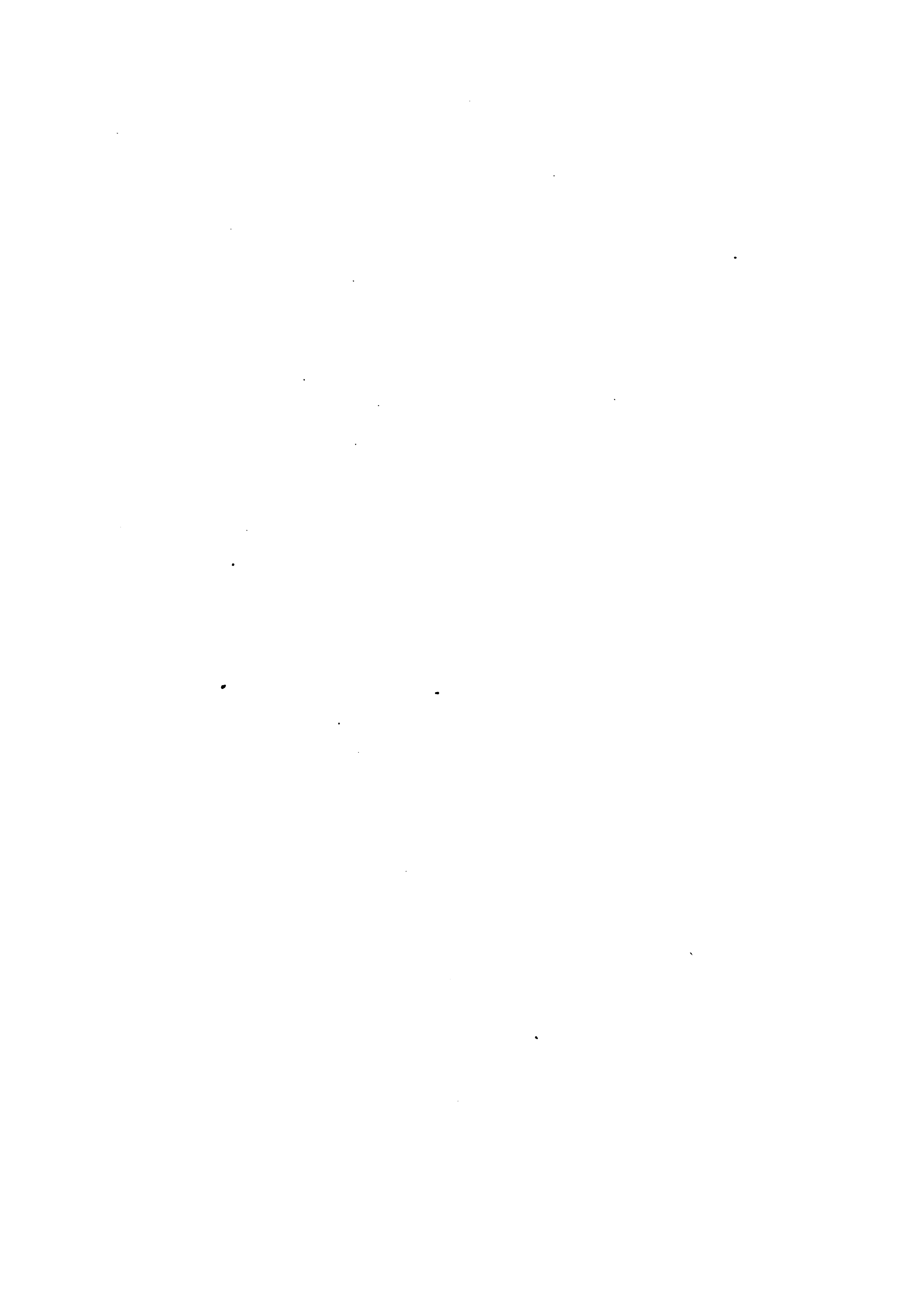



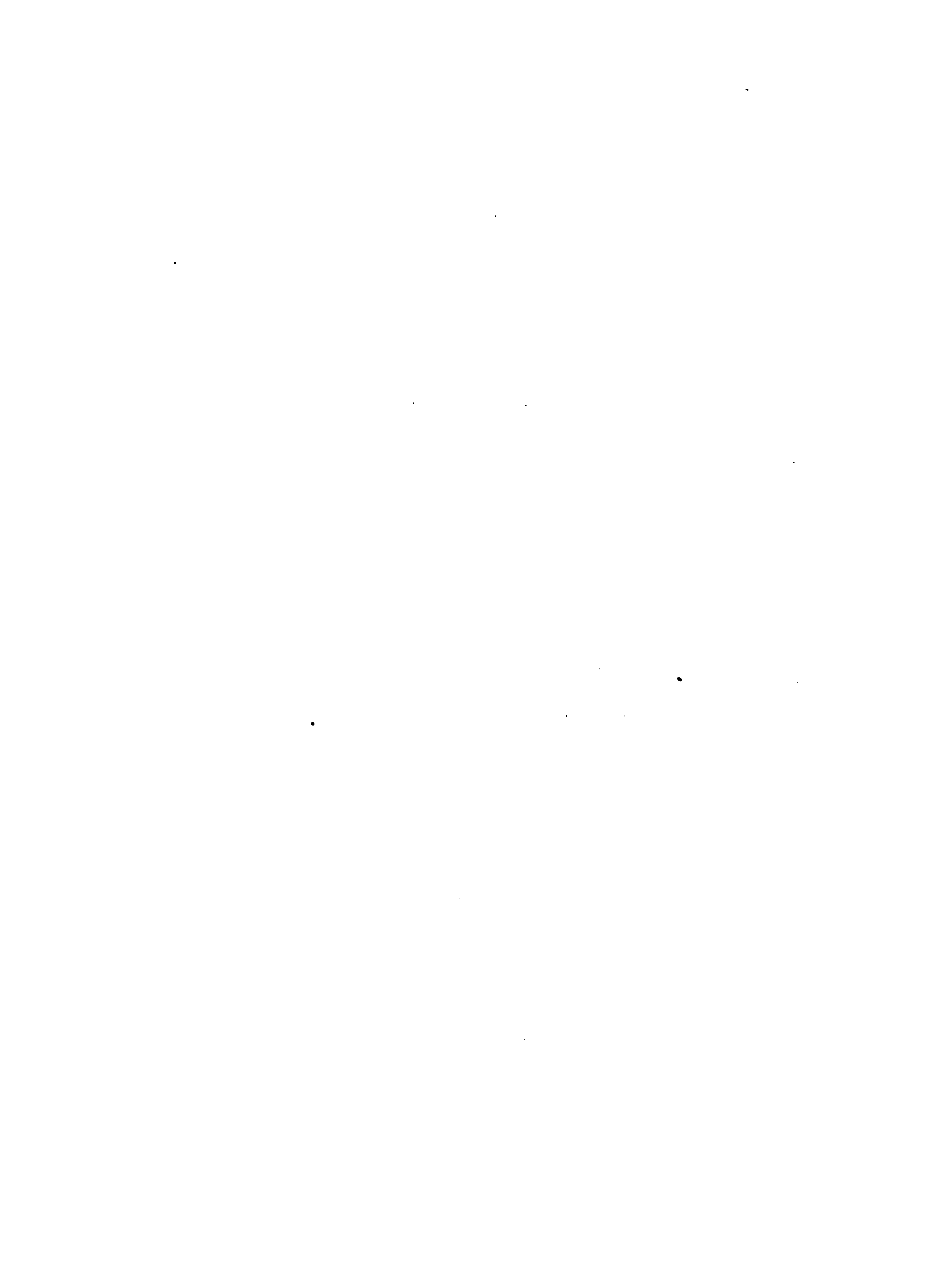

1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

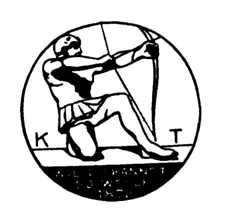




40,—
75¢







Das
Gilgamesch-Epos
in der Weltliteratur

von

P. Jensen
ord. Professor an der Universität Marburg.

Erster Band:
Die Ursprünge der alttestamentlichen Patriarchen-, Propheten- und Befreier-Sage und der neutestamentlichen Jesus-Sage.

Mit drei Abbildungen im Text und drei Uebersichtskarten.

Strassburg
Verlag von Karl J. Trübner
1906.

MEINER

TREUEN LIEBEN FRAU

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort.

Die Untersuchungen, von denen in diesem Buch der erste Teil veröffentlicht wird, haben mich aus meiner engeren Interessensphäre über ihre Grenzen hinaus- und in Gebiete hineingeworfen, auf denen ich früher nicht zu Hause war, und auf denen ich mich auch heute noch nur in allerbescheidenstem Maasse auskenne. Es musste mir daher höchst wünschenswert erscheinen, diese fremden Länder unter kundiger Führung zu durchwandern. Allein die Verhältnisse waren stärker, als mein guter Wille. Der sonderbare Fremdling fand jenseits seiner Grenzpfähle eine überraschend ungastliche Aufnahme. Sein Pass, der ihn seiner Meinung nach zu einer achtungsvollen Behandlung berechtigte, schützte ihn nicht vor Geringschätzung. »Viele eurer schönen Ströme«, so sagte der Fremdling zu manchem grossen Weisen jenseits seiner Grenzen, »entspringen in meinem Vaterlande, und ich bin hergereist, um ihren Lauf bis zu ihrer Mündung hin zu verfolgen. Könnt ihr mir raten? Wollt ihr mir helfen?« Dann lächelten die weisen Männer über ihn, wie über einen Träumer, schüttelten ihre Häupter über ihn, als ob er geradeswegs vom Monde hergekommen wäre, ja entrüsteten sich gar über ihn. Wie sollte denn in aller Welt der Schwärmer aus der Fremde sie, die Weisen, belehren können? Wie sollten ihre göttlichen Ströme im Lande der unsäglich scheusslichen Barbaren ihren Ursprung haben können? Nein, Das konten,

Das durfte nicht sein. Das konnten die Götter nimmer gewollt haben. Und doch hatte niemand von all' den Weisen die Quellen der Ströme auch nur von ferne gesehen. Gegen solch' ein Besserwissen vermochten natürlich auch die allerstärksten Gründe Nichts. Und so endete jeder Versuch, die grossen Weisen jenseits der Grenzen zu gewinnen, durchaus erfolglos, ja mancher recht schmerzhaft, und der Mann musste schliesslich auf weitere Versuche verzichten.

Zu seiner, zu meiner Betrübnis; und Dies auch deshalb, weil er, weil ich, doch den Einen oder Anderen zu kennen glaubte, der den Suchenden und Strebenden ohne ein vorgefasstes verletzendes Urteil über seine Ideen gern und opferwillig beraten hätte, falls er darum angegangen worden wäre. Doch darf ich bei billig Denkenden auf Verzeihung dafür hoffen, dass ich sie gleichwohl nicht gebeten habe. Denn Das konnte ich einfach nicht. Die chinesische Mauer, die Voreingenommenheit und schlimmere Untugenden zwischen mir und meiner Aussenwelt aufgetürmt hatten, war zu hoch geworden, als dass ich noch hätte hinüberspringen können.

Drum bin ich denn, ein Eigenbrödler wider Willen, allein meine Strasse gezogen, ohne dass ich durch Rede und begründete Gegenrede die Wahrheit hätte finden, und ohne dass ich von so Vielen hätte lernen dürfen, von denen ich so gern gelernt hätte. Fraglos werden nun diese Blätter durch manche recht naive Ansicht, durch manche wundersame Schlussfolgerung, durch manchen Fall bedauernswerter Unwissenheit es dem Kundigen nur allzu fühlbar machen, dass ich kein Schriftgelehrter des alten Bundes, keiner des neuen Bundes, kein Priester am dreimal heiligen Götzentempel des Griechentums bin. Wer mir aber daraus einen Vorwurf machen wollte, Der würde doch wohl gerechter handeln, wenn er seine Pfeile gegen andere Männer richtete. Und niedriger könnte wohl übrigens niemand von Denen, an die ich mich vor Allem

wenden muss, sich und seine Wissenschaft einschätzen, als wenn er etwa von mir eine Vertrautheit mit auch nur ihren bedeutsamsten Höhen und Tiefen, Klippen und Abgründen verlangen wollte. Und wäre nicht der Fachmann, der sich über mein, mir durch seine Kollegen aufgezwungenes, Dilettieren auf seinem Gebiete erregen wollte, mindestens ebenso töricht, wie Einer, der den radebrechenden Ausländer schelten wollte, statt sich über ihn, als einen Freund seiner Sprache, zu freuen?

Um's aber freimütig herauszusagen: Es hat mir auch gänzlich ferngelegen, eine Vertrautheit mit den Dingen anzustreben, in deren Bereich ich mich plötzlich versetzt sah. Denn sie war für meine Zwecke viel weniger nötig, als Mancher denken wird. Ich habe unsrer bescheidenen Bücherei, beinahe planlos, nur hie und da ein Buch entnommen, um einen ganz flüchtigen Ueberblick über Das zu bekommen, was von meinen Ergebnissen berührt, was durch sie abgeändert oder weggefegt wird, um hin und wieder, aber auch dann ohne jedes Prinzip, darauf hinweisen zu können; und seit längerer Zeit habe ich neu Erschienenes fast garnicht beachtet. Denn ich hatte Besseres zu tun; und die möglichst vollständige Bewältigung der Aufgabe, die sich mir aufgedrängt hatte, nahm so sehr die ganze Zeit der letzten fünf Jahre in Anspruch, dass für weniger wichtige Nebendinge kaum eine Minute verfügbar blieb. Und es schien doch angezeigt, meine Ergebnisse nicht länger zurückzuhalten.

Als einen weiteren Missstand wird man es sicherlich rügen, falls ich etwa hie und da, scheinbar oder tatsächlich, einen allzukühnen Vorstoss gemacht, oder falls gar meine, glücklicherweise recht kräftige Phantasie, bisweilen die Ketten starrer Logik gesprengt haben sollte. Wer unter euch ohne Sünde ist, wer immer im Alleinbesitz Dessen zu sein glaubt, was man Methode nennt, Der werfe den ersten Stein auf mich! Ich aber würde mich dabei heiteren Antlitzes der Phantasie freuen, der Götter-

tochter, die über hohe Berge hinwegschweben und neue Länder und Meere entdecken darf, während die biedere Vernunft griesgrämig und tatenlos zu Hause bleiben muss.

Gewiss, mein Buch wird — darüber gebe ich mich keinen Illusionen hin — Schwächen genug offenbaren, die ich hätte vermeiden können, falls ich mir noch mehr Zeit gelassen hätte. Schon allein die fiebernde Hast, mit der aus hier nicht zu nennenden Gründen zeitweilig, vor Allem zuletzt, Manuskript von mir geliefert und Korrektur gelesen werden musste, um endlich, endlich fertig zu werden, hat ohne Zweifel manche ärgerliche Spur hinterlassen. Nein, etwas Vollkommenes ist diese Arbeit sicherlich nicht. Indes, Was macht es denn, wenn der Weizen nicht frei von Unkrautsamen ist? Den scheiden auch hirnlose Maschinen aus. Oder soll man etwa den Weizen nicht säen, nicht mähen, nicht in die Scheuern fahren, weil er ohne Lolch nicht zu haben ist? Im Uebrigen hätte ich Nichts dagegen, falls man in edelster Selbstüberschätzung dies Buch nur als eine erste Korrektur bewerten wollte. Möge ein Jeder, dem es zusteht, nach Willen und Vermögen hineinkorrigieren! Ich werde für alle notwendigen Verbesserungen, wie auch immer dargeboten, empfänglich sein, und aus ihnen, je zahlreicher sie gebracht werden, um so mehr entnehmen, dass es für mich an der Zeit war, auch Andere zu hören. Allerdings glaube ich nicht, dass man mir irgend etwas sehr Wesentliches wird wegstreichen können. Die Dinge liegen so, dass ich mir eine so kühne Hoffnung recht wohl gestatten darf.

Als die eigentlichen Ergebnisse dieses ersten Teils betrachte ich nur die Analyse der israelitischen *Gilgamesch*-Sagen. Was ich sonst ab und zu, vornehmlich in Anmerkungen, gebe, soll lediglich auf künftige Veröffentlichungen vorbereiten, soll nur vorläufig andeuten, inwiefern die herrschenden Ansichten z. B. über so viele alttestamentliche Dinge, so über Das, was den Schmeichelnamen »israelitische Geschichte« trägt, oder über die alttestament-

liche Textkritik und die epigonenhafte Textkrittelei Haare spaltender Rabbinen, einer radikalen Umwälzung entgegengehn. Dabei habe ich zumeist nur auf ernsthafte Veröffentlichungen Bezug genommen.

Dieser Band bringt aber noch nicht Das, was man wohl zunächst in ihm erwarten wird, nämlich Ausführungen über Homer, die Odysseus-Sage und andere griechische Sagen. Er bringt also noch nicht die allein angemessene wuchtige Antwort für einen Mann, der sich vor nunmehr vier Jahren etwas zu hoch über kollegiale Sitten und freundschaftliche Gebräuche erhob. Wer vorurteilslos und unverblendet genug ist, um das Fehlende bedauernd vermissen zu können, möge sich noch ein wenig gedulden, und verstehn, warum er sich gedulden muss: Ueber Homer und Zugehöriges wird der Fachmann in Zukunft nicht mehr reden dürfen, ohne vorher den Inhalt dieses Buches in sich aufgenommen zu haben; und ich konnte darüber wenigstens nicht reden vor Veröffentlichung der darin niedergelegten Untersuchungen. Denn der Weg von dem babylonischen Sonnenheros, von dem babylonischen Weltwanderer, Weltfahrer und Dulder *Gilgamesch* zu dem griechischen Weltfahrer und Dulder Odysseus, zu Menelaus und manchen anderen griechischen Heroen führt über israelitische Urbilder israelitischer Sagen; und ohne eine Kenntnis dieser Sagen und ihrer Geschichte müsste eine Analyse der Odysseus-, der Menelaus- und anderer griechischer Sagen ein Torso bleiben. Indes Jeder, der nur halbwegs hellen Auges mein Buch liest, wird bemerken, dass aus ihm das über Homer und Verwandtes zu Sagende zu einem guten Teil herausgelesen werden kann, herausgelesen werden kann auch ohne Hilfe der gelegentlich darauf hinweisenden Noten. Ja, wie der zweite Band dieses Werkes, soweit er eine Analyse von *Gilgamesch*-Sagen in Ost und West, in Süd und Nord enthalten soll, aussehen muss, Das dürfte dem Vorurteilslosen und Belehrungswilligen, der diesen ersten Band kennt, wenig-

stens in der Hauptsache klar sein. Und darum ist es kein Unglück, wenn ich Homer, Homer-Kritik und Zugehöriges noch ein Weilchen friedlich ruhen lasse, und die Wächter des Griechentums noch eine Zeitlang in dem Wahne bleiben, die höhere Kritik an der Odyssee habe grossartige gesicherte Resultate erzielt; darum ist es kein Unglück, wenn ich ihnen noch nicht verrate, warum diese höhere Kritik auch ohne *Gilgamesch* längst hätte gerichtet sein können, gerichtet sein können durch eine griechische Sage, eine Sage dazu, die fraglos jedem Homer-Forscher so vertraut wie das Hemd an seinem Leibe ist. Möge erst dieser Band mit seinen den Grund legenden Untersuchungen eine gerechtere und männlichere Würdigung gefunden haben, als man ihnen vor ihrer Veröffentlichung zu schenken für nützlich und richtig erachtet hat; dann ist die Zeit gekommen zu belangloseren Kämpfen wegen Odysseus, wegen Herakles, wegen anderer Helden, und wegen noch Allerlei mehr. Dann ist es Zeit, wie die alttestamentliche und neutestamentliche, so auch die Kritik an dem Evangelium der Hellenen vor den Richterstuhl des babylonischen *Gilgamesch*-Epos zu laden.

Bedauerlicher erscheint es mir, dass ökonomische und andere Rücksichten mich dazu gezwungen haben, gegen meinen ursprünglichen Plan gar viele Dinge, die auf's allerengste mit dem Inhalt des ersten Bandes verknüpft sind, in ihm noch nicht zur Sprache zu bringen. Ich denke hierbei z. B. an die Esther-Sage oder die mythologische Schlange ausserhalb der *Gilgamesch*-Sagen im A. und N. T., von Genesis bis Apokalypse. Namentlich über diese hätte ich gern schon jetzt geredet, um endlich einem wuchernden Irrtum ein Ende zu bereiten. Indes auch das hierüber zu Sagende ist im ersten Bande für den Nachdenklichen schon implicite gesagt; und vielleicht genügt es bereits, um endlich aus »Schöpfung und Chaos«, *Tiāmat* und *Tiāmat*-Kampf, »in Urzeit und Endzeit« etwas ganz Anderes, nämlich einen »Löwen- und- Schlangenkampf in Vorzeit und Nachzeit« zu

machen. Aber wer Dergleichen hofft, rechnet vielleicht zu wenig mit dem Naturgesetz der Naturgesetze, dem Beharrungsvermögen und dem bleiernen Gesetz der Trägheit.

Ich kann dieses Buch nicht aus den Händen geben, ohne in ihm den wenigen Menschen zu danken, die ihm Interesse entgegengebracht haben, in erster Linie meiner treuen Frau, meinen alten Freunden Friedrichs und Zimmern und meinem lieben Schüler Manitius, die mich alle vier, soweit es ihnen ihre vollbesetzte Zeit erlaubte, bei der Korrektur des ganzen Buches oder eines Teils davon selbstlos unterstützt haben. Ihre freudige Bereitwilligkeit, mir zu helfen, hat mich für Manches entschädigt, was nicht hätte geschehen dürfen.

Zu meinem herzlichen Bedauern muss ich aber einen mir ausgesprochenen Wunsch ehren und auf eine andere Aeusserung meines Dankes mit Namensnennung verzichten. So kann ich denn nur ohne eine solche einem verdienstvollen Manne für ein mir entgegengebrachtes weitherziges Vertrauen danken, welches für das Zustandekommen dieses, meines und seines Buches von grösster Bedeutung war. Dieses entschlossene, unentwegte Vertrauen musste ich um so höher bewerten und um so wohltuender empfinden, als es sich leuchtend von dem grundlosen, schwächlichen Misstrauen abhob, dem ich seit nunmehr bald einem Lustrum wehrlos preisgegeben bin.

Wer immer nun unter meinen Lesern ein uneigennütziger Diener der Wahrheit ist, und die Absicht hat, unbeirrt durch Glauben und Liebe, durch Zunft und Clique, durch Groll und Gunst der Lehrtyrannen, über die folgenden Blätter zu urteilen, Den darf ich auf's inständigste darum bitten, sie von vorne nach hinten, statt etwa in umgekehrter Richtung, zu lesen, und niemals Einzelnes für sich, statt des Ganzen, auf sich wirken zu lassen. Will mich Jemand ein zweites Mal niederstrecken, wird er Scheingründe genug dazu auf hunderten von Seiten finden. Er braucht von irgend einem $a + b$ oder $a \times b = c$ nur

von neuem lediglich c, ohne a und b, mit tragödenhafter Entrüstung in die Höhe zu halten, dann hat er sein Ziel erreicht, und eine unendliche Arbeit wahrlich strengen Denkens ist wieder einmal mein Unglück gewesen. Leute, die mir gegenüber ohne Skrupel diese unwürdige Methode befolgten, haben gezeigt, wie kinderleicht man mit knabenhaftem Urteil die ernste Arbeit eines Mannes in den Boden stampfen kann. Und dann noch Eins. Wer mühelos von Anfang an meiner Analyse der israelitischen Sagen folgen will, Der lese vorher die Seiten 1—76 nicht éinmal, sondern mehrere Male, so lange, bis er die Vorbilder der israelitischen *Gilgamesch*-Sagen auf's genaueste kennt. In einer solchen Kenntnis sah und sehe ich zudem, seltsamerweise im schroffen Gegensatz zu meinen bisherigen Gegnern, ein unbedingt notwendiges Erfordernis für Jeden, der sich ein Urteil über meine Ergebnisse bilden will. Darum habe ich auch im Verlauf meiner Untersuchungen so gut wie garnicht ausdrücklich auf diese Seiten verwiesen.

Es ist keine freudige Empfindung, wie sie die Vollendung einer langwierigen Arbeit hervorrufen darf, mit der ich jetzt mein Buch abschliesse. Solche Freuden dürfen Die geniessen, die Regenwürmer gefunden haben; sie bleiben aber oft genug Denjenigen versagt, denen wichtigere Funde glückten, ja werden ihnen wohl gar durch eben Die unmöglich gemacht, welche auch dázu da sind, sie zu ermöglichen. Die Härten der letzten Jahre lassen mich von der allernächsten Zukunft nicht allzu viel Gutes erwarten. Indes, wenn auch die Freude nicht aufkommen kann, so bin ich doch zufrieden. Man wird weiter versuchen, wird jetzt erst recht bestrebt sein, die unbequeme Wahrheit mit Knüppeln totzuschlagen, mit heimlichem Gifte zu vergiften oder mit steinernem Schweigen niederzuschweigen, in bester und in weniger guter Absicht, im Dienste der Religion, im Dienste der Wissenschaft oder in dem des noch heisser geliebten eigenen Ichs; und man

wird den dazu nötigen traurigen Mut aus dem winkenden Beifall der Genossen schöpfen. Dergleichen ist mir seit Langem nicht unbekannt, und ich rechne längst damit, wie mit Naturnotwendigkeiten. Allein — die Wahrheit lebt, und stirbt nicht, ob man sie auch mit Knüppeln totschlägt oder mit heimlichem Gifte vergiftet oder mit steinernem Schweigen niederschweigt. Wiederum aber sind die Idole, von denen diese Blätter befreien sollen, tot, sind tot, werden nicht wieder leben, ob man auch noch so laut schreien wird, dass sie in aller Ewigkeit nicht sterben. Und Das genügt mir vollauf.

Marburg, den 8. Juli 1906.

P. Jensen.

Nachträge und Berichtigungen.

S. 17 Z. 5 v. u. im Text. L.: fünfen.
S. 42. L., statt: Berosus l. c.,: Berosus (in Eusebius' Chronik I, ed. SCHOENE, Sp. 19 ff.).
S. 57 Anm. 3. S. dazu S. 139 Anm. 3.
S. 125 Z. 1. L.: Mose.
S. 129. L. vor Anm. 1): 2) Numeri 19.
S. 133 Z. 8. L.: ... *Eabani*, der seine Tiere zur Tränke führt und bei der Tränke.
——— Z. 11. L.: ... hilft und es tränkt;
S. 159 Z. 3. L.: Epraimiten.
——— Anm. 2. L.: *Jehō-schūa'*, *Schūa'*, *schūa'* und *Jehō-schūa'*.
S. 160 Z. 5—6 v. u. im Text. Vgl. Josua 2, 13.
S. 161 Z. 11. Vgl. Josua 2, 13.
S. 166 Z. 1 v. u. im Text. Str.: das.
S. 167 Z. 1 v. u. im Text. S. aber Exodus 18, 27.
S 174. Str. Anm. 4. S. p. 524 ff.
S. 184 Z. 12. L.: éinem.
S. 220 letzter Absatz. Vgl. p. 577 f.
S. 224 Z. 5. L.: ein ursprünglicher Gott. S. jetzt p. 943 f.
S. 235 Anm. 2. Füge ein: 25, 25.
S. 243 Z. 7 v. u. im Text. L.: Gottesberg.
S. 249 Anm. 1. L., statt: ein Quidproquo,: einen Ersatz.
S. 257 Anm. 2. L.: drückte.
S. 263 Anm. 1. L.: dieser eine ältere; und vgl. p. 413.
S. 264 Seitenüberschrift. L., statt des Fragezeichens, einen Punkt.
S. 284 Z. 10 v. u. im Text. L.: eine Dublette.
S. 319 Z. 2 v. u. im Text. Füge ein: Numeri 3, 12 f.
S. 327 Z. 16. L.: Josua III.
S. 341 Z. 8 v. u. im Text. L., statt: höher,: niedriger.
S. 345 Z. 9 ff. S. p. 584 Anm.
S. 361 Anm. 1. L.: Vgl. o. p. 159 ff. und p. 209 ff.
S. 406 Z. 1 f. L., statt: Knechte,: Diener.
S. 461 Z. 8. L.: Isascharíten.
S. 465 Anm. 2. L.: judäischen Könige; und: tendenziöse.

S. 553 Anm. 9. Vgl. *Qãwe* neben *Que* für ein und dasselbe Land.
S. 554 Z. 11 f. L.: Stier-Inschrift I.
——— Anm. 1. L.: Stier-Inschrift I; und: *Indskrifter.*
——— Anm. 4. L.: Stier-Inschrift I.
S. 574 Z. 7. L.: chamber.
S. 578 Z. 4 v. u. L.: in die.
S. 589 Anm. 3. S. aber p. 822.
S. 611 Z. 14. L.: Elisa.
S. 621 Z. 3—5. S. aber p. 722 ff.
S. 628 Seitenüberschrift. L.: *Gilgamesch.* David's.
S. 637 Z. 20. L.: tödlich.
S. 639 Z. 4—6 v. u. I Sam. 14, 47 gehört ja nicht zur Saul-*Gilgamesch*-Sage.
S. 656 Anm. 2. S. jetzt G. JAHN, *Fortsetzung des Mesha-Streites.*
S. 675. II Kön. 5, 10 ist geflossen aus *Gilgamesch*-Epos XI, Vers 248 + 253—255 + 257 (s. *Keilinschr. Bibl.* VI, 1, p. 248 f.).
S. 685 Z. 6—7 v. u. im Text. L.: sagt deshalb zu David, dass er .... wolle.
S. 750. Rücke: Ahab, ein Sohn Omri's ganz in die zweite Kolumne.
S. 754. Jephthah könnte auch vom Stamme Gad sein.
S. 764 Anm. 2. Füge hinter: p. 238 f., ein: 122.
S. 811 Anm. 4. Füge ein: 3, 26.
S. 818 Z. 10 v. u. im Text. L.: einen *Eabani.*
S. 833 Seitenüberschrift. L.: Bedienung Jesu.
S. 888 Z. 6 ff. S. aber p. 993 ff.
S. 899. Zu dem dreimaligen Schwur des Jüngers Elisa, seinen Meister Elias nicht verlassen zu wollen, stellen sich gewiss Markus 14, 29 ff. und 66 ff. und die Parallelverse dazu in den anderen drei Evangelien. S. den Nachtrag zu p. 990.
S. 938. Zu der Geschichte von Jesu Tod s. unsre Analyse der Buddha-Sage in Band II.
S. 960 Z. 6 v. u. im Text. L.: Wem Dies.
S. 982 f. Zur Salbung Jesu durch Maria s. unsre Analyse der Odysseus-Eumäus-Sage und anderer Sagen in Band II.
S. 990. Zu Johannes 13, 33 und darum auch 36 bieten natürlich II Kön. 2, 2, 4 und 6 Parallelen. Vgl. p. 899 und den Nachtrag dazu. Elias sagt zu seinem Jünger und Nachfolger Elisa: »Bleib' hier«, und Dieser antwortet: »Ich verlasse dich nicht«; und Jesus sagt zu seinem Jünger und Nachfolger Petrus: »Du kannst mir nicht folgen«, und Dieser antwortet: »Ich werde mein Leben für dich hingeben«; Beides in einer Sintflutbergepisode.

Das babylonische Epos von *Gilgamesch* und *Eabani**).

*) Der Text, soweit bis jetzt bekannt, ist zum allergrössten Teil zusammengestellt worden von PAUL HAUPT unter dem — wie wir nunmehr wissen, unzutreffenden — Titel *Das babylonische Nimrodepos*, als Band III, Abteilung 1 und 2, 1 der *Assyriologischen Bibliothek*, der Text der zwölften Tafel von Demselben in den *Beiträgen zur Assyriologie* I, 49 ff., und das belangreiche Fragment 81—7—27, 93 von Demselben veröffentlicht im Anhang zu ALFRED JEREMIAS, *Izdubar-Nimrod*. Ein kleines Fragment wurde von mir publiziert in Band VI, p. XVII der *Keilinschriftlichen Bibliothek*, und ein wichtiges grösseres Bruchstück einer alten Rezension zuerst von MEISSNER in den *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*, Heft 1 des 7. Jahrgangs, 1902, darnach von PINCHES in den *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 1903 auf Pl. 8 und 9.

Während dieses etwa aus dem Ausgang des 3. Jahrtausends vor Christus stammt, lässt sich der von HAUPT gesammelte Text noch nicht über das 7. vorchristliche Jahrhundert hinaus verfolgen. Dass wir das *Gilgamesch*-Epos wenigstens in seinen grossen Zügen und vielfach auch bis in seine Einzelheiten hinein kennen lernen konnten, ist das unsterbliche Verdienst des assyrischen Königs *Aschschurbānaplu*-Sardanapal — von 668—626 v. Chr. —, der von der Dichtung für seine Bibliothek eine Reihe von Kopien anfertigen liess. Diese sind zwar nur in Fragmenten und unvollständig dem Erdboden entrissen worden. Aber die verschiedenen Bruchstückreihen lassen sich doch so weit nach einander ergänzen, dass sich ein bis auf etliche grosse Lücken ziemlich vollständiger Text gewinnen lässt.

Dieser verteilt oder besser verteilte sich in allen Kopien in ganz gleicher Weise auf 12 Tontafeln. Jede dieser 12 Tafeln hat bezw. hatte 3 Schriftkolumnen auf der Vorderseite und ebenso viele auf der Rückseite. Dabei befinden sich der je ersten

Kolumne die je letzte, der zweiten die fünfte und der dritten die vierte gegenüber und den Enden der je 3 ersten die Anfänge der je 3 letzten.

Als Dichter des *Gilgamesch*-Epos wird uns ein Mann des Namens *Sinlikiunnin(n)i* genannt (HAUPT l. c. p. 90 und 92).

Die erste vollständige Umschrift und wortgetreue Uebersetzung des Epos habe ich geliefert in der *Keilinschriftlichen Bibliothek*, Band VI, p. 116 ff. Ein Kommentar dazu findet sich ebendort auf p. 421 ff. Ich setze diesen unten, für Assyriologen wenigstens, als bekannt voraus, und gebe daher zu der Paraphrase des Textes als für Solche bestimmt zumeist nur dann Erläuterungen, wenn ich früher Geäussertes desavouieren muss oder ergänzen kann. Dass meine Arbeit auf den Schultern Anderer steht, zu erwähnen, dürfte überflüssig sein. Diese hier zu nennen liegt aber nicht im Plan dieses Werks.

Dass der Hauptheld des Epos *Gilgamesch* heisst, und nicht etwa *Gischtubar* oder *Izdubar*, wie man wohl angenommen hat, wissen wir jetzt endgültig. Dagegen kann die konventionelle Lesung *Eabani* für den Namen seines Freundes nur als Notbehelf gelten. Wie Der wirklich hiess, wissen wir nicht.

Tafel I.

»Der Alles(?) sah, [. .] . . des Landes, [der Jeglich]es(?) kannte, Sämt[liches .] . [.]: [er . . .] . allzumal [. . . . .], [das Verbo]rgene(?) von Weisheit von Sämtlichem [.] . [. .]; [Ge]heimes sah er und Verborgenes . [. . .], [b]rachte Kunde von vor der Sturm[fl]u[t][1]); ging einen fernen [W]eg, sich mühend und . [. end], [. .] .[2]) auf eine Steintafel die ganze Mühsa[l]; [liess ma]chen(?) die Mauer von Hürden-Erech[3]), [von *Ēa*]*nna*[4]), dem leuchtenden, dem strahlenden Vorratshause [schüttete er die Werf]t [auf](?), der[en] Fe[stigkei]t(?) wie Erz ist . . .«

1) D. i. der Sintflut.

2) Erg. natürlich »schrieb« oder Dgl.

3) D. h. Erech — so im A.T., = babyl.-assyr. *Uruk* oder *Ark-* — mit den sieben konzentrischen Mauern. Erech, die Stadt des *Gilgamesch*, lag in Südbabylonien, östlich vom Euphrat. Nach einem anderen Text gilt *Gilgamesch* als der Erbauer ihrer Mauern.

4) Tempel des Himmelsherrn *Anu* und seiner Tochter, der Liebesgöttin *Ischtar*, in Erech.

So etwa[1]) beginnt, also leider nur mit einem Torso, das Epos von dem Weltwanderer und fernhin über das Westmeer fahrenden Helden und Dulder *Gilgamesch*, nicht unähnlich dem von Odysseus, dem nach dem fernen Westen verschlagenen Helden und göttlichen Dulder.

Dieser Anfang gibt ein kurzes Resumé von den Taten und Leiden *Gilgamesch*'s: Er hat Alles kennen gelernt und ihm ist Kunde geworden von verborgener Weisheit, von den Dingen selbst, die der Sintflut vorhergingen. Er hat unter Mühsal und Beschwer den Weg und die Reise zum fernen Westen (s. u.) gemacht, hat davon auf einer Steintafel der Mit- und Nachwelt berichtet oder berichten lassen; und ihm verdankt Erech seine Mauer, ihm einen Teil des Stadttempels *Ēanna*, mit einem Kornspeicher, oder dessen ganzen Bau samt einem zugehörigen Kornspeicher.

Nach einer Lücke finden wir die Anfänge zweier Verse, die *Gilgamesch*'s Gestalt schildern: Zwei Drittel von ihm

---

1) Nach PAUL HAUPT in den *Johns Hopkins Semitic Papers* 1901, 1 ff. soll der Anfang des Epos wesentlich anders gelautet haben. Nach ihm stand darin entweder wahrscheinlich oder sicher, dass *Gilgamesch* die grosse Tiefe sah, den Grund der Erde und die Wasser des Todes, dass er die Pflanze der Verheissung erlangte und die erste Kenntnis von Allem. Ganz hübsch zusammenphantasiert. Aber leider schwebt Alles in der Luft und man begreift nicht recht, wie Jemand, der doch immerhin mit der Assyriologie noch einige Fühlung hat, glauben kann, damit die Interpretation gefördert zu haben. Dgl. hätte ich natürlich auch zur Verfügung stellen können. Uebrigens diskutiere auch ich die Möglichkeit, dass im ersten Verse von dem *naqbu* der Erde, d. i. aber dem »Quellort« in der Erde, die Rede sei. S. p. 423 l. c. Aber in diesen *naqbu* gelangt *Gilgamesch* — gegen HAUPT — schwerlich, wie er die Wunderpflanze aus dem »Süsswasser« heraufholt; diese Pflanze eine »Pflanze der Verheissung« zu nennen, ist ferner unberechtigt; ebenso die Annahme, dass *Gilgamesch* den Grund der Erde gesehen habe; und ganz haltlos ist die Vermutung, dass das Epos in seinen ersten Zeilen von einer »ersten Kenntnis« und von den Wassern des Todes rede. Ebenso steht es mit Anderem, das HAUPT in seinem Artikel vorbringt. Ob der Mann, der so wenig über seinem Stoff steht, wohl dazu berechtigt war, meine Arbeit am *Gilgamesch*-Epos — die er zu leisten jetzt wenigstens nicht mehr imstande wäre — in so — zweideutiger Weise zu charakterisieren, wie er es in einer Schlussnote zu seinem Artikel tut?

sind göttlicher, doch ein Drittel von ihm ist menschlicher Art . . .

Und nach einer weiteren Lücke stehn wir in der Handlung des Epos:

Erech ist in Not. *Gilgamesch*, vermutlich schon jetzt als dessen König, waltet darin mit despotischer Härte. Kein Sohn wird zu seinem Vater gelassen, keine Jungfrau und Buhle, und wäre sie auch die Tochter eines Gewaltigen, zu — so ist vermutlich zu vervollständigen — ihrem Geliebten. Weder bei Tag noch bei Nacht ruht *Gilgamesch*, der Zürnende, der »Wehfrohmensch«, wie er nachher in der Dichtung heisst. Offenbar muss die junge Mannschaft für ihn arbeiten. Woran, kann kaum zweifelhaft sein: gewiss an der Mauer von Erech[1]).

Es jammern darob wohl die Jungfrauen oder Weiber überhaupt, und die Götter werden von Mitleid ergriffen und sagen der Muttergöttin *Aruru*, sie, die *Gilgamesch* geschaffen habe, möge nun auch ein Ebenbild von ihm schaffen, damit die beiden mit einander wetteifern und Erech — Dgl. dürfen wir wohl ergänzen — aufatmen könne. *Aruru* erfüllt die Bitte alsbald. Aus Erde oder Lehm erschafft sie auf der Trift ein Ebenbild des Himmelsgottes *Anu*, einen Gewaltigen und Kriegshelden, vielleicht

---

1) Vom Mauerbau ist im Epos wiederholt die Rede. Wie der Held aus dem Westen heimkehrt, da ist es sein Erstes, dass er seinen Gefährten nachsehen heisst, wie weit der Bau der Mauer während seiner Abwesenheit fortgeschritten sei. *Gilgamesch* bringt (s. u.) mit allerhöchster Wahrscheinlichkeit die Stadtgöttin von Erech dorthin von Elam zurück. Also dürfte sie vorher während eines siegreichen Feldzugs eines Elamiter-Königs gegen Erech entführt worden sein. Das setzt aber vielleicht eine vorhergehende Zerstörung der Mauern der Stadt voraus. Vermutlich ist dann diese die Veranlassung zur Arbeit an der Mauer, falls es sich im Anfang des Epos um eine solche handelt. Dergleichen lässt sich aus dem Epos allein erschliessen. Dass die Handlung des Epos in der Tat mit dem Frondienst am Mauerbau beginnt, werden unten die Moses- und die Jerobeam-Sage bestätigen.

mit dem Namen *Eabani*[1]). Sein ganzer Leib ist mit Haaren bedeckt und sein Haupthaar gleicht dem eines Weibes, wallt also anscheinend lang herab[2]); bekleidet ist er wie der Herden- und Flurengott *Gira*[3]), demnach wohl mit Fellen. Unbekannt mit Land und Leuten treibt er sich mit den Tieren der Steppe umher, als ihr Hirte und Beschützer, mit den Gazellen Gras fressend, mit den Tieren an der Tränke Wasser trinkend, und mit den »Tieren des Wassers«[4]) sich vergnügend[5]).

Ein Jägersmann ist aber da oder kommt daher, der diesen Tieren bei der Tränke nachstellt, doch ohne Erfolg. Denn *Eabani* schützt sie vor ihm, füllt die von ihm gegrabenen Fallgruben wieder aus und entfernt die von ihm hingelegten — eigentlich hingestreckten — Fangwerkzeuge[6])[7]).

---

1) S. zu diesem Namen o. p. 2.

2) Dabei ist aber dies Haar oder nur ein Teil davon auch mit Getreide vergleichbar; vielleicht ist das tertium comparationis die Struppigkeit.

3) S. dazu schon m. *Kosmologie*, p. 480 f., vor Allem aber HUNGER, *Becherwahrsagung* p. 29 f.

4) D. h. Wassertieren?? Doch nicht den bei der Tränke lebenden Tieren?

5) So, falls *i-ṛab libbaschu* zu lesen ist und *libbaschu* Nominativ sein kann. Es darf aber auch *i-ṛib* gelesen werden, ja, diese Lesung liegt sogar viel näher. Steht dann etwa *iṛib libbaschu* nach vielen Analogien für *iṛibi libbaschu* und bedeutet der ganze zugehörige Vers: mit den Wassertieren taucht er hinein, nämlich in die Wasserstelle? Zu *libbaschu*, das dann *ana* oder *ina libbischu* vertreten müsste, wäre an *kirba* für *ana kirbi* (Cyrus-Cylinder 30) mit gleicher Bedeutung zu erinnern.

6) Wohl Netze.

7) Zu diesem Wettstreit zwischen dem Jäger und dem Hirten *Eabani* vergleiche man die grosse Inschrift Tiglathpileser's I., Col. VII 57 ff.: »dessen »Fangwerkzeug« wie ein Hirtenstab über sein Land hingestreckt war und der die Völker von Assyrien treulich weidete« d. h. der für die von ihm Beherrschten gütig wie ein Hirte sorgte. Anspielung auf das *Gilgamesch*-Epos? Will Tiglathpileser seinen Vorfahren »*Ninib*«*apilēkur* mit dem Jäger des Epos und zugleich mit *Eabani* vergleichen? Zu dem Vergleich mit dem Jäger mag auch der mit »*Ninib*«, dem Namen des assyrischen Jagdgottes, zusammengesetzte Name des Vorfahren veranlasst haben. Dass dieser Gott

Darob ergrimmt der Jägersmann und klagt seinem Vater, vielleicht einem Gotte, sein Leid. Auf Dessen Rat geht er nach Erech zu *Gilgamesch*, um sich dort seinem Befehle gemäss eine Hierodule[1]) zu holen und sie zu *Eabani* hinauszubringen. Dasselbe befiehlt ihm *Gilgamesch*, und nun zieht er mit der Hierodule aus Erech zur Trift hinaus, erreicht sie am dritten Tage und lässt sich dort angesichts der Wasserstelle mit ihr nieder. Am folgenden Tage kommt *Eabani* mit seinen Tieren daher, die Hierodule und der Jäger erblicken ihn, da sagt Dieser zu ihr: »Das ist er!« und jetzt solle sie ihre Kleider lösen. Nun entblösst die Hierodule, wie auch der Vater des Jägers geraten hatte, ihre Reize, und, wie Derselbe vorausgesagt hatte, entbrennt *Eabani* in brünstiger Liebe für sie. Nachdem er sie sechs Tage und sieben Nächte genossen, will er zu seinen Tieren zurück. Aber, wie ebenfalls des Jägers Vater vorausgesehen hatte, kennen die ihn nicht mehr und laufen ihm davon. Starr vor Schreck bleibt er stehen und, nunmehr gewitzigt und die Fadheit seines früheren Lebens erkennend, kehrt er zu dem Freudenmädchen zurück; und zu ihren Füssen sitzend und ihr in's Antlitz schauend horcht er auf, wie sie ihn mit verführerischen und schmeichelnden Worten lockt, mit ihr nach Erech zu dem allgewaltigen *Gilgamesch* zu ziehn. Er macht sich nun mit ihr auf und sie kommen nach Erech, wo gerade aus irgend einem Grunde oder ihm zu Ehren ein Fest gefeiert wird, und begegnen schönen Frauen oder Mädchen, die ihm den Weg zu *Gilgamesch* weisen[2]).

---

aber mit dem Jäger des Epos im letzten Grunde identisch ist (s. u.), konnte Tiglathpileser's Historiograph sicherlich nicht mehr wissen.

1) Dienerin der Liebesgöttin *Ischtar*; der Stadtgöttin von Erech, die sich im Planeten Venus und im Fixstern Sirius manifestiert. Zu Dieser vgl. ZIMMERN in *Keilinschriften und das Alte Testament*³ p. 420 ff.

2) ***kullumu.*** Zu der hierfür anzunehmenden Bedeutung »hinzeigen zu« s. das o. p. 1 genannte MEISSNER'sche *Gilgamesch*-Epos-Fragment Col. IV Z. 13, und ferner auch *Keilinschriftliche Bibliothek* VI p. 108 Z. 15 und p. 110 Z. 13.

Gilgamesch hat, vermutlich in der Nacht vorher, zwei Träume gehabt, die ihn auf *Eabani*'s Kommen vorbereiten. Das eine Mal träumt ihm, wie ihm beim Sternenschein ein Stern auf den Rücken fällt wie eine Heerschar des Himmelsgottes *Anu*[1]), wie er ihn nicht abschütteln kann, weil er stärker ist als er selbst, wie er sich aber schliesslich auf ihn presst(?) wie auf ein Weib und ihn seiner weisen Mutter *Rêschât-Bêlit*[2]) zu Füssen legt oder wirft und sie ihn mit *Gilgamesch* »gleichmacht« oder ihm gleichstellt[3]), also an Sohnes Statt annimmt. Das zweite Mal erscheint ihm im Traume ein Mann, zu dem hin oder gegen den[4]) man sich versammelt, den er wie den Stern im ersten Traume seiner Mutter zu Füssen legt oder wirft, auf den er sich ebenso niederpresst(?) und den die Mutter ebenfalls mit ihm »gleichmacht«. Beide Erscheinungen deutet Diese auf seinen zukünftigen Freund und Gefährten *Eabani*[5]), und wie Dieser nun in Erech anlangt, spricht ihn *Gilgamesch* an und die Beiden schliessen Freundschaft mit einander.

Tafel II.

Aber *Eabani*, der Sohn der Wildnis, kann sich in das neue, ungewohnte Leben in der Stadt und in ihre Herrlichkeit nicht finden; so wenig, dass *Gilgamesch* schliess-

1) Zu den Sternen als Kriegern s. m. Bemerkung zu der Stelle in der *Keilinschr. Bibl.* VI p. 431. Im A.T. zeigt das Debora-Lied die Sterne als Bundesgenossen Barak's und als Streiter *Jahve*-Jehova's, des Himmelsherrn. Die streitenden Sterne sind natürlich Sternschnuppen, Meteore.

2) So, nicht *Rîmat-Bêlit*, zu lesen empfiehlt sich sehr wegen solcher Eigennamen wie *A-A-ri-scha-at* bei Meissner, *Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht* Nr. 111 Z. 5. Die Bedeutung des Namens wäre dann »Frohlocken der *Bêlit*«. *Bêlit* ist der Name der babylonischen Götterherrin.

3) Zu *schutamachchuru itti* mit dieser Bedeutung s. *Codex Ḫammurabi* § 145 Z. 42. Vgl. § 146 Z. 51. Nachher heissen *Gilgamesch* und *Eabani* »Brüder«.

4) Zu *eli* in der Bedeutung »zu — hin« s. z. B. das o. p. 1 erwähnte Meissner'sche Fragment Col. IV Z. 2.

5) Das Pressen dürfte von ihr wohl auf Liebe gedeutet sein.

lich Grund dazu hat, über ihn zu weinen und zu jammern. Vergeblich macht er ihm jedoch Vorstellungen und vergeblich sucht er ihm die Vorzüge seiner jetzigen Lage zu schildern[1]). Denn wir finden ihn darnach, der Stadt entflohen, wieder in der Steppe[2]), aus der er gekommen ist; ob wieder bei seinen Tieren, ist aus dem fragmentarischen Text nicht zu ersehen[3]). Dort verflucht er den Jäger und die Hierodule, als die an seinem Elend Schuldigen[4]), und klagt dem Sonnengott über Hunger[5]), und Elend, das ihn, wohl in seiner Steppe, betroffen hat. Da hört ihn alsbald der Sonnengott und ruft ihm aus dem Himmel zu, warum er denn die Hierodule verfluche; und erinnert ihn an das Gute und Schöne, das ihm durch die Freundschaft mit *Gilgamesch* zu teil geworden sei, zunächst — wohl im Hinblick auf den Hunger, der ihn jetzt in der Wüste quält, und das Elend, in dem er sich verzehrt — an die göttlichen Speisen, den königlichen Wein, die herrlichen Gewänder, sein prunkvolles Gemach, an die Ehren, welche ihm die Könige der Erde erweisen, die ihm die Füsse küssen, und vielleicht an seinen Waffenruhm; und gibt ihm dann zu bedenken, dass die Hierodule doch eigentlich schon genug bestraft sei dadurch, dass die Leute sie mit »Schmerzen gefüllt hätten« und dass Jemand, wohl

---

1) S. u. p. 9 Anm. 1.

2) *Eabani* verflucht (s. sofort) Jäger und Hierodule hinter einander und redet dabei jedenfalls die Hierodule an. Der Jäger jagt in der Steppe, die Hierodule irrt nach Tafel II Col. III gewiss in der Steppe umher. Also befindet sich wohl auch der sie verfluchende *Eabani* dort. Dazu passt auch am besten, dass er von Hunger sprechen kann, vielleicht gar von einem, der ihn jetzt auf seiner Trift quält; dass ihm der Sonnengott aus dem Himmel antwortet (s. sofort), stimmt auch dazu, ist aber nicht entscheidend. Die Sagen des alten und des neuen Testaments werden unten die Flucht in die Wüste und den Hunger bestätigen.

3) Dass er dort seine Tiere gefunden hat, lehren das alte und das neue Testament und griechische Sagen.

4) S. *Keilinschr. Bibl.* VI p. 186 ff. und dazu p. X f. der Vorrede.

5) Er hat ja das Grasfressen verlernt oder die Steppe ist ausgedörrt.

Gilgamesch[1]), sie »hinter ihm ihren Leib Schmutz[2]) habe tragen lassen« und sie mit Hundefellen bekleidet in der Steppe umherirre[3]).

Da beruhigt sich *Eabani*'s Grimm, und er kehrt, wie das Folgende lehrt, zu seinem Freunde nach Dessen Stadt Erech zurück. Möglich, dass sie sich schon vorher in der Steppe wieder zusammen finden.

Darnach hat *Eabani*, alleine schlafend, einen schweren Traum, den er noch in derselben Nacht seinem Freunde erzählt. »[Mein Freund], einen Traum schaute ich in dieser Nacht: [Es brüllte?] der Himmel, die Erde antwortete; [gegen einen Star]ken(?) stehe ich . [. . .] . sein Antlitz ist düster, [. . . . .] . gleicht sein Antlitz. [. . . . .] sein [. .] .,

1) So wohl sicher gegen *Keilinschr. Bibl.* VI p. 138 f. Z. 41. Mein *anāku* = »ich« an dieser Stelle stammt aus einem Texte, der zwar fast dieselben Worte enthält, die auf p. 138 f. der Sonnengott spricht, aber gleichwohl nicht Worte von ihm, sondern von *Gilgamesch* bietet, wie schon ALFR. JEREMIAS, *Izdubar-Nimrod* p. 20 annimmt. Darnach ist mit ZIMMERN vor *arkika* l. c. *schu-Ju* = »er« zu lesen und ferner anzunehmen, dass wenigstens ein Teil von dem, was der Sonnengott zu *Eabani* spricht, ihm schon vorher von seinem Freunde gesagt worden ist. Und endlich werden wir die von mir zusammengeleimten ungeheuerlichen Verse 43 f. auf p. 138 f. und 140 f. los, indem *] Eabani amāt Schamasch qurā[di]* = »[Es hörte] *Eabani* die Worte *Schamasch*'s, des Gewalti[gen]« und *] agga libbaschu inūch* =] »sein ergrimmtes Herz kam zur Ruhe« zwar den Text auf p. 138 f. fortsetzen, die Anfänge der zwei Zeilen aber einen Text mit Worten *Gilgamesch*'s. Nach diesen Anfängen hätte *Gilgamesch*, nachdem er *Eabani* zugeredet, am Morgen darnach seinen *riksu*, das wäre aber nach ZIMMERN Alles, was er bei einem Opfer gebraucht hatte, weggetan, und hierzu hätte nach einem Rest der nächsten Zeile ein Gerät aus *sāndu* d. i. »Rotstein« gehört. Vgl. *Keilinschr. Bibl.* VI, 142 Z. 47.

2) Oder Lumpen? S. DAICHES in *Zeitschr. f. Assyr.* XVII, 93. Dieser möchte das entsprechende assyrische Wort *malū* zu hebr. *melāchim* stellen. Aber *malū*'s werden nach *Keilinschr. Bibl.* VI, 249 V. 255 und 264 (s. u. Tafel XI) gewaschen, und eine Lumpenwäsche erwartet man dort ganz gewiss nicht.

3) Gegen m. Uebersetzung sind in *Keilinschr. Bibl.* VI p. 138 Z. 35 bis 39 wohl lauter Präsentia statt Futura zu sehen und in Z. 40 statt eines Futurums ein Perfectum.

eine Adlerkralle sein Nagel. [. . . . . . .] machte mich stark. [. . . . . . .] . . steigt auf(?). [. . . . .] . tauchte mich unter(?)[1] . . . . .« Wie der Traum ausgeht, wissen wir nicht sicher. Vielleicht endet er mit einem Fluch aus dem Munde des Träumenden[2]). Auch dessen Deutung ist nicht sicher. Doch scheint der Starke mit den Adlerkrallen ein Dämon aus der Unterwelt zu sein. Denn so werden Götter oder Dämonen des höllischen Reiches dargestellt[3]), und im sofort Folgenden ist ohne jede Frage in einem Traume von der Hölle die Rede. Möglicherweise, ja wahrscheinlich gehört aber dieses Stück eines Traums gar zur Fortsetzung des oben erwähnten. Darin[4]) wird nun Jemand, wohl *Eabani*, von einer anderen, vielleicht erst jüngst verstorbenen Person aufgefordert, zu ihr herabzukommen zum finsteren Hause des Totengottes *Irkalla*, zu dem Hause, aus dem man nicht wieder herauskommt, zu dem Wege, auf dem man nicht wieder zurückkehrt, zu dem Hause, dessen Bewohner nach dem Lichte dürstet, wo man Erdstaub als Nahrung hat, Erde als Speise, wo man wie die Vögel ein Flügelkleid trägt, und kein Licht erblickt, in Finsternis wohnt. »[Im Hause des Erdstau]bs, in das ich hineingegangen, [. . . . .] . knien Königskronen[5]), [. . . .] von Königskronen[5]), die seit den Tagen der Vorzeit das Land beherrschten, legen [.] . . des *Anu*[6]) und des *Bêl*[7]) ge-

1) Vielleicht: »blies mich an« = *uddibbanni*, wozu KÜCHLER, *Beiträge zur Kenntnis der Assyrisch-Babylonischen Medizin* p. 90 zu vergleichen wäre.

2) Falls der erste Teil von Col. IVa auf p. 140 f. in *Keilinschr. Bibl.* VI den Schluss des Traums enthält.

3) S. z. B. ALFR. JEREMIAS, *Hölle und Paradies bei den Babyloniern*[2] p. 28 ff. und dazu unten.

4) S. *Keilinschr. Bibl.* VI p. 188 ff. und dazu p. X f. der Vorrede.

5) Wörtlich und eigentlich: Königsmützen, Kopfbinden, Turbane und Dgl.

6) Der Himmelsgott. S. dazu ZIMMERN in *Keilinschr. u. d. Alte Test.*[3] p. 351 f.

7) Der Gott der Erde, d. h. der Länder. S. l. c. p. 354 ff.

röstetes Fleisch hin, legen Backwerk hin, tränk[en] mit Kaltem, mit Wasser aus Schläuchen. [I]m Hause des Erdstaubs, in das ich hineingegangen, [w]ohnen Priesterherren und Priesterdiener, [w]ohnen »Gewaschene«[1]) und Verzückte[2]), [wo]hnen »Süsswassergesalbte«[1]) der grossen Götter, [w]ohnt *Etana*[3]), [w]ohnt (auch) *Gira*[4]), [wohnt] die Königin der Erde *Ereschkigal*[5]). [*Bêlit*]-*ssêri*[6]), die Schreiberin der Erde, kniet vor ihr, [. .] . . und liest ihr vor. [Sie wandte?][7]) ihr Haupt, erblickte mich, [. .] und nahm diesen Menschen(?) mit sich fort.« Was sofort folgte, ist nicht erhalten.

Dann hören wir nach einer Lücke, wie Jemand zu *Gilgamesch* von dem Richter der *Anunnaki* (der Wassergötter namentlich in der Erde und vermutlich der Totenrichter) spricht, und können erschliessen, dass er ihm einen Fluss genannt hat, zu dem sich *Gilgamesch* hinbegeben soll, vielleicht um hinüberzufahren. Mag sein, dass das der auch sonst erwähnte Fluss im Westen ist, über den der Totengeist auf seinem Wege zur Unterwelt hinüber muss, falls mit diesem nicht etwa der Euphrat gemeint ist. Die Opfer, die *Gilgamesch* darnach bringt — Honig und Rahm oder Butter in je einem Napf auf einem Tisch aus *Elammaku*-Holz — könnten Totenopfer oder solche für Götter oder einen Gott in der Unterwelt, z. B. die vorher genannten *Anunnaki*, sein. Wenigstens scheint es, dass man für Diese Gruben mit Honig, Oel, Rahm oder Butter, Rauschtrank . . . und Wasser füllte[8]). Es folgt eine Lücke, und

1) D. h. durch Waschen Reine und darum Heilige, d. i. Priester.

2) *meschuggā*'s.

3) Der einst auf einem flügellosen Adler zum Himmel emporflog und mit dem Vogel herunterstürzte, als ihm selbst schwindlig wurde. S. *Keilinschriftliche Bibliothek* VI p. 100 ff. und 581 ff.

4) S. o. p. 5.

5) S. dazu ZIMMERN in *Keilinschr. u. d. Alte Test.*³ p. 583 f.

6) Der Name bedeutet: »Herrin der Steppe, des Feldes«.

7) Oder: erhob?

8) S. ZIMMERN, *Beiträge* p. 130 Z. 26 ff. Opfer von Honig und Rahm

somit ist reichlicher Spielraum für Vermutungen über den Zusammenhang in dem eben besprochenen Abschnitt gegeben. Ist nun *Eabani* der Aufforderung, in die Unterwelt hinabzugehn, gefolgt und hat *Gilgamesch* ihn begleitet??[1]) Oder ist der Traum *Eabani*'s auf seinen Tod gedeutet worden und soll das Opfer ihn verhindern und den König oder die Götter der Unterwelt versöhnen? Recht wohl möglich ist es aber auch, dass der Traum und seine Deutung zu dem in Tafel III Col. I bereits beschlossenen Zuge in Beziehung stehn[2]).

Tafel III.

Auf eine grössere Lücke — von der Länge einer Columne, also von etwa 45 Zeilen des Textes — am Ende von Tafel II folgt eine kleine in Tafel III. Wo der Text wieder einsetzt, ist der Zug nach dem Zedernwald und dem

---

bezw. Butter sind aber nicht auf die *Anunnaki* beschränkt. S. ZIMMERN in *Keilinschr. u. d. Alte Test.*[3] p. 526.

1) Die israelitischen *Gilgamesch*-Systeme befürworten eine solche Vermutung nicht, auch nicht die griechischen. Die Nekyia der Odyssee und des Herakles Hinabgang in die Unterwelt sind durchaus ohne sie verständlich. S. dazu Band II dieses Werks.

2) Zwischen dem Traum von der Hölle und *Chumbaba* bei der hohen Zeder vor dem Zedernberge könnten folgende Tatsachen eine Brücke schlagen: Im Traum wird die Schreiberin der Hölle, *Bêlit-ssêri*, genannt, und nach JOHNS, *Deeds* Nr. 436 Rev. 7 ff. und Nr. 474 Rev. 5 f. soll die älteste Tochter eines Kontraktbrüchigen der *Bêlit-ssêri* vor einer Zeder verbrannt werden. Ferner wird der Zug nach dem Osten mit höchster Wahrscheinlichkeit unternommen, um *Ischtar*, die Göttin der Stadt Erech, wieder zurückzuholen. Zugrunde liegt aber dieser Zurückführung (s. u.) das Wiedererscheinen des Sirius am östlichen Morgenhimmel, und eine andere mythologische Einkleidung hiervon tritt uns wohl entgegen in der Rückkehr der *Ischtar* aus der Unterwelt. Zu beachten ist auch noch, dass in einem Gebet der Mutter *Gilgamesch*'s (s. u.), das sich auf den Zug gegen *Chumbaba* bezieht, vermutlich ein Richter, jedenfalls aber die *Anunnaki* erwähnt werden, da ja vor dem Opfer *Gilgamesch*'s, wohl infolge des Traums, von dem Richter der *Anunnaki* die Rede ist.

Götterberg im fernen Osten gegen den elamitischen Tyrannen *Chumbaba*[1]) beschlossen, und fordert *Gilgamesch Eabani* auf, mit ihm zur grossen Königin *Rēschāt-Bēlit*, seiner Mutter, der »alles Wissens Kundigen«, zu gehn. Allem Anscheine nach auf seine Bitte, jedenfalls aber, nachdem sie ihn angehört hat, legt sie Festkleider an, tränkt vielleicht mit Wasser den Erdboden, geht auf den Söller hinauf, legt für den Sonnengott Weihrauch hin und vielleicht ein »Streu-

1) Der Zedernberg und der Schauplatz des Kampfes gegen *Chumbaba*, der bei ihm oder auf ihm wohnt, wurden bis vor Kurzem allgemein in Babylonien gesucht. Allein hiergegen spricht schon 1., dass sie fern von Erech zu suchen sind (*Keilinschr. Bibl.* VI p. 146 Z. 12), ja dass ein Zug dahin — so ist gewiss zu vervollständigen — ein ganzes Jahr in Anspruch nehmen kann (ib. p. 150 Z. 50). 2. gibt es in der babylonischen Alluvialebene natürlich keinen Zedernberg. Aber schliesslich ist die Phantasie skrupellos. 3. jedoch gibt es nicht nur im Westen, in Phönicien u. s. w. Zedernberge, sondern auch im Osten einen bestimmten Berg mit dem Namen »Zedernberg« (*Western Asia Inscriptions* II, 50 Z. 65), und 4. wird mit ihm zusammen genannt ein ebenfalls im Osten zu suchender *Ēanna*-Berg (l. c. Z. 68). Auf dem Zedernberg ist aber das Heiligtum der im Tempel *Ēanna* in Erech heimischen Göttin *Irnina-Ischtar*! 5. sieht, wie man längst bemerkt hat, der Name *Chumbaba*, wofür auch *Chubaba*, elamitisch aus, wie eines der zahlreichen Composita mit dem elamitischen Gottesnamen *Chumba-Chuba*, und in Susa, der Hauptstadt von Elam, ist jetzt wirklich ein Personenname *Chumbaba* gefunden worden (*Textes élamites-sémitiques* 2. Serie, ed. SCHEIL p. 177 Z. 8). Also ist 1. die alte Vermutung, dass *Chumbaba* ein Elamiter und in Elam zu Hause ist, richtig. Andererseits aber führt der Zug die beiden Freunde (gegen die frühere Meinung) von Babylonien weg nach dem fernen Osten auf elamitisches Gebiet, zum *Ēanna*-Berg mit dem Zedernberg oder umgekehrt. Dieser *Ēanna*-Berg mag auch in dem o. p. 1 genannten MEISSNER'schen *Gilgamesch*-Epos-Fragment vorkommen. Dass der Zug nach dem Osten geht, ward wohl in Tafel III Col. III (*Keilinschriftl. Bibl.* VI p. 148 f.) ausdrücklich gesagt. Ob der Zedernberg in der Nähe von Susa liegt, bleibt ungewiss. Doch könnte hierfür angeführt werden, dass der Stadtgott von Susa, *Inschuschinak*, ideographisch — d. h. in Begriffsschrift — als der Zedern-»*Ninib*«*) bezeichnet wird, und dass gerade auch Susa einen berühmten *Ischtar*-Kultus hatte. — Der Stadtname *Chu(?)baba* bei JOHNS, *Deeds* Nr. 774 und Nr. 46, geht uns hier natürlich Nichts an.

*) »*Ninib*« ist der Name eines babylonischen Lichtgottes, der zugleich ein Gott der Jagd und des Krieges ist. Vgl. dazu unten.

opfer«[1]) und fleht ihn in wiederholtem Gebet, wobei wenigstens zuletzt auch Priesterinnen zugegen sind, um die glückliche Heimkehr des Sohnes an. Darnach folgt wieder eine grosse Lücke. In

Tafel IV

lesen wir dann vielleicht von einem Streit zwischen *Gilgamesch* und *Eabani*. In Col. III der Tafel sind die beiden Freunde anscheinend noch in Erech, in Col. IV, unmittelbar darnach, finden wir *Eabani* kraftlos und weinerlich, offenbar voll Angst vor dem Zuge gegen *Chumbaba*; und nach einer Lücke sind wir wohl in Col. V im fernen Osten. Darin heisst es: »Um zu erhalten die Zeder[2]), hat ihn *Bēl*[3]) zum Schrecken der Menschen bestimmt, *Chumbaba*, dessen Stimme eine Sturmflut ist, dessen Mund . ., dessen Atem . .. Es hört . . . ein Gebrüll(?) im Walde, wer da hinabgeht zu seinem Walde. Um zu erhalten die Zeder, hat ihn *Bēl* zum Schrecken der Menschen bestimmt, und Schwäche packt den, der zu seinem Walde geht.« In Col. VI der Tafel sehen wir *Eabani* von lähmender Angst gepackt, während *Gilgamesch* ihm Mut zuspricht. Darnach stehn die zwei Freunde, vor dem Walde angelangt, still und

---

1) Falls hinter *ischkun* in Z. 9 (17) auf p. 146 l. c. Platz für *surq[ēna]* = »Streu-, Schüttopfer« ist. Sonst lies statt dessen *schurq[a]* = »Geschenk«.

2) Nicht etwa mit ALFR. LOISY, *Les mythes babyloniens* p. 113 Anm. 2: Zedern. Wenigstens ist das nicht erweislich. Und die *erinu* (an sich = »Zeder« und »Zedern«) im fernen Osten wird als Singular betrachtet (*Keilinschriftliche Bibliothek* VI p. 160 f., p. 186 f. Z. 42), während das Wort, so gut wie *aschūchu*, eine Zedernart, sonst pluralisch konstruiert wird, wo es sich um einen Plural handelt. S. Nebukadnezar's *East-India-House*-Inschrift Col. IX, 3 und 5 und sonst. Im alten Testament entspricht der hohen *erinu* ein einzelner Baum, ebenso wohl in der Argonauten-Sage. S. dazu unten und Band II.

3) Der Gott und Herr der Länder. S. o. p. 10 Anm. 7.

Tafel V

betrachten ihn und die hohe Zeder. »Still standen sie und betrachteten den Wald, beschauten die Höhe des Zedernbaums, beschauten den Eingang zu dem Wald, wo *Chumbaba* einhergeht, stolzen Gangs(?)[1]). Zurechtgemacht sind die Wege, schön gemacht ist der Pfad. Sie besehen den Zedernberg, den Wohnsitz der Götter, das Allerheiligste der *Irnina*[2]). Vor dem Berge erhebt eine[3]) Zeder ihre üppige Fülle; ihr guter Schatten[4]) ist voll Jauchzens. [Es schlüpft] unter der . .-Strauch, schlüpft unter [. . .] .., [schlüpfen un]ter die Zeder der . . . .-Baum, [. . . .] . . .«

Aus den Trümmern und der gähnenden Leere im folgenden ragen ein paar Zeilen heraus, in denen von den Vorbereitungen *Chumbaba*'s für den Kampf erzählt wird. Jemand bekleidet einen Anderen, vermutlich *Chumbaba*, mit sieben »Hemden«, Dieser aber zieht dann sechs davon wieder aus. In diesem Fragment wird auch ein Waldhüter erwähnt. Ferner gehören sicher in die *Chumbaba*-Episode hinein ein leidlich und ein gut erhaltener Traum, die *Eabani* träumt, nachdem die zwei Helden zum Eingang des Waldes gelangt sind. Das eine Mal träumt ihm von einem Berge, der wohl niederstürzt, und das andere Mal, wie der Himmel brüllt, die Erde tost, [der Ta]g(?) »erstarrt«, Finsternis herauskommt, wie ein Blitz [aufbl]itzt, ein Feuer sich entzündet u. s. w. Den ersten Traum deutet *Gilgamesch* auf einen Sieg über *Chumbaba*, und Gleiches wird

1) Eigentlich »hohen Tritts«?

2) Mit *Innin(a)* wechselnd. Ein Name der Liebesgöttin *Ischtar* von Erech. S. z. B. K 2100 Col. II, 11 und 30 (*Proceed. of the Soc. of Bibl. Arch.* 1889 vom 17. März) und *Stele* Nabonid's Col. III, 11 und 30 ff. Sonderbarer Weise auch ein Name der *Damkina*, der Gattin des Gottes und Herrn im Wasserbereich: KING, *Magic* Plate 7 Z. 11.

3) Oder: die.

4) Oder: »sie, deren Schatten gut ist«?

er, da ihm der zweite Traum so gut wie der erste von *Eabani* erzählt wird, auch mit dem zweiten getan haben.

Am Schluss der Tafel V hören wir vom Kopf des *Chumbaba*. Da wir uns mit der ersten Zeile von Tafel VI wieder in Babylonien befinden, und speziell in Erech, so dürfte der Kopf als Siegestrophäe mit nach Erech genommen sein. Dass *Chumbaba* erschlagen worden ist, erfahren wir im weiteren Verlauf des Epos als eine sichere Tatsache. Es scheint ferner so gut wie gewiss, dass die Helden auch die Göttin *Irnina* vom Zedern- und Götterberge nach Erech gebracht haben[1]).

Zweifelhaft muss noch bleiben, ob zwei Bruchstücke, die wir in der *Keilinschr. Bibl.* auf p. 184 ff. und auf p. 190 ff. nicht ohne Bedenken der Tafel VII zugeteilt haben, doch

1) Da die Göttin auf dem Zedernberge mit der von Erech den Namen gemein hat, so müsste ein sonderbarer Zufall walten, wenn sie nicht gerade die von Erech, also durch Raub auf den Zedern- und Götterberg gekommen wäre. Die Helden besiegen *Chumbaba* bei oder auf dem Götterberge. Somit haben sie babylonisch-assyrischem Brauche gemäss seine heimischen Götter, erst recht aber, falls wir uns die Göttin von Erech bei ihm denken dürfen, Diese entführt. Dass Das in der Tat geschehen ist, ja dass der Zug nach dem Osten, gegen eine frühere Meinung von mir, jedenfalls den Hauptzweck hatte, die geraubte Stadtgöttin von Erech wieder heimzuführen, machen israelitische, griechische und andere Sagen ganz zweifellos. S. unten. Merkwürdig ist nun, dass *Aschschurbânaplu*-Sardanapal sich rühmt, dieselbe Göttin von Erech, nachdem sie 1535 oder 1635 Jahre in Elam geweilt, nach Erech zurückgeführt zu haben (s. *Keilinschr. Bibl.* II p. 208 f., Z. 107 ff.). Fast möchte man zwischen beiden Heimholungen eine Beziehung annehmen. War etwa die von *Aschschurbânaplu* geraubte Göttin *Nanai-Ischtar* garnicht vorher in Erech gewesen, und schmückte sich der assyrische König fälschlich mit der Gloriole des altberühmten Königs *Gilgamesch* von Erech? Meliton erzählt (*Spicilegium syriacum* ed. CURETON, p. 25 des syrischen Texts und p. 44 der englischen Uebersetzung), dass, nachdem die Feinde die Königstochter *Nanai* aus Elam weggeführt hätten, ihr Vater ihr ein Bild und einen Tempel in Susa, der Hauptstadt von Elam, habe machen lassen. Das sieht wie ein Reflex des von *Aschschurbânaplu* Berichteten aus. Man darf darum immerhin berücksichtigen, dass Meliton Nichts von einer Zurückgewinnung durch die Feinde weiss.

hierzu oder zu Tafel V zu rechnen sind[1]). In diesem Falle wäre die auf p. 184 ff. l. c. erwähnte gewaltige Tür eines Forstes, vor der *Gilgamesch* und *Eabani* stehn — sie ist nicht weniger als 72 oder gar 84 Ellen hoch — die Tür zum Zedernwalde[2]). Weiter aber würde dann[3]) zu folgern sein, dass *Eabani* nach dem Kampf gegen *Chumbaba* wenigstens zwölf Tage lang in »seinem Schlafgemach«, doch wohl in Erech, krank gelegen hat, eine Annahme, die nicht ohne Bedenken ist.

Tafel VI.

Von dem, was nun folgt, ist nicht ganz sicher auszumachen, ob es sich unmittelbar an die Rückkehr aus Elam anschliesst oder sich erst nach einer kleinen Zwischenzeit ereignet. Dass *Gilgamesch* nach Z. 1 seine Waffen reinigt, spricht für Ersteres, da es auf einen unmittelbar vorher beendeten Kriegszug und Waffengang hindeutet.

Gilgamesch wäscht seine Waffen, macht seine Waffen rein, kämmt sein Haar und zieht reine Kleider an. Da »erhebt« die Göttin *Ischtar* »das Auge zur Schönheit *Gilgamesch*'s«. »Wohlan, *Gilgamesch*, buhle (mit mir)! Schenke mir deine (Leibes)[fr]ucht! Sei du mein Mann und lass mich dein Weib sein«, so spricht sie zu ihm, und unterstützt ihre Werbung mit glänzenden Versprechungen. Aber er kennt ihre Vergangenheit, ihre Unbeständigkeit in der Liebe und all' das Unglück, das diese über die von ihr Geliebten gebracht hat. Mit Fünfen hat sie gebuhlt und sie darnach in verschiedener Weise misshandelt. Dem *Tammûz*[4]), dem »Buhlen ihrer J[ug]end(?)«, hat sie »Jahr für Jahr Weinen bestimmt«; dem »Hirtenknabenvogel«, dem Flöter, zerbrach sie einen Flügel; dem Löwen

1) S. p. 180 ff. in *Keilinschr. Bibl.* VI.

2) Das wäre für die Josua- und die Absalom-Sage von Belang. S. u.

3) S. *Keilinschr. Bibl.* VI p. 182 u.

4) Gott der lenzlichen Zeugungskraft der Natur. S. dazu auch ZIMMERN in *Keilinschr. u. d. Alte Test.*[3] p. 397 ff.

grub sie wieder und immer wieder[1]) Fallgruben; das Ross hat sie mit Peitsche, Stachel und Geissel gequält und zu Tode gemartert; den Hirten schlug sie[2]) und verwandelte ihn in einen »wilden Hund«, und nun verjagen ihn seine eigenen Knaben und seine eigenen Hunde beissen in sein Fell. Und den Einen, einen Sechsten, *Ischullânu*, den Gärtner ihres Vaters, den sie zum Mahle bei sich einlud, der sie aber höhnend zurückwies, den schlug[3]) sie und verwandelte ihn gleichfalls, wohl in ein Tier[4]), das nun eingesperrt sitzt und sich nicht rühren kann. Das alles hält ihr *Gilgamesch* vor und schliesst eine damit begründete Absage an sie mit den Worten: »Und auch mich wirst du, da du mich liebst, Jenen gleich behandeln.«

Da ergrimmt *Ischtar* und steigt zum Himmel empor zu ihrem Vater, dem Himmelsgotte *Anu*, und beklagt sich bei ihm über den Frevel *Gilgamesch*'s; und mit der Drohung vielleicht, dass sie, falls ihre Bitte nicht erhört werde, zur Unterwelt hinabgehen und deren Tür zertrümmern und die Toten heraufführen werde[5]), fordert sie von ihrem

---

1) »7 und 7«, wie es im Original heisst.

2) Oder: tippte sie an. Mit einem Zauberstabe oder mit der Hand? Jedenfalls, um ihn zu verwandeln. Kirke schlägt an der entsprechenden Stelle mit ihrem Stabe. Vgl. u. Tafel XI.

3) Vgl. oben.

4) *dallalu*, *zallalu* oder *tallalu* genannt; nähere Bedeutung unbekannt. Etymologie vielleicht: ein Furchtsamer. Sollte aber das Original etwa statt *d(t)al-la-li chu-la-li* haben — das Zeichen für *chu* hat nur einen Keil weniger als das ihm sehr ähnliche Zeichen für *d(t)al* —, so wäre wohl an ein Schwein oder Dgl. zu denken. Vgl. dann *challulaia* = *schach qaqqari* d. i. »Erdschwein« und *kîma s(ch)ikkê challalânisch* = »Schweinen gleich, wie *challalu*'s«. S. *Western Asia Inscriptions* II, 24 Z. 19, Sargon's Annalen Z. 336 und *Keilinschr. Bibl.* VI, 537 ff. Es wäre für die Kirke-Episode von Wichtigkeit, zu wissen, was für ein Tier gemeint ist.

5) Von der Drohung in fünf Zeilen sind fast nur deren Anfänge erhalten. Dieselben Zeilenanfänge aber hat auch die fünfzeilige Drohung der *Ischtar* an der Pforte der Unterwelt, abgesehen vielleicht nur von der dritten Zeile, und dort droht *Ischtar*, die Tür der Unterwelt zu zertrümmern und die Toten heraufzubringen. S. dazu *Keilinschr. Bibl.* VI p 80 f. Z. 16 ff.

Vater die Erschaffung eines »Himmelsstiers«, oder eines Stiers des Himmelsgottes[1]). *Anu* befürchtet aber — Das scheint gewiss — sieben »Spreujahre«[2]), falls er ihre Bitte gewähre, und fragt sie darum, ob sie für reichliche Nahrung[3]) (für Menschen und Vieh) gesorgt habe, um damit etwaige Jahre des Mangels zu bekämpfen. Das versichert sie[4]), und nun gewährt *Anu* ihre Bitte.

Der Stier kommt vom Himmel herab (*Keilinschr. Bibl.* VI p. 198 Z. 6). Ein gewaltiger Kampf erhebt sich. Viele hundert Männer fallen, allem Anscheine nach durch den Hauch des Stiers. Auch *Eabani* bleibt, so scheint es, nicht ganz verschont. Auch er, so glauben wir interpretieren und ergänzen zu dürfen[5]), wird vom Stiere angeblasen. Aber er wird dadurch nicht kampfunfähig gemacht, und der Kampf endet mit dem Siege der Helden. Der Stier wird getötet und die gewaltigen in Lasurstein gefassten

1) Ausgedrückt durch »Stier« + AN = *Anu* und = »Himmel«. Das Wort dafür ist *alû*, das sonst einen Sturmdämon bezeichnet. Da Sturmdämonen auch mit Stieren verglichen (*Western Asia Inscriptions* IV, 1*, 15), dazu auch Erzeugnisse des *Anu* genannt werden (ibid. 1, 23), so scheint der Himmelsstier im letzten Grunde mit einem Sturmdämon identisch zu sein. Der *alû* genannte Sturm oder Wind hat aber dasselbe Ideogramm wie *šûtu* = »Südwind«. Somit scheint es sich dabei um einen heissen Südwind zu handeln. Das tertium comparationis wäre somit wohl nicht nur die unaufhaltsame Wucht und Schnelligkeit, sondern auch der warme oder heisse Hauch. In der Tat scheint das Tier durch seinen Hauch zu töten: *Keilinschr. Bibl.* l. c. p. 174 f. Z. 140 und 143 und p. 454. Vgl. aber auch unten das folgende Kapitel.

2) Fürchtet er, dass der Stier Gras und Getreide niederstampfen oder mit seinem heissen Hauch ausdörren und verwehen werde? Die israelitische und die griechische Sage haben aus den wohl nur hypothetischen sieben Spreujahren sieben wirkliche Hungerjahre gemacht.

3) Für *schammê* = »Kräuter« in *Keilinschr. Bibl.* VI p. 172 f. Z. 106 und p. 174 f. Z. 113 lies nach *Western Asia Inscriptions* II, 42 Nr. 3, 27 *ma'dûtu* = »(Nahrungs- oder Kraut)menge«.

4) Im Eingang des Epos (s. o.) wird ein vermutlich von *Gilgamesch* erbauter, wohl mit *Ischtar*'s Tempel *Eanna* zusammengehöriger Speicher erwähnt. Darin dürfte diese Nahrung wohl aufgehäuft sein.

5) S. *Keilinschr. Bibl.* l. c. p. 174 Vers (143) f.

Hörner aus Elfenbein[1]) werden ihm ausgebrochen, und mit dieser Beute ziehn die Helden davon. Da steigt *Ischtar* auf die Mauer von Erech hinauf und sieht oder errät, was geschehen ist, und ein Wehruf[2]) entfährt ihr, den *Eabani* mit einem neuen Frevel erwidert. Er wirft das »rechte Stück« des Stiers nach ihr und ruft ihr dabei zu: »Kriegte ich doch auch dich, täte ich dir wie ihm[3]), hängte ich dir seine Eingeweide auf.« *Ischtar* weint mit ihren Hierodulen »über« dem »rechten[4]) Stück« des Stiers. *Gilgamesch* aber lässt die gewaltigen Hörner von Handwerksmeistern[5]) bewundern, schenkt das Oel in ihnen seinem Gotte *Lugalbanda*[6]) zum Salben, wäscht sich mit *Eabani* im Euphrat die Hände und zieht mit ihm zur Stadt hinein, angestaunt von den Männern von Erech, und sich oder *Eabani* oder Beide vor den Dienerinnen des Palastes preisend. Ein Siegesfest schliesst sich an; und darnach legen sich die Männer schlafen. Da hat *Eabani* abermals einen Traum, der uns bisher leider grösstenteils unbekannt geblieben ist. Aber glückverheissend scheint er wenigstens nicht gewesen zu sein. *Eabani* steht auf und in

Tafel VII

erzählt er ihn seinem Freunde. Von dieser Erzählung ist uns vermutlich nur die erste Zeile, und auch diese nicht ganz vollständig erhalten: »Mein Freund, warum haben . . . die grossen Götter sich beraten?«

---

1) Mit meinen Schülern, Herrn stud. phil. HOSCHANDER und Herrn cand. theol. LIEBERKNECHT ist in *Keilinschr. Bibl.* VI p. 176 Z. 190 *schinnu* gewiss mit »Elfenbein« zu übersetzen: Aus Elfenbein, zwei Finger dick, sind ihre Wandungen (?).

2) *allû* gewiss mit ZIMMERN = hebr. *alelai* und äth. *allē* = »wehe!«. Vgl. schon DELITZSCH, *Handwörterbuch* p. 73.

3) Falls nicht »und täte dir wie ihm«.

4) Oder »das rechte«.

5) Vielleicht speziell Schnitzkünstlern.

6) Wahrscheinlich ein Lichtgott und mit *Marduk*-Merodach vergleichbar.

Nachdem *Eabani* seinem Freunde den Traum erzählt hat, wird Dieser ihn vermutlich, in wohl gewohnter Weise, gedeutet haben. Was dahinter in Tafel VII erzählt worden ist, wissen wir nicht. Denn nach p. 16 f. o. ist es ganz unsicher, ob die Erzählung von der gewaltigen Forsttür und die von der Krankheit *Eabani*'s in Tafel VII, statt vielmehr in Tafel V, hineingehören. Und darum ist es ebenso unsicher, ob mit dieser Krankheit der Tod *Eabani*'s in Verbindung steht, der offenbar zum ersten Male auf einem Fragment erzählt wird, welches, falls nicht etwa zu Tafel VII, zu

Tafel VIII

gerechnet werden muss. Ein beängstigender Schlaf, so klagt *Gilgamesch*, hat *Eabani* gepackt, sodass er *Gilgamesch* nicht hört und [seine Augen?] nicht erhebt. Da verhüllt Der seinen toten Freund wie eine Braut und rauft sich in seinem namenlosen Schmerz den Bart oder die Haupthaare aus. Was darnach folgte, ist zum Teil aus den beweglichen Klagen zu entnehmen, die von *Gilgamesch* ausser zweimal in Tafel X wohl auch in unsrer Tafel VIII vorgebracht werden. Hiernach hat *Gilgamesch* sechs Tage und wohl sieben Nächte über seinen Freund geweint und sich alsdann voll Todesfurcht und Todesgrauen in die Wüste, und zwar die syrische Wüste[1]) westlich vom Euphrat, hinausbegeben und ist darin umhergeirrt oder durch ihre Oede und Einsamkeit hindurch westwärts geeilt. Nach dem o. p. 1 genannten

Meissner'schen Fragment

erzählt er der *Siduri*[2]): »: . . . Nachdem . . . . *Eabani*, den ich [gar?[3])] sehr liebe[4]), und der mit mir alle Mühsale

1) S. u. p. 33 ff.
2) S. u. p. 28.
3) Nach Pinches a. o. p. 1 angef. Orte p. 114 fehlt vielleicht Nichts.
4) Oder: liebte?

erduldete[1]), dahin gegangen war, wohin das Schicksal die Menschen zu gehn bestimmt[2]), weinte ich Tag und Nacht über ihn, gab ihn nicht zum Begraben weg. Vielleicht(??) möchte mein Freund bei meinem Ruf wieder aufstehn[3]). Sieben Tage und sieben Nächte lag er wie ein Wurm auf sein Antlitz hingestreckt[4]). Nach seinem Tode[5]) finde ich[6]) kein »Leben«[7]), streifte ich umher wie der Jäger[8]) inmitten der Wüste . .!« Nach

Tafel VIII

— falls nämlich die Ergänzungen in *Keilinschr. Bibl.* VI p. 198 ff. berechtigt sind — trifft nun *Gilgamesch* in der Wüste zuerst eine uns gänzlich unbekannte Persönlichkeit, die

---

1) Eig. »durch alle beschwerlichen Gegenden zog«. Zu *marssāti* gewiss, wie zu *elāti* und *schaplāti*, *aschrāti* = »Oertlichkeiten« zu ergänzen.

2) Eig. »zum Schicksal der Menschen hingegangen war«.

3) Von den Toten; oder *Gilgamesch* hält *Eabani* zuerst nicht für tot, oder mag an seinen Tod nicht glauben. Oben spricht er ja von einem Schlaf seines Freundes. Jedenfalls handelt es sich hier gegen MEISSNER p. 9 und z. T. mit ihm p. 11 l. c. um ein Aufstehn *Eabani's*, nicht um ein Erwidern eines Gottes. *nabū*, an das MEISSSNER denkt, heisst nicht »reden« schlechthin.

4) So auch PINCHES a. o. p. 1 angef. Orte p. 117. Gewiss nicht mit MEISSNER: »fiel«. Vgl. zu *maqātu* mit der o. von uns angenommenen Bedeutung hebr. *nāpal* (in Josua 7, 10 u. s. w.). Für »sein Antlitz« wäre eigentlich »seine Nase« zu sagen.

5) Eig.: nach ihm. S. schon MEISSNER l. c. p. 9 und 12.

6) Oder: »fand ich« oder »werde ich finden«.

7) Vielleicht mit MEISSNER, wie sonst oft, = »Gesundheit«, oder »Lebensmut«, »Lebensfreude«. Möglich aber, dass der Satz bedeutet: »Nachdem er einmal gestorben ist, werde auch ich sterben müssen« — ich, ein Halbgott und Heros, so gut wie die gewöhnlichen Menschen. In unserm Epos klagt er in der Tat: »Werde nicht (auch) ich, wie er, mich niederlegen und nicht aufstehn in aller Zukunft?« S. dazu sofort.

8) Nach Tafel X lebt *Gilgamesch* in der Wüste von der Jagd. Zu *chābilu* (gegen MEISSNER ist gewiss statt *chabischi chābilim* zu lesen) = »Jäger«, eigentlich »Fänger«, s. *Keilinschr. Bibl.* VI p. 426. Vielleicht ist speziell der in Tafel I auftretende Jäger gemeint, der ja gerade auch *chābilu* genannt wird.

ihn nach der Ursache seines jämmerlichen Zustandes, seines Kummers und seines Umherirrens fragt, und der er sein Leid klagt: ». . . Mein Freund, mein Maultier[1](?), [. . . . .], ein Panther der Wüste, *Eabani*, mein Freund, mein Maultier[1](?), [. . . . .], ein Panther der Wüste, der Alles [. .] . te, dass wir den Berg bestiegen, den Himmelsstier packten und erschlugen, *Chumbaba* schlugen, der im Zedernwalde wohnte, [mein Freund, der mit mir] Löwen tötete, mein Freund, [der] mit mir alle Mühsale [erduldete][2] . . ., es hat [ihn] . . [seines Schicksals] errei[cht]. Sechs Tage [und sieben(?) Nächte] hab' ich über ihn geweint . . . . Ich habe Furcht vor dem Tode bekommen und jage drum durch die Wüste . . .« Und mit den Worten: »Werde nicht (auch) ich, wie er, mich zur Ruhe legen und nicht aufstehn in aller Zukunft?« beschliesst er seine Klage. Was darauf erfolgte, ist unbekannt und uns nicht erhalten. In

Tafel IX

Col. I finden wir *Gilgamesch* noch in der Wüste. »Ueber seinen Freund *Eabani* weint *Gilgamesch* heftig und jagt durch die Wüste. Werde ich sterben? Nicht wie *Eabani*?(?)[3] Weh ist in meinen Bauch[4] gedrungen. Ich habe Furcht vor dem Tode bekommen und jage drum durch die Wüste, und hab' zu[5] *Utnapischtim*[6], dem Sohne des

1) *kudānu* = »Maultier« auch *Keilinschr. Bibl.* VI p. 166 Z. 12 und in *Cuneiform Texts* XIV Pl. 11. Aber Was soll das hier? »Mein Maultier« so viel wie »Du, der du so unzertrennlich von mir warst wie mein Maultier«?

2) S. o. p. 22 Anm. 1 und MEISSNER l. c. p. 5.

3) Oder: »Werde nicht auch ich wie *Eabani* sterben?«? Oder: »Wenn ich (nun einmal) sterben soll, (will ich) nicht wie *Eabani* (sterben).«??

4) Im Bauch entstehen nach babylonischer Vorstellung die Gedanken und regen sich die Gefühle und Empfindungen.

5) Wörtlich: »zu den Beinen von«. »Zu den Beinen *Utnapischtim*'s«, um vor ihnen knieend ihn anzuflehn? Cf. Stellen wie Odyssee III, 92: *τὰ σὰ γοῦναθ' ἱκάνομαι.*

Upar-Tutu, den Weg eingeschlagen[1]) und geh' nun eilends dahin . . .« Also die Todesfurcht treibt *Gilgamesch* zu *Utnapischtim* hin. Was er von ihm will, sagte Col. III Z. 5 unsrer Tafel, wonach er ihn vermutlich nach Tod und Leben fragen will[2]). Dem entsprechen die Enthüllungen, deren Dieser ihn nachher würdigt. Dass er gerade zu *Utnapischtim* hinstrebt, geschieht wohl deshalb, weil er davon weiss, dass Diesem die Unsterblichkeit verliehen ward, und wohl auch deshalb, weil er ihm als ein Weiser und Freund der Götter bekannt ist.

Jenseits der Wüste kommt der Held zum Berge oder Gebirge *Mâschu*, dem Libanon- und Antilibanon-System oder einem Teil davon, mit dem für den Himmelsberg gehaltenen hohen Berge[3]); und trifft dort als Wächter des durch ihn hindurchführenden »Bergtors« ein grausiges Skorpionmenschen- und zwar Skorpion r i e s e n paar[4]),

---

6) Zu dieser, endgültigen Aussprache des früher *Par-*, *Ssît-* und *Lachnapischtim* gelesenen Namens s. das o. p. 1 zitierte MEISSNER'sche Fragment Col. IV Z. 6 und 13 und dazu JENSEN bei MEISSNER l. c. p. 13. Der Name bedeutet: »er hat das Leben gefunden« und nimmt also auf die Rettung seines Trägers aus der Sintflut und die ihm verliehene Unsterblichkeit Bezug. Denn *Utnapischtim* ist der Held der grossen Flut. S. dazu unten. Ein Beiname von ihm ist *Atrachasîs(u)* oder **Chasîsuatra* d. i. »Uebergescheit«, eig. »Von übergrossen Ohren«. Dafür bietet der chaldäische Priester Berosus in seiner Darstellung der babylonischen Sintflut Ξισουθρος (s. die Chronik des Eusebius Buch I p. 19 ff. in der Ausgabe von SCHOENE). Wir werden uns im Folgenden zumeist dieser Namensform bedienen.

1) Oder: schlag' ich ein.

2) Dass *Gilgamesch* von Xisuthros Heilung von einer eigentlichen Krankheit erlangen will, wie allgemein gelehrt wird, davon weiss das Epos anscheinend so wenig, wie seine zahllosen Absenker im Orient und im Occident. Die Elisa-Elias-Sage darf uns nicht irre machen (s. dazu unten). Dagegen wissen diese Absenker in zahlreichen Fällen noch von einer Schicksalsbefragung und einer Schicksalsverkündigung.

3) S. u. p. 33 ff. Vielleicht ist der *Mâschu* der Himmelsberg selbst.

4) Ihre Brust reicht unter die oder bis zur Unterwelt hinab und doch sehn sie *Gilgamesch* daherkommen. Zu Darstellungen von Skorpionmenschen (oben bis zur Taille ein menschlicher Körper, darunter der Rumpf eines

Mann und Weib, in einer Höhle[1]). »Von dem Berge, dessen Name *Māschu* ist, wie [er] zum Berge *Māschu* gelan[gt], (behüten,) die da täglich Herausgehenden [und Hineingehenden(?)[2])] behüten, — über ihnen . [. .] die Himmelswerft[3]), unter die Unterwelt hinab[4]) reicht ihre Brust — behüten Skorpionmenschen das Tor, deren Schrecklichkeit furchtbar, deren Anblicken[5]) Tod; ihr fürchterlicher Schreckensglanz wirft Berge hin; beim Herausgehn und Hineingehn der Sonne[6]) behüten sie die Sonne . . .« Wie *Gilgamesch* das grausige Paar sieht, wird er vor Schrecken starr, aber weicht nicht vor ihnen zurück. Die Skorpionmenschen erkennen seine gottmenschliche Natur und der Mann sagt zu dem Weibe: »Der da zu uns kommt, Fleisch der Götter ist sein Leib«, und sein Weib antwortet darauf: »Zwei Drittel von ihm sind göttlicher, doch ein Drittel von ihm ist menschlicher Art«. Auf die Frage des Mannes, wohin er wolle, antwortet *Gilgamesch* und nennt das Ziel seiner Reise: Zu *Utnapischtim*, seinem »Vater«[7]), wolle er hin und [ihn nach?] Tod und Leben [fragen?]. Aber ihm wird darauf gesagt, dass sein Ziel unerreichbar sei; denn durch das Bergtor könne er nicht hindurch. Nachher aber erhält *Gilgamesch* doch die Erlaubnis hindurchzugehn. Was inzwischen geschehn ist, lässt sich aus dem Texte in der *Keilinschr. Bibl.* nicht er-

---

Skorpions mit seinem Schwanz, darunter zwei Vogelbeine) s. z. B. ALFR. JEREMIAS, *Izdubar-Nimrod* p. 28 und 67.

1) S. o. p. 24 Anm. 4.

2) Oder: Herausgehen [und Hineingehen?]? Beides bezöge sich nach dem Folgenden wohl auf den Sonnengott.

3) S. unten p. 33 ff.

4) Oder: unten erreicht die Unterwelt ihre Brust.

5) Oder: Anblick.

6) Heisst Das, wie sonst: »beim Aufgang und Untergang der Sonne«? Oder ist vom Herausgehn der Sonne aus dem Bergtor und dem Hineingehn in das Bergtor die Rede? Ist gar Beides identisch? Aber wie wäre Das zu denken?

7) Wohl = „Ahn".

sehen. Aber die entweder kurz vor oder — was das Wahrscheinlichste ist — direkt hinter das Zusammentreffen mit den Skorpionriesen einzuordnende erste Columne[1])

des Meissner'schen Fragments

erlaubt eine Vermutung darüber. In deren ersten Zeilen erzählt, und vorher erzählte Jemand *Schamasch*, dem Sonnengotte, von *Gilgamesch*'s Mühsalen, auch von seiner widerlichen Fleischnahrung, mit der er sich in der Wüste begnügen muss[2]). Die Skorpionmenschen behüten nun das Tor für die Sonne, für die es also wohl da ist, und auf seinem Wege durch das Tor folgt *Gilgamesch* wohl dem Wege der Sonne (s. u. p. 27). Wie, wenn der Skorpionmensch oder sein Weib bei dem Sonnengotte für *Gilgamesch* eingetreten wäre und Dieser schliesslich den Durchgang gestattet hätte?

Schamasch hat nach dem MEISSNER'schen Fragment Mitleid mit *Gilgamesch*, aber muss ihm gleichwohl seine Hoffnung auf »Leben«[3]) zerstören, und ihm sagen: »*Gilgamesch* gib es auf(?)[4]), umherzujagen. (Denn) das Leben, das du suchst[5]), wirst du (doch) nicht finden.«

Darauf antwortet ihm *Gilgamesch*: »Nachdem(?) mein Wandern in der Wüste . . ., in der Erde die(?) Sterne(?)[6])

---

1) Nach Col. I Z. 2 (vgl. damit *Keilinschr. Bibl.* VI p. 226 Z. 32) befindet sich *Gilgamesch* im Anfang des Fragments bereits auf seiner Wanderung, in Col. II schon bei der *Siduri* (s. u. p. 29 f.).

2) Vgl. zu Z. 2 des Textes unten Tafel X.

3) D. h. nach p. 22 Anm. 7 »Gesundung« oder »ewiges Leben«.

4) So etwa. Denn das entsprechende *esch* scheint ein Imperativ zu sein. Die MEISSNER'sche Uebersetzung »warum« ist unbegründet.

5) *tasachchuru* gewiss zu hebr. *schăchar* »suchen«, trotz des differierenden Zischlauts. S. zu der Uebersetzung schon DELITZSCH, *Assyr. Wörterbuch* p. 494 und MEISSNER zu unsrer Stelle. *sachāru* »suchen« wäre also von *sachāru* „sich wenden" = hebr. *săchar* zu trennen.

6) PINCHES (a. o. p. 1 angef. Orte S. 114) bevorzugt eine Lesung *saka(b)pum* vor MEISSNER's *kakkabum* = »Stern(e)«. *sakāpu* — etymologisch wohl = hebr. *schākab* »liegen« — heisst als Synonym von *ssalālu* auch

erloschen sind(?), und ich all' die Jahre[1]) gelegen habe[2]), möchten (dann) meine Augen die Sonne sehn(?)[3]) und ich mich mit Helle sättigen. Die Finsternis ist (so) leer(?), die Helle . . . Wann soll der Tote den Glanz der Sonne schauen?«[4]).

Das Folgende ist weggebrochen. Haben wir mit unsrer o. p. 26 geäusserten Vermutung Recht, dann lässt sich *Schamasch*, der Sonnengott, schliesslich erweichen, und geben deshalb

Tafel IX

die Skorpionriesen *Gilgamesch* den Weg frei. Jedenfalls darf er nun durch das Tor ziehn, wobei er, scheint's, dem Wege der Sonne oder gar zunächst der vor ihm dahinziehenden Sonne folgt. 11 Doppelstunden geht er fürbass, ohne dass ihm ein Lichtstrahl leuchtet. Darnach [erblic]kt(?) er den Schatten(?) der Sonne[5]), und nach 12 Doppelstunden, also 24 Stunden, wird es wieder hell, und nun liegt vor ihm ein wunderbarer Park mit »Götterbäumen«, die Edelsteine als Frucht tragen, »Rotsteine«, wie man sie in Aethiopien findet, an Reben hängend, Lasursteine und andere.

Tafel X.

In dem Park aber vermutlich, und zugleich wohl auf dem »Tron« des Meeres, also an dessen Ufer, nämlich an

---

»liegen«. Eine solche Bedeutung würde wegen des folgenden Verses hier sehr passend erscheinen. Es würde sich darum in unserm Verse vielleicht um das Liegen in der Erde handeln. Leider widerstrebt das letzte Wort des Verses einer Erklärung.

1) Oder: »alle Jahre«, nämlich einer bestimmten Zeitperiode?

2) D. h. gewiss, wie auch sonst, im Grabe bezw. im Totenreiche. Statt »gelegen« kann ebenso gut »geschlafen« gesagt werden.

3) Für *li-IP-tu-la* mit MEISSNER *li-it-tu-la* zu lesen?

4) *Gilgamesch* drückt also den Wunsch aus, nach lange währendem Tode wieder aufzustehen.

5) Kaum etwa: kommt er vor der Sonne heraus.

Phöniciens[1]) Küste, wohnt die Göttin *Sidûri*, d. i. das »Mädchen«, auch *Sabîtu*, d. i. »die vom Himmelsberge *Sâbu*«[2]), genannt, [3])die Göttin der Weisheit und Schutzgöttin des Lebens[3]), die mit einer »Hülle«[4]) Verhüllte und mit einer Kleidschnur Umbundene, aller Wahrscheinlichkeit nach die Venus am Westhimmel, der Abendstern[5]). In die Ferne schauend, sieht sie *Gilgamesch* daherkommen, und, offenbar durch sein verwildertes Aussehen erschreckt, verriegelt sie ihr Tor. Er aber erzwingt wohl, anscheinend durch die Drohung ihr Tor zu zertrümmern, den Einlass. Jedenfalls ist nach einer Lücke die Erregung beschwichtigt, und *Sidûri* fragt *Gilgamesch* nach der Ursache seines Kommens und er antwortet ihr darauf in der bereits bekannten Weise (s. o. p. 23). Und daran schliesst er die Bitte, ihm den Weg zu *Utnapischtim*-Xisuthros[6]) zu zeigen; wenn es möglich sei, wolle er über das Meer zu ihm fahren; sonst wolle er durch die Wüste dahinjagen[7]). Aber *Sidûri* antwortet ihm, über das Meer zu fahren, sei unmöglich: »Nicht gab

---

1) S. u. p. 33 ff.

2) S. dazu ebendort.

3) Nach einem anderen Text. S. u. Anm. 5.

4) Die gewiss vor Allem den Kopf verhüllt, also wenigstens auch als Schleier dient.

5) In *Schurpu* Tafel II Z. 167 ff. werden nach einander genannt: *Ischtar* von Erech, *Ischtar* von *Akkad*, *Ischchara* und *Schiduri*, die *Ischtar* oder Göttin der Weisheit und Schutzgottheit des Lebens. Da auch *Ischchara* eine *Ischtar* ist — und zwar eine des Meeres —, und *Ischtar* sonst »das Mädchen« heisst (Sm. 954 Obv. 15 ff.), so dürfte an der Identität der *Siduri*-*Schiduri* mit dieser Göttin kaum zu zweifeln sein. Und da *Gilgamesch* sie im Westen trifft — s. u. p. 33 ff. —, so dürfte sie die Venus-*Ischtar* am Westhimmel sein. Diese erscheint dem Babylonier in der »Aufschüttung des Himmels«, d. i. über dem Himmelsberge *Sâbu* (s. u. p. 33 ff.). Daher wohl ihr Nebenname *S(a)âbîtu*, d. i. »die von *S(a)âbu*«. ZIMMERN glaubt, dass sie in der Sibylle Sambethe fortgelebt hat. S. zuletzt *Keilinschr. u. d. Alte Test.*[3] Index.

6) S. o. p. 24 Anm. 6.

7) Zu Xisuthros hin? Oder nach Hause zurück?

es, *Gilgamesch*, je eine »Uebergangsstelle«[1]), und Keiner, der seit der Vorzeit anlangt, geht über das Meer. Ueber das Meer ist gegangen *Schamasch*[2]), der Gewaltige. Aber wer geht hinüber ausser(?) *Schamasch*? Schwierig ist der Landungsort[3]) und beschwerlich der Weg dahin, und tief sind die Wasser des Todes[4]), die ihm vorgelagert sind. Wo(?), *Gilgamesch*, wirst du über das Meer gehn? Wenn du zu den Wassern des Todes[4]) gelangst, Was wirst du tun?« Aber sofort regt sich auch in ihr das Mitleid und sie weist ihn an den Schiffer des Xisuthros; Den solle er fragen, ob er ihn hinüberfahren wolle.

Das Meissner'sche Fragment

hat in diesem Abenteuer beachtenswerte Varianten. Nachdem *Gilgamesch* dem genannten Fragment zufolge der *Siduri* in der o. p. 21 f. erwähnten Weise erzählt hat, was er nach dem Tode des Freundes getan habe, schliesst er mit den Worten: »Nun, *Sabîtu*[5]), da ich dein Antlitz gesehen[6]), möge ich den Tod, den ich fürchte, nicht sehen.« Offenbar erwartet er von ihr, einer »Schutzgöttin des Lebens«, Leben und Gesundheit oder Gewährung der Unsterblichkeit; oder vertraut er nur darauf, dass sie ihm den Weg zu Xisuthros zeigen werde, bei dem er dann das Leben zu finden hofft? Aber mit fester Bestimmtheit, ebenso wie der Sonnengott, muss sie ihm erwidern: »Gib' es auf(?)[7]), *Gilgamesch*, umherzujagen. (Denn) das Leben, das du suchst, wirst du (doch) nicht finden. Als die Götter den[8]) Menschen schufen, bestimmten sie den Tod für den[8]) Menschen[9]) und

---

1) Wohl eine passierbare Gegend zwischen den beiden Ufern gemeint oder eine Landungsstelle jenseits des Meeres.

2) Der Sonnengott.

3) Eigentlich »die Uebergangsstelle oder -gegend«.

4) S. dazu unten p. 32. 5) S. o. p. 28. 6) Oder: ich . . sehe.

7) S. o. p. 26 Anm. 4. 8) Oder: die.

9) Hiernach kennt der Verfasser des *Gilgamesch*-Epos keine babylonische Sündenfallgeschichte mit dem Tod durch die Sünde!

hielten das Leben in ihren Händen fest. Du, *Gilgamesch*, dein Bauch werd' (dir) gefüllt. Bei Tage und bei Nacht sei fröhlich!(?)[1]) Täglich mache ein Freudenfest. Bei Tag und bei Nacht springe(?)[2]) und hüpfe(?)[2]). Sauber seien deine Kleider, dein Haupt sei rein und mit Wasser mögest du dich waschen! Blick' auf den Kleinen, der dich an der Hand fasst, und das Weib freue sich in [dei]nem Schosse . . . .«

Nach

Tafel X

findet nun *Gilgamesch* den Schiffer des *Utnapischtim*-Xisuthros, genannt *Amēl-Ea*(?)[3]), mit seinem Schiff, am Ufer wohl eines Flusses, wie er grade Etwas, wohl irgend eine Pflanze oder Blume, pflückt[4]). Aus unbekannter Ursache führt *Gilgamesch* den Verlust des Gepflückten herbei und zertrümmert ein beim Schiffer befindliches wichtiges Zubehör des Schiffs, wohl einen Kasten mit Steinen[5]). Darnach die bekannte Frage mit bekannter Antwort[6]) und sodann bittet *Gilgamesch* den Schiffer, ihm den Weg zu Xisuthros zu zeigen.

Das Meissner'sche Fragment

hat an dieser Stelle: »Jene zertrümmerte er in seinem Grimme. Er kehrte zurück[7]) und trat an[8]) ihn heran,

---

1) *chi-ta-at-tu* nach MEISSNER für **chit(d)dāta* mit der Bedeutung von **lū-chit(a)dāta* = »mögest du fröhlich sein«.

2) So ohne Fragezeichen ZIMMERN in *Keilinschr. u. d. Alte Test.*[3] p. 575.

3) Geschrieben *UR*(= *kalbu* »Hund« oder *amēlu* »Mensch« als Sklave Jemandes)-*NIMIN*(= 40 und deshalb = *Ea*, dem Gott des Wasserbereichs, dessen Zahl 40 ist). Zu seinem anderen Namen *Sursu*(?) s. u. p. 31.

4) Die wohl zur Bezwingung des Meeres dient. S. dazu unten. Dass es wirklich eine Pflanze oder Blume ist, welche der Schiffer pflückt, scheint die Odysseus-Elpenor-Sage zu bestätigen.

5) Ballast? Zum Loten? Jedenfalls für die Schifffahrt nötig. S. unten.

6) S. o. p. 22 f. 7) Woher?

8) *ili*. Doch gewiss nicht: gegen. S. o. p. 7 Anm. 4.

Sursu[1]), den Herold(?)[1]), erblickt sein Auge. Da spricht *Sursu*, der Herold(?), zu *Gilgamesch*: »Was[2]) ist dein Name? Sag' mir (Das)! Ich bin *Sursu*, der Herold(?) des *Utanaischtim*[3]), des Fernen.« *Gilgamesch* sagt zu *Sursu*, dem Herold(?): »*Gilgamesch* ist mein Name, der ich von . . . von(?) *Ēanna*(?)[4]) hergekommen bin, der ich Berge . . ., ferne Wege, den Pfad(?)[5]) der Sonne. Nun, *Sursu*, der Herold(?), (da) ich dein Antlitz gesehen[6]), zeige mir hin zu[7]) *Utanaischtim*[3]), dem Fernen.«

---

1) *Sursu*, kaum oder schwerlich *Sursuna*, bezeichnet hier als Name den Schiffer des *Utnapischtim*, und *nab(p)u*, schwerlich *BU*, ihn in seinem Verhältnis zu Xisuthros, also anscheinend als „Schiffer". Allenfalls käme an sich noch in Betracht, dass in *sursunab(p)u* nur ein Wort für „Schiffer" steckt. Wie sich die erstere Annahme mit dem Namen *Amēl-Ea*(?) für den Schiffer vereinigen lässt, bleibt leider vorerst unklar Für »Schiffer« ist sonst nur das Wort *malachu* bekannt. *BU* könnte zur Not den Schiffer als den *nāsich* (*tarkulli*) d. i. den »Herausreisser (des Schiffspfahls, vielleicht des Masts)« bezeichnen (*Western Asia Inscriptions* III 68, 5 f.). Ein sonst bekanntes *nābu*, = *nab* = »Fluss«, »Meer«, *Bēl*, und = »Herr« scheint hier deplaziert. Nun kann statt *nabu* oder *napu* auch *nabū* gelesen werden, und dies bedeutet »Verkünder, Herold« eines Gottes. Also der Schiffer etwa ein Herold des Xisuthros? Mit höchster Wahrscheinlichkeit: ja. Denn nicht nur wird sich zeigen, dass er dem Planeten Merkur, dem Stern des Gottes *Nabū*, und Dessen Gestirn, wohl dem »Boot«, entsprechen kann (s. unten), sondern auch, dass ihm in der Moses-Sage der Seher Bileam, in der Jakob-Sage der mit Seherblick begabte Joseph entspricht, und in der Odysseus-Elpenor- wie in der Odysseus-Eumäus-Sage der dem babylonischen *Nabū* entsprechende Gott Hermes. Was MEISSNER p. 6 l. c. zu einem *Sursunabu* bemerkt, ist sehr bedenklich und wird durch p. 13 Anm. von ihm selbst widerlegt. 2) Wörtlich: Wer?

3) Für *Utanapischtim*. Zum Schwund des *p* ist daran zu erinnern, dass das Zeichen für *pi* auch *wi(e)* und ähnlich gesprochen ward.

4) Falls hier *BIT-an-ni* zu lesen, der Tempel *Ēanna* von Erech gemeint? Oder ist an *bitānu* = »Palast« = hebr. *bitān* zu denken? Oder an den Berg *Ēanna* im Osten (s. o. p. 13)?

5) Oder: hinter — her? So, falls *wa[-ar-k]a* gelesen werden dürfte. MEISSNER bietet *PI-ssi*(?), ebenso PINCHES. Gesetzt aber, es wäre wirklich *wa-ssi* zu lesen, so könnte *urcham rēgētam wa-ssi Schamschi* doch nimmer heissen: »ferne Wege gen Aufgang der Sonne«, wie MEISSNER übersetzt.

6) S. o. p. 29 Anm. 6.

7) Zu dieser Bedeutung von *kullimanni* s. o. p. 6 Anm. 2.

Tafel X.

Wider Erwarten ist der Schiffer anscheinend sofort bereit, *Gilgamesch* zu Xisuthros hinüberzufahren. Doch muss der Held vorher, anscheinend, um für das von ihm Vernichtete und Zertrümmerte einen Ersatz zu liefern, zu einem Walde hinabgehn und eine Stange, wenn nicht 120[1]) Stangen von 60 oder 70 Ellen Länge abhauen. Nachdem Das geschehn, fahren die Beiden ab und durchmessen in glatter, windschneller Fahrt einen Weg von wohl 45 Tagen[2]) in weniger als drei Tagen, über das mittelländische Meer hin nach dem fernen Westen[3]).

Nun aber, d. h. am dritten Tage nach der Abfahrt, kommen sie zu den Wassern des Todes, die nach p. 29 o. der Landungsstelle, ihrem Ziele, vorgelagert sind, wohl sicher dem Okeanos jenseits der Strasse von Gibraltar[4]); und jetzt wird die Fahrt gefährlich, was ja von der *Siduri* vorausgesagt worden war. Leider bereitet die davon handelnde defekte Textstelle dem Verständnis manche Schwierigkeit. *Gilgamesch* muss zur Schiffsstange greifen, vielleicht um ein Scheitern des Schiffs an der Küste zu verhindern[5]); aber es ist nicht festzustellen, ob der Schiffer ihm 120 mal den Befehl dazu gibt, bis *Gilgamesch* vielleicht 120 Schiffsstangen zertrümmert sind[6]), oder ob dieser Befehl an 120 Tagen erteilt werden muss, weil

---

1) S. weiter unten auf dieser Seite.

2) Der Text bietet: »einen Weg von einem Monat-« oder möglicherweise — mit ZIMMERN — »einem Neulicht und einem oder dem 15. Tage«, nach ZIMMERN vielleicht »einem Vollmondstage«. In dem einen Falle erforderte die Fahrt unter gewöhnlichen Verhältnissen grade und genau 45 Tage, im anderen Falle mit ZIMMERN eine Zeit, in der man ein Neulicht und einen Vollmond erlebt, also etwa einen halben Monat bis etwa einen Monat.

3) S. u. p. 33 ff.

4) S. u. p. 33 ff.

5) Wie mir mein Schüler Herr cand. theol. MESSEL zur Erwägung anheimgab.

9) So viele hätte er darnach abhauen müssen. S. oben auf dieser Seite.

sie sich so lange[1]) abmühen müssen. Schliesslich geht wohl die letzte oder die Schiffsstange entzwei, und nun steigt, so scheint es, die Gefahr auf's höchste. Da löst *Gilgamesch* den Gürtel und macht sich mit den Händen am Mast zu schaffen. Mag sein, dass er das Segel aufspannen will — aber Was sollte Das in der gegenströmenden Wasserflut helfen? Wahrscheinlicher darf man es nennen, dass er den Mast erfasst oder heraushebt, um sich, falls das Schiff zerschellen oder sinken sollte, darauf zu retten[2]). In dieser Verfassung sieht ihn Xisuthros von ferne von seinem Gestade aus, und wundert sich über die Zertrümmerung des von *Gilgamesch* Zertrümmerten und über den unbekannten Ankömmling. Nach einer Lücke sind die Beiden am Ufer oder gelandet, bei dem unsterblichen Xisuthros »an der Mündung der Ströme« im äussersten Westen, jenseits der Strasse von Gibraltar[3]). Ob Xisuthros oder sonst Wer hat

1) Dies müsste angenommen werden, wenn etwa in Col. IV Z. 2 *um* + *mesch* + *te* = **ūma* + *ischtēn* = »einen Tag« wäre.

2) Vgl., was Odysseus im Angesicht des Phäaken-Landes an gleicher Stelle der Sage tut.

3) Die bis heute herrschende, früher auch von mir vertretene Meinung ist, dass die »Mündung der Ströme«, das Reiseziel *Gilgamesch*'s, im Südosten, d. h. von Erech aus gesehen, zu suchen ist. Sie beruht im letzten Grunde klärlich nur auf dem Umstande, dass sich südöstlich von Erech die Mündung der zwei Ströme Euphrat und Tigris befindet. Dass aber die nicht gemeint sein kann, ist wohl schliesslich Jedem klar: Wie man von Erech in Südbabylonien nach der nahen und bekannten Euphrat- und Tigris-Mündung wandernd und fahrend eine grosse Wüste, ein gewaltiges Bergtor, ein gewaltiges Meer und wild erregte »Wasser des Todes« passieren konnte, wird Niemand erklären können. Drum verlegte man denn, ich mit, die »Mündung der Ströme« mit dem Wohnsitz des Xisuthros weiter nach Südosten hin, ja — so ich, wenn auch nicht ohne Bedenken — bis nach Indien! Aber dann hätte sie ja keine Beziehung mehr zur Euphrat- und Tigris-Mündung, die doch allein an ihrer Lokalisierung im Südosten schuld gewesen ist. Also hat diese gar keine Berechtigung, und gewiss hätte man nicht mit solcher Hartnäckigkeit an ihr festgehalten, wenn man nicht durch die bekannte Verknüpfung der *Gilgamesch*-Sage mit der Alexander-Sage dazu veranlasst worden wäre, wie hypnotisiert nach dem Osten zu starren. Hätte man deren Reflex im Talmud beachtet, so wäre man vielleicht eher weise

eingreifen müssen, ob es zum Sprung in's Meer gekommen

---

geworden. Denn nach ihm versperren die finsteren Berge Alexander den Weg nach Afrika! S. MEISSNER, *Alexander und Gilgamos* p. 14.

Wo wohnt denn nun Xisuthros und wo trifft ihn der Held von Erech?

Wie *Gilgamesch* sich auf den Weg durch das Bergtor macht, hat er irgendwie mit dem Weg der Sonne zu tun (Tafel IX Col. IV Z. 46). Am wahrscheinlichsten dürfte es sein, dass er ihm folgt, also nach Westen zieht. Wie er ferner an's Meer kommt, zur Göttin *Siduri*, da sagt sie zu ihm (siehe o. p. 28 f.), er könne nicht über's Meer fahren. Das könne nur der Sonnengott, und nur Der sei bisher über das Meer gegangen. Alles Andere würde ferner liegen, wie dass *Gilgamesch* das Meer in gleicher Richtung wie die Sonne, also westwärts überfahren will. Somit ist es, da Nichts dagegen spricht, vor der Hand das Wahrscheinlichste, dass *Gilgamesch*'s grosse Reise, statt nach Osten, nach Westen geht. Wie MEISSNER, l. s. c. (s. o. p. 1) p. 7, annehmen kann, dass das von ihm veröffentlichte Fragment das Entgegengesetzte zeige, ist mir nicht ganz verständlich. Selbst, wenn dort seiner Vermutung gemäss in Col. IV Z. 11 *wa-ssi Schamschi* d. i. »Aufgang der Sonne« stände, könnte sich Dies doch grade so gut auf *Gilgamesch*'s früheren Ostzug, wie auf seine spätere Westreise beziehen, und wenn doch auf diese, auf den Ausgangspunkt der Reise. Uebrigens wäre mir, wie auch immer zu erklären wäre, die grammatische Funktion von *wassi Schamschi* ein unergründliches Rätsel. Aber die Lesung ist ja nicht nur nach MEISSNER, sondern auch nach PINCHES a. o. p. 1 angef. Orte unsicher und es kann ebensogut mit p. 31 o. etwa in der Zeile stehn, dass *Gilgamesch* der Sonne nach, d. h. westwärts gezogen ist.

Also *Gilgamesch* zieht vermutlich westwärts, und passiert dabei 1. eine Wüste, 2. ein Bergtor, 3. sofort darnach einen Wundergarten am Meere, 4. ein gewaltiges Meer, 5. die Wasser des Todes, um endlich zur »Mündung der Ströme« zu gelangen. Ist unsre Ansicht über die Richtung der *Gilgamesch*-Wanderung und -Fahrt richtig, dann kann nicht der geringste Zweifel darüber bestehen, wo all' Dies zu suchen ist: Dann ist die Wüste die Wüste der Babylonier, nämlich die syrisch-arabische, westlich von Babylonien; das Gebirge mit dem Bergtor das Libanon-Antilibanon-System, westlich davon, im *Amurru*-Lande; die Küste mit dem Wundergarten, die sofort nach Passierung des Bergtors erreicht wird, die phönicische mit ihrer schmalen Küstenebene, westlich vom Libanon; das grosse Meer das Mittelmeer, westlich von Phönizien; und dann sind die stürmischen und tiefen Wasser des Todes »das Meer des Todes« (oder »das tote Meer«) der Midrasch-Literatur*), nämlich der tiefe Okeanos, der *ὠκεανὸς βαθύῤῥοος*, jen-

*) Schemoth rabba Kap. 15 (und Absatz 1 Abschnitt Chajje Sara des jüngeren Thanchuma). Auf diese Stellen hat mich mein Schüler Herr stud. BASSAN aufmerksam gemacht.

ist, wissen wir nicht. Jedenfalls ist das Schiff nicht zertrümmert worden[1]).

---

seits und westlich von der Strasse von Gibraltar; und das Seligenland an der Mündung der Ströme, der Wohnsitz des vergöttlichten und unsterblichen Xisuthros, liegt dann im äussersten Westen der Erde, also dort, oder ungefähr dort, wo die elysische Ebene und die seligen Inseln der Alten liegen. Die syrische, die israelitische und die griechische *Gilgamesch*-Sage liefern für alle diese Annahmen eine vollkommene Bestätigung. Uebrigens zieht auch Alexander der Grosse nach dem Talmud als *Gilgamesch* durch das finstere Gebirge nach dem Westen, nämlich nach Afrika. S. o. p. 34.

Wir müssen zunächst noch ein Wort über das Gebirge mit dem finsteren Bergtor sagen. Damit soll also das Libanon- und Antilibanon-System im *Amurru*-Lande gemeint sein, das »dunkle Gebirge« der Babylonier, hinter dem die Sonne untergeht. Die Babylonier lassen nun den Neumond, der in gleicher Gegend im Westen wieder aufleuchtet, in den »Höhn des Himmels« (Gegensatz Fundament des Himmels) wiedererscheinen, suchen also die wirkliche höchste Stelle des Himmels, im bewussten Widerspruch mit dem Augenschein, im Westen, in der Gegend des Westhimmels (vgl. *Keilinschr. Bibl.* VI p. 347 ff. und p. 577), also nach allen Analogien über diesem.

Im Westen, wenigstens auch im Westen, befindet sich nun der *schupuk schamē*, die von dem Länderherren *Bēl* gemachte »Aufschüttung, Werft des Himmels«, auf die Niemand hinaufsteigen kann, jedenfalls eine bergartige Erhöhung (p. 468 von *Keilinschr. Bibl.* VI). In *Western Asia Inscriptions* II 48, 45 ff. werden hinter einander erwähnt »die Aufschüttung des Himmels«, »die Höhen, das Höchste des Himmels« und »das Innere des Himmels«, also das »Höchste des Himmels« zwischen dessen Inneren und dessen Aufschüttung. Darnach könnte das Erstere, das sich nach dem o. Bemerkten im Westen befindet, über der Aufschüttung, also auch diese im Westen gesucht werden. Nach *Zeitschr. f. Assyr.* VI p. 243, p. 30 gibt es nun eine kosmische Mauer am Himmel oder — und das ist wahrscheinlicher — auf der Erde, und die »Höhn des Himmels« werden auch als »Horn, Spitze der Mauer« bezeichnet oder ist es einerlei, ob der Mond in den Höhn des Himmels oder auf dem »Horn, der Spitze der Mauer« steht (s. *Keilinschr. Bibl.* VI p. 349). Darnach scheint man sich im Westen zu denken eine Mauer bezw. ein Gebirge mit einem Horn, d. i. einer steilen Spitze darauf, das den Himmel an seiner höchsten Stelle berührt, ihn also — trägt. Da nun hierzu noch hinzukommt, dass, wie *Sin*, der Mondgott, in den Höhn des Himmels wieder erscheint, so der Morgen- und Abendstern in der »Aufschüttung des Himmels« aufleuchten kann, also wohl als Abendstern, so scheint es mir nicht mehr zweifelhaft, dass das von *Gilgamesch* erreichte Westgebirge, durch welches die am Horizont verschwindende Sonne hin-

Ehe nun *Gilgamesch* den Xisuthros sieht, klärt der Schiffer Diesen über den Fremdling auf, die Worte der

---

durchgeht, mit der »Aufschüttung des Himmels« ganz oder zum Teil identisch ist, und dass es ein »Himmelsberg« ist, der den Himmel trägt. Fraglos wird Dies auch gemacht durch die Josua-Sage, die Odysseus-Sage und die Herakles-Sage (s. unten und Band II). Darnach ist nun auch sicher zu verstehen, dass gerade die Skorpionriesen beim Westberg zur »Aufschüttung des Himmels« in Beziehung stehn. Oben p. 25. Pater KUGLER (Separatabdruck aus den *Stimmen aus Maria-Laach* 1904, 4. u. 5. Heft p. 14 ff. und p. 32 f.) sucht allerdings nachzuweisen, dass unter der »Aufschüttung des Himmels« die Milchstrasse zu verstehen sei. Ich fürchte aber, dass der treffliche Astronom in seine nichtastronomischen Texte zum Beweise Dessen etwas zu Viel hineingelesen hat. Was sonst neuerdings über die »Aufschüttung des Himmels« vermutet worden ist, müssen wir hier ignorieren.

Bēl, der Länderherr, hat die »Aufschüttung des Himmels«, im Westen, gemacht (s. o. p. 35), der *Sābu* ist der heilige Berg *Bēl*'s, und »eine von *Sā(a)b(u)*«, die *Siduri*, wohnt beim Westgebirge. Also dürfte mit *Sābu* sei es das ganze Westgebirge, sei es dessen vermeintliche, und vielleicht zugleich wirkliche, höchste Erhebung gemeint sein. Zu *Bēl* und dem Berge im Libanon-Antilibanon-System bezw. diesem selbst mag man auch noch beachten, dass ein Ideogramm für *Bēl*, das ihn als den »grossen Berg« bezeichnet, in spätbabylonischer Zeit *'-w-r* gelesen ward. Denn CLAY's Vermutung, dass dies ein älteres *Amurru*, einen Namen für einen »Herrn des Bergs« repräsentiert, liegt mehr als nahe. S. *Babylonian Expedition* herausgegeben von HILPRECHT (und CLAY) A Vol. X p. 7 f. Nun gibt es aber nach einer assyrischen und einer ägyptischen Inschrift (s. *Keilinschr. Bibl.* VI p. 578) einen beachtenswerten Berg *Sawu-Schaw(u)* im Libanon-System, der aus dem Libanon »hervorstösst«, und *Sābu* kann sehr wohl dasselbe Wort repräsentieren wie ein *Sawu* (etwa ein ursprüngliches aramäisches *Σab-* oder *Schab-* und späteres *Sav-* oder *Schav-*; beachte aber auch assyr. *Sib'u* = hebr. *S-w-'*). Also dürfte *Sābu* — falls aramäischen Ursprungs, für aramäisches *Σāb-ā*, mit der Bedeutung »Altmann« — der Name des eigentlichen Himmelsbergs sein und das Mädchen *Siduri* vom Himmelsberge stammen. Dies wird übrigens auch durch die Odysseus-Eumäus- und die Herakles-Sage bestätigt (s. Band II). Vgl. auch die Moses- und die Jakob-Sage.

Dann wäre *Māschu* wohl ein Name für das ganze Doppelsystem des Libanon und Antilibanon. Ob darin assyr. *māschu* = »Zwilling(e)« zu suchen ist, muss sehr zweifelhaft erscheinen. Man kann auch an hebr. *Masch* (Genesis 10, 23) denken.

Schliesslich noch ein paar Worte über die Mündung der Ströme, an der Xisuthros wohnt. Deren Lokal lässt sich aus dem *Gilgamesch*-Epos, und wohl überhaupt nicht genau erschliessen. Es ist durchaus unwahr-

Klage wiederholend, welche Dieser an ihn gerichtet hatte, und unmittelbar darauf hören wir *Gilgamesch*, der seine

---

scheinlich, dass die Babylonier irgendwie genaue Vorstellungen vom Westen der Erde hatten. Im äussersten Westen, dort, wo das für die Babylonier gewiss nur noch schattenhafte westliche Mittelmeer zu Ende ist und wo der grenzenlose Ocean sich in sein schauriges Geheimnis hüllt; wo Menschen nicht mehr wohnen, wo der Himmel an die Erde stösst, dort dachte man sich den seligen und unsterblichen Xisuthros; dort, wo vermutlich *Adapa*-Xisuthros, d. i. eben Dieser, einmal die von der Erde verschwundenen Götter *Tammūz* und *(Nin)gischzida* traf, als er die ihm zum ersten Male winkende Unsterblichkeit verscherzte. Mehr wissen zu wollen hiesse vermutlich nach Dingen forschen, die niemals im Glauben vorhanden waren. Die Israeliten und Griechen haben dieses ferne Seligenland oder diesen Wohnsitz einer vergöttlichten Familie unter Anderem auch in *Tarschisch*-Tartessus in Spanien, aber auch südlich oder südwestlich von der Strasse von Gibraltar lokalisiert, wobei freilich immer fraglich bleibt, ob *Tarschisch* im alten Testament wirklich nur das kleine Ländchen Tartessus, und nicht vielmehr allgemeiner und umfassender das ganze ferne Westland bezeichnet. — Ob mit der »Mündung der Ströme« — oder etwa den Strommündungen? — ursprünglich eine ganz bestimmte reale, wenn auch halbmythische Mündung gemeint war — z. B. etwa die des Guadiana und die des Guadalquivir, so dass Andalusiens fruchtbare Ebene das babylonische Seligenland wäre —, oder ob etwa nach dem Vorbilde der einstigen Mündung der zwei babylonischen Ströme, der des Euphrat und des Tigris, in deren Nähe *Ea*, der Freund des Xisuthros, seine Kultstätte hatte, und Dieser selbst vor der Sintflut wohnte, eine zweite rein mythische im äussersten Westen erdichtet ward, bleibt durchaus ungewiss.

Man kann fragen, ob der Wohnsitz des Xisuthros erst durch ihn zum Seligenland wurde, oder schon, ehe er dahin entrückt ward, eine ähnliche Bedeutung hatte. Leider lässt sich diese Frage, die uns auch wegen der griechischen *Gilgamesch*-Sagen und der griechischen Kosmologie interessiert, noch nicht beantworten.

Mit den obigen Ausführungen, die z. T. schon früher von mir Angedeutetes wiederholen, glaube ich die Frage nach Richtung, Lokal und Ziel der Wanderung und Fahrt *Gilgamesch*'s erledigt zu haben. Das bestreitet KUGLER a. o. p. 36 angeführten Orte. Er leugnet nicht nur, dass *Gilgamesch*'s Reise westwärts geht, sondern sogar, dass sie ihn über Land und Meer der Erde führt. Nach ihm zieht und fährt *Gilgamesch* nach dem Tode seines Freundes vielmehr ostwärts, und ist nur der Himmel der Schauplatz des Epos. Aber seine Gründe hierfür sind wenig überzeugend und die Gründe dagegen erdrückend. Die Schauplätze des Epos sind u. A. die Stadt Erech, die Steppe, ein Land mit einem Könige elamitischen Namens, der Euphrat-Fluss, mehrere

Ungeduld nicht mehr bemeistern kann, zu Xisuthros sprechen: »[Nu]n will ich hin und *Utnapischtim*, zu dem er redet, sehen. Hab' [ich nicht?] aufgesucht[1]), bin ich [nicht?] gegangen durch alle die Länder? Hab' ich [nicht?] über-

---

Gebirge oder Berge. Dass diese auch am Himmel gedacht wären, davon ist uns Nichts bekannt, auch nicht etwa, dass man sich den Euphrat an den Himmel versetzt dachte, wie etliche phantasiebegabte Assyriologen behaupten. *Gilgamesch* ist ferner der Erbauer der Mauer von Erech, hat einen mit einem Gottesnamen zusammengesetzten Namen, ist also doch wohl im irdischen Erech zu Hause. Nun aber baut er im Epos an eben dieser Mauer. Also spielt das Epos fraglos auf der Erde. Für *Gilgamesch* wird endlich bei Zitierung seines Freundes »das Loch der Erde« geöffnet und der Gott *Schamasch* ruft *Eabani* aus dem Himmel zu. Also ist die Erde der Standpunkt des Königs und seines Freundes. U. s. w. Ich denke, das genügt. Ich würde auf die unhaltbare Theorie KUGLER's nicht weiter eingegangen sein, wenn er sich nicht auf einem ihm näher liegenden Gebiete, durch famose Arbeiten über die babylonische Astronomie, rühmlichst ausgezeichnet und allen Anspruch darauf erworben hätte, ernst genommen zu werden. Im übrigen spielen die zahllosen Reflexe des Epos im Orient und im Occident sämtlich gut bürgerlich auf der Erde.

Was nun aber KUGLER's Gründe für eine westöstliche Richtung von *Gilgamesch's* Wanderung und Fahrt betrifft, so hebt er ja mit Recht hervor, dass die Sonne im Jahre von West nach Ost durch den Tierkreis zieht; und handelte es sich, mit ihm, im Epos nur um eine solche Reise, dann dürfte natürlich nicht an eine Westfahrt gedacht werden, aber auch nicht einmal an eine Ostfahrt, sondern nur an eine Wanderung und Fahrt im Kreise oder doch Bogen in einer Richtung, welche derjenigen der täglichen Bewegung der Sonne entgegengesetzt ist. Indes *Gilgamesch* bleibt im Epos nun einmal auf der Erde, und trotzdem daher, dass seine Taten und Leiden im wesentlichen auf die Erlebnisse der Sonne im Laufe ihrer Jahresreise durch den Tierkreis zurückgehn, braucht doch deren Richtung nicht auch die der Wanderungen des Königs *Gilgamesch* auf der Erde zu sein. Dass diese sich aus einer Kombination des Tageslaufs der Sonne mit deren Jahreslauf ungezwungen erklärt, darüber unten. Und, Das mag auch noch hinzugefügt werden, die syrischen, die israelitischen und die griechischen *Gilgamesch*-Sagen bestätigen durchaus, dass *Gilgamesch* in der Tat nach Westen, und zwar auf der Erde nach Westen zieht.

1) (Zu p. 35.) Vgl. u. die Jonas-, die Jesus- und in Band II die Odysseus-, die Jason-Sage u. s. w.

1) *[a]schur*. Zu *sachāru* s. o. p. 26. Mit *sachāru* = »sich wenden« wüsste ich nichts Rechtes anzufangen.

schritten schwierige Berge? Bin ich [nicht?] gegangen über alle die Meere? [Und] (doch) sättigte sich mit [. .] ., mit Gutem mein Antlitz nicht. [Ich .] . . te mich selbst[1]) mit Drangsal[2]), ich füllte mein (eigenes) Fleisch mit Weh. [Zum Ha]use(?)[3]) der *Sâbît*[4]) gelangte ich nicht und (schon) war meine Kleidung alle geworden. [. .], die Eule(?), den Geier(?), den Löwen, den Panther, den »Heuler«, den Hirsch, den Steinbock, Tiere . . . . [. .], ihr [Fleisch][5]) esse ich, ihre Felle ziehe ich [ab?[6]) . .] . . . .« Hierauf antwortet Xisuthros in einer Reihe unergänzbarer Zeilenfragmente, darnach folgt eine Lücke. Und dann hört *Gilgamesch* am Schluss der Tafel die Antwort auf die Frage, die ihn zu Xisuthros geführt hat, aber keine günstige; das alte Lied, dass der Mensch nun einmal sterben müsse: . . . . Wenn der Mensch in's Totenreich hinabgekommen sei, »dann versam[meln sich?] die *Anunnaki*[7]), die grossen Götter, se[tzt] mit ihnen *Mammetu*[8]), die das Schicksal schafft, die Schicksale [fest], »legen« sie Tod und[9]) Leben »hin«[10]); (aber) des Todes Tage[11]) werden nicht kundgetan.« So klingen die Worte herber Wahrheit doch anscheinend tröstlich aus. Denn der letzte

---

1) *rämâni*, wohl eigentlich »meinen Leib«; denn IM, = *rämânu*, auch = *zumru* = »Leib«.

2) Oder »Abhetzung« oder »Dahineilen«?

3) Statt *[bi]-it* = »Hause« vielleicht *[li]-it* = »Beine« zu lesen. »Zu den Beinen« Jemandes = »zu Jemandem«. S. o. p. 23.

4) S. o. p. 28 und 36.

5) Diese sehr nahe liegende Ergänzung in *Keilinschr. Bibl.* bestätigt durch das MEISSNER'sche Fragment Col. I, 2. Darnach gehören also auch Hirsche und Steinböcke vielleicht zu den nicht als essbar betrachteten Tieren.

6) Diese Felle gebraucht er zu seiner Kleidung. Denn bei seiner Ankunft bei Xisuthros ist er mit Fellen bekleidet. S. u. Tafel XI.

7) In der Unterwelt. Wohl als Totenrichter.

8) Gemahlin des *Nêrigal*, des Herrn über das Totenreich. S. BÖLLENRÜCHER, *Gebete* p. 20 f.

9) Bezw.: oder?

10) Was heisst Das? Legen sie Urkunden darüber hin??

11) D. i. Zeit, also Dauer.

Satz scheint zu lehren, dass es auch für den Tod, wie für das Leben, eine bestimmte Dauer, also auch ein Ende gibt, dass er nicht ewig währt.

Tafel XI.

Gilgamesch muss also, da auch er, wenigstens z. T., ein Mensch ist, sterben und verderben. Aber Xisuthros war doch auch einmal Mensch und lebt jetzt gleichwohl als ein Unsterblicher in der Götterversammlung im Elysium. Wie kam denn Das? Die Frage muss sich ihm auf die Lippen drängen, und er fragt Xisuthros darnach. Und als Antwort darauf erzählt ihm Dieser die erschütternde Geschichte von der grossen Flut, nach der er zu seinem weltfernen Gestade zu den Göttern hin als Einer von ihnen entrückt worden sei:

Zu *Schurippak*-*Schuruppak*[1]) am Euphrat war's, der uralten Stadt, dort beschlossen die Götter, von *Bēl* beraten, eine Flut zu erregen. *Ea* jedoch, der Gott des Wasserbereichs, der Freund des Xisuthros, verrät Diesem, gegen die Verabredung, das Geheimnis; allerdings, darin ein Vorgänger von Midas' Barbier, nicht direkt an Xisuthros; sondern er raunt es Xisuthros' Rohrhause, und zwar dessen Wand zu, die dann das Geheimnis an den — nach der später vorgebrachten Ausrede *Ea*'s — hinter der Wand schlafenden Günstling weitergibt: »Rohrhaus! Rohrhaus! Wand! Wand! Höre, du Rohrhaus, und vergiss nicht[2]),

---

1) Da der *Atrachasīs*, genannt *Adapa*, aus *Eridu* mit höchster Wahrscheinlichkeit Derselbe ist, wie der *Atrachasis*-Xisuthros aus *Schurippak* — Beide sind Freunde *Ea*'s und Beide leben zu Zeiten grosser Strafgerichte (und in den alttestamentlichen Sagen wird kein Unterschied zwischen ihnen gemacht) — so dürften sich *Eridu* und *Schurippak* wenigstens zum Teil decken. *Eridu* lag in der Nähe der einstigen Mündung des Euphrat und des Tigris.

2) Eig.: erinnere dich, behalte im Gedächtnis. Möglich wäre wohl auch die alte Uebersetzung: verstehe. Die Wand soll sich das Gehörte genau merken, um es genau weitergeben zu können.

du Wand!« Damit wird die Mitteilung an die Wand eröffnet; und die folgenden Worte haben wir uns somit als zunächst an diese gerichtet zu denken. »Du Mensch aus *Schurippak*, Sohn des *Upar-Tutu*! Zimm're(?)[1]) ein Haus, bau' ein Schiff! Lass den Reichtum fahren, suche das Leben! Hasse den [B]esitz und erhalte das Leben. [B]ring' Lebewesen aller Art in das Schiff hinauf . . . . . .« Xisuthros erhält und versteht den Befehl, fürchtet aber, dass man ihn nach dem Zweck des Schiffs fragen werde, und bittet drum *Ea*, ihm zu sagen, was er dann antworten solle. Die Frager solle er, sagt *Ea*, durch die — wahre — Lüge beruhigen, dass er, weil *Bêl* — der Herr der Länder — einen Hass gegen ihn gefasst habe[2]), nicht mehr in ihrer Stadt wohnen und die Erde *Bêl*'s meiden wolle, um zum Süsswassermeer zu *Ea* hinabzufahren. Dann werde sich ein reichlicher Segen von Vögeln und Fischen und Feldfrüchten über sie ergiessen.

Das Schiff wird gebaut, mit sechs Dächern, sieben Aussenwänden[3]) und neun Innenwänden[4]). Eine Schiffsstange wird beschafft; drei oder sechs Saren[5]) Erdpech werden in einen Schmelzofen[6]) geschüttet, drei Saren[5])

---

1) Bestätigt vielleicht durch *Codex Ḫammurabi* § 235, in dem *naq(g)āru* (von einem Schiff) Etwas wie »zurechtzimmern« heissen könnte.

2) An und für sich auch möglich: ihn verflucht habe. Die alttestamentliche Legende spricht für die erste Deutung.

3) Vgl. die sieben Mauern der Unterwelt, von Erech und von Ekbatana, die sieben einander umschliessenden Zimmer, in welche der Tron der Königin von Saba hineingestellt wird, wie sie zu Salomo reist, u. A.

4) Ueber die Maasse der Arche lässt uns das *Gilgamesch*-Epos, jedenfalls, soweit uns erhalten, in Ungewissheit. Nach einem Text, dessen Bedeutung JOHNS erkannte, war das »Schiffshaus« wohl 390 Ellen lang und 150 Ellen breit, und ruhte wohl auf einem Schwimmkörper von 660 Ellen Länge und 410 grossen *suklum*-Ellen Breite. Worauf eine für das Schiff genannte Höhe von 788 grossen *suklum*-Ellen sich bezieht, ist unverständlich. S. *Keilinschr. Bibl.* VI p. 487.

5) Ein Maass.

6) Siehe (auch mit ZIMMERN) *Cuneiform Texts* XVII, 4, 5 und beachte dazu assyr. *kūru*.

Asphalt hinein[geworfen?], dazu drei Saren[1]) Oel herbeigeschafft, von denen der Schiffer zweie birgt[2]). Ein Fest wird gefeiert wie ein Neujahrsfest, und dann ist das Schiff fertig, und Xisuthros lädt darauf all' sein Gold und Silber, alle Lebewesen, die ihm gehören, seine ganze Familie, dazu auch Tiere des Feldes[3]) und »Handwerksmeister«[4]). Zuletzt geht er selbst eines Abends an Bord des Schiffs[5]), übergibt dies seinem Schiffer, und am nächsten Tage bricht das Verderben herein, nach

Berosus l. c.

gewiss nicht lange vor Mitte des Monats Daisios, d. i. etwa unsers Mai.

---

1) Ein Maass.

2) Wozu, ist zweifelhaft.

3) Die von Xisuthros mitgenommenen Tiere sind nach dem o. p. 41 in Anm. 4 erwähnten von JOHNS gedeuteten Text und nach einem von mir dazu gestellten Paralleltext: Kamele, Dromedare, Pferde, Maultiere, GIR-NUNA-Esel, Esel, Eselinnen, Stuten, Rinder, (Wild)rinder, ..., weisse(?) (Wild)rinder, Schafe, weisse(?) Schafe, NIM-Schafe, Ziegen, ZU-Zicklein, kleine Zicklein, Zicklein oder Lämmer, Hirsche, Gazellen, Wildesel, Hasen, Gazellenjunge, eine Reihe von Vögeln, darunter die an letzter Stelle genannten Tauben, Schwalben und Raben, also von den Vierfüsslern nur Grasfresser (*Keilinschr. Bibl.* VI p. 491). Das *Gilgamesch*-Epos sagt Nichts über die Gattungen der Archentiere. Aber eine andere Version der Sintfluterzählung kennt als Archengenossen des Xisuthros von Tieren auch nur solche, die »Kräuter« fressen (*Keilinschr. Bibl.* VI p. 254 f.).

4) Dazu gehören Alle, die eine »Kunst« ausüben, z. B. auch Sänger, nicht zu ihnen eigentlich nur Ackerbauer, Hirten und Sklaven. Möglich, dass nur die Handwerksmeister gemeint sind, die beim Bau des Schiffs mitgewirkt haben. — Im Assyr. *marē ummāni* d. i. »Söhne von Handwerksmeistern«, was an sich auch »Söhne des Volks« heissen könnte. Das ist vielleicht für die Moses-Sage von Belang.

5) Vermutlich verweilt er, um das aussen tobende Unwetter nicht zu hören und der grösseren Sicherheit wegen im innersten Teil des Schiffs, so dass er durch 9 + 7 = 16 Wände von der Aussenwelt abgetrennt wäre. S. dazu u. die Jonas- und auch die Jesus-Sage.

Tafel XI.

Ein gewaltiges Unwetter erhebt sich. Aber nicht nur der Wettergott *Adad* entfaltet seine furchtbaren Kräfte, sondern auch andere Götter wirken mit, so auch *Marduk* und sein Bote *Nabû*, von denen es heisst, dass sie dabei vorangehn. Ein Südsturm treibt das Wasser in's Land hinein und das Schiff nach dem Norden, und alle Menschen auf der Erde finden den Tod in den Fluten. Selbst den Göttern wird angst und bange, so sehr, dass sie sich zum Himmel des Himmelsherrn[1]) emporflüchten, wo sie den Untergang des Menschengeschlechts beweinen. Nach sechs Tagen hört der Sturm auf, und wohl nach einem weiteren Tage — also sieben Tage nach dem Beginn des Unwetters — zeigt sich's, dass das Schiff auf dem Berge *Nissir*[2]) festsitzt. Am siebenten Tage darnach wird eine Taube, darnach eine Schwalbe, dann ein Rabe herausgelassen. Die ersten Beiden kehren zurück, der Rabe aber nicht, und daran erkennt Xisuthros, dass das Wasser genügend gefallen ist und er das Schiff verlassen kann. »Er lässt dann«, so heisst es weiter, »nach den vier Winden heraus«, also wohl Menschen und Tiere[3]), opfert ein Opfer[4]) und legt ein

---

1) Der Himmel schlechthin. Kaum etwa eine höchste Himmelssphäre.

2) Oder vielleicht *Nimusch* oder *Nimus*. Der Berg liegt, wenn es nicht einen zweiten gleichen Namens gibt, südöstlich von Ninive und südlich vom unteren *Zâb*, einem linken Nebenfluss des Tigris. Berosus aber, der in der ersten Hälfte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts schrieb, lässt die Arche nordnordwestlich von Ninive in der Gegend des heutigen *Djûdî*-Gebirges landen, in Uebereinstimmung mit mehreren von der assyrisch-babylonischen abhängigen vorderasiatischen Sintflutsagen und speziell der alttestamentlichen ausserhalb der *Gilgamesch*-Sage, nach welcher der Sintflutberg in Armenien liegt.

3) Nach Berosus l. c. verlassen zunächst nur er, sein Weib, seine Tochter und der Steuermann (der o. p. 29 ff. genannte Schiffer des Epos) das Schiff.

4) Berosus zufolge nach vorheriger Errichtung eines Altars, die vielleicht auch im Epos vorausgesetzt wird.

»Schüttopfer« auf dem Turm(?)[1]) des Berges nieder; und die Götter, die so lange haben darben müssen, versammeln sich wie Fliegen um[2]) den Opferer. Mit ihnen die Götterherrin, welche, tief erregt über den Untergang der Menschheit, meint, dass *Bēl*, der Urheber der Sintflut, nicht an das Opfer heran dürfe. Dieser kommt darüber zu und sieht mit Ingrimm, dass die Menschheit nicht gänzlich vertilgt ist, und droht, auch die Geretteten noch zu vernichten. »*Ninib*«, der Licht- und Kriegsgott, spricht den Verdacht aus, dass *Ea* die Rettung der Archengenossen verschuldet habe. Aber Der tadelt *Bēl* wegen seines vorschnellen Entschlusses, der die allgemeine Vernichtung, statt nur die der Sünder, herbeiführen sollte, und — so dürfen wir wohl zwischen den Zeilen lesen — deshalb sein, *Ea*'s, Eingreifen zur Rettung des frommen Xisuthros rechtfertige. Und in Zukunft seien ein [3])Löwe, ein »wilder Hund«, Hungersnot und der Würgegott *Ira*[3]) geeigneter zur Bestrafung der sündigen Menschheit als eine Sintflut[4]). Er habe kein Geheimnis der Götter verraten, sondern dem Xisuthros nur einen Traum gesendet, und dadurch habe Dieser es erfahren. So wird *Bēl* besänftigt und tut nun aus eigenem Antriebe, ohne klar ersichtlichen Grund[5]), ein Uebriges: Er geht an Bord

---

1) = *siqqurratu*, sonst nur mit dieser Bedeutung, also hier wohl = »Wartturm« und nicht etwa »höchster Gipfel«. Israelitische *Gilgamesch*-Sagen begünstigen jene Deutung.

2) Eigentlich: gegen, zu — hin. Oder: über dem Opferer? Zu *eli* = »zu — hin« s. o. p. 7 Anm. 4.

3) S. hierzu unten den Anhang I.

4) Oder: statt der Sintflut hätten lieber ein Löwe etc. unter der Menschheit wüten sollen.

5) Um den Frommen für die ohne eigenes Verschulden ausgestandene Angst zu entschädigen? Um zugleich den Freund und Vertrauten *Ea*'s dem Verkehr mit den Menschen zu entziehen, also einen Lästigen loszuwerden? In Wirklichkeit aber wird Xisuthros wohl vergöttlicht und nach dem fernen Westen hin entrückt, weil er seinem Wesen nach ein Lichtgott ist, der, nachdem er im Osten über dem Gebirge erschienen ist, im Westen verschwinden muss. S. unten Anhang II zum nächsten Kapitel.

des Schiffs, führt Xisuthros — der sich mittlerweile wieder in das Schiff hineinbegeben haben muss[1]) — und sein Weib herauf, lässt sie neben einander niederknien, schlägt[2]) sie und segnet sie: »Vormals war *Utnapischtim* ein Mensch. Nun sollen *Utnapischtim* und sein Weib werden, wie wir, die Götter.« Und dann entführen Diesen die Götter und lassen ihn in der Ferne, an der »Mündung der Ströme« wohnen[3]).

Berosus

lässt den Xisuthros, nachdem er verschwunden ist, den Zurückbleibenden, die ihn suchen, zurufen, sie sollten fromm sein, sintemal er wegen seiner Frömmigkeit zu den Göttern gehe. Diese Ehre sei aber auch seinem Weibe, seiner Tochter und seinem Steuermann zu teil geworden[4]). Sie selbst sollten nach Babylonien zurückkehren, in Sippar die — dort vor der Flut vergrabenen — Schriften ausgraben und unter den Menschen verbreiten.

Tafel XI.

Der Vergöttlichte und Unsterbliche ist mit seiner Geschichte zu Ende, er hat *Gilgamesch* erzählt, wie er selbst durch die Verleihung ewigen Lebens ausgezeichnet worden sei. Nun aber liest er seinem Zuhörer die bange Frage vom Gesichte ab: »Aber Was wird aus mir?«, und, wohl nur scheinbar mitleidig, jedenfalls aber wohl mit Absicht doppelsinnig — denn das von ihm gebrauchte assyrische

---

1) Die israelitische Sage lässt als Motiv hierfür Furcht vor *Bēl* erschliessen. S. u. die Jakob- und die David-Sage.

2) Oder: berührt. Nämlich — so mit meinem Schüler Herrn stud. phil. Hoschander —, um sie zu verwandeln, und zwar in Götter. S. o. p. 18 Anm. 2.

3) Natürlich mit seinem Weibe.

4) Hiervon sagt der keilinschriftliche Bericht direkt Nichts. Doch kennt er ja einen Schiffer des Xisuthros auch nach seiner Entrückung. Der wird also mit ihm entrückt sein. Und eine Tochter des entrückten Xisuthros, die bei dem Entrückten wohnt, kennt die israelitische *Gilgamesch*-Sage so gut wie die griechische.

Wort für »Leben«, sei es zeitlich begrenzt, sei es ewig, bedeutet ja zugleich »Gesundheit«, »Genesung«, »Erholung« — fährt er fort: »Nun aber, Wer von den Göttern wird dich (zu ihnen) versammeln, dass du das Leben findest, das du suchst? Wohlan, leg' dich nicht schlafen sechs Tage und sieben Nächte!« Xisuthros hat gut raten, und der Ueberkluge weiss wohl, dass selbst *Gilgamesch*'s, des Uebermenschen, Kräfte nach der langen, aufzehrenden Reise schliesslich ein Ende haben. Er weiss wohl, dass sein, anscheinend ironischer, Rat nicht befolgt werden kann. Und er wird es nicht. Denn urplötzlich, sowie *Gilgamesch* sich hingesetzt hat, »bläst ein Schlaf wie ein Wetter gegen ihn hin«, und wohl spottend spricht Xisuthros zu seinem Weibe: »Sieh' den Starken, der das Leben wünschte. Ein Schlaf wie ein Wetter bläst gegen ihn hin.« *Gilgamesch* hat sich also, so kann Xisuthros sagen, durch eigene Schuld das »Leben« entgehen lassen. Sein Weib aber hat Erbarmen mit ihm und sie möchte, so scheint es, das Geschehene ungeschehen machen, und darum bittet sie ihren Mann, *Gilgamesch* anzustossen, damit er aufwache und auf dem Wege, den er gegangen, in Gesundheit[1]) zurückkehre. Anscheinend nicht ohne weiteren Spott befiehlt darauf Xisuthros dem Weibe, »seine«, d. h. *Gilgamesch*'s, Brote zu backen und ihm zu Häupten zu legen. Das tut sie im Nu. Alsbald sind sechs offenbar seltsame Brote fertig und als siebentes Brot[2]) wird gezählt, dass Xisuthros ihn sofort anrührt, sodass er aufwacht, aufwacht in demselben Moment, in dem er eingeschlafen ist; also dass er garnicht geschlafen und demnach nicht gegen Xisuthros' Anweisung verstossen hat! Und wie *Gilgamesch* sich anscheinend darüber beklagt, dass er ihn alsbald wieder

1) D. h. mit neuer Lebenskraft erfüllt? Sie spricht also nicht von ewigem Leben, aber auch nicht unmissverständlich von einer eigentlichen Genesung.

2) Dass hier wirklich meiner Deutung gemäss von sieben »Broten« die Rede ist, ergibt sich klar aus der Jesus-Sage.

aufgeweckt hat, zählt Der ihm seine mysteriösen sieben Brote auf.

Die Brote sind offenbar nicht eindrucksvoll und heben *Gilgamesch*'s Mut nicht. Er weiss nicht, was tun, weiss nicht, wohin er gehen soll: »[Wi]e(?) soll ich tun, *Utnapischtim*, wohin soll ich gehen, . . .?« Er hat Angst davor, nach Hause zu kommen; denn in seinem Schlafgemach und sonstwo sitze[1]) der Tod.

Aergerlich, scheint's, über den immer noch nicht Befriedigten, und mit einem Fluch gegen den Schiffer, der ihm den lästigen Unglücksmann zugeführt hat, wohl mit dem Fluche, dass er nie wieder zu Xisuthros zurückkehren solle[2]), befiehlt Dieser dem Schiffer, *Gilgamesch* zur Waschstelle[3]) zu bringen, damit er dort seinen Schmutz rein wie Schnee wasche und seine Felle abwerfe und das Meer sie entführe. Sein Leib solle wieder schön, die Binde seines Hauptes[4]) erneuert und er mit einem neuen Gewande bekleidet werden, das neu bleiben und nicht schäbig werden solle, bis er wieder zu seiner Stadt zurückgelange. All' Das geschieht, und *Gilgamesch* und der Schiffer machen das Schiff flott und steigen ein.

Aber wieder regt sich das Mitleid im Weibe des Xisuthros. Dieser will den Unbequemen nur sobald wie möglich loswerden. Sie aber ist in Sorge wegen der ge-

---

1) Oder: wohne.

2) »*Amīl-Ea* (?), die Uferma[uer freue] sich (?) deiner [nicht?] (Das wäre: »[begr]üsse dich nicht freudig«), die Landungsstelle hasse dich (oder verfluche dich)! Wer da — jetzt — an ihrem Ufer einhergeht, dürste nach ihrem Ufer!« In der Tat geht *Amīl-Ea* (?) mit *Gilgamesch* nach Erech, nachdem Beide das Schiff am östlichen Ufer des Mittelmeeres (?) verlassen haben, und kehrt also nicht zu Xisuthros zurück. Dies spiegelt sich auch noch in der israelitischen, der arabischen und der griechischen Sage wieder.

3) Wohl ein durch ein eingerammtes Rohrgitter abgesperrter Platz im Wasser. Das Ideogramm, d. i. die Zeichengruppe für das entsprechende Wort (*Cuneiform Texts* XIV, Pl. 47) bedeutet: »Etwas zum Waschen aus Rohr«.

4) D. h. das um das Haupt als Bedeckung gewundene Tuch.

fahrvollen Heimfahrt, und darum fragt sie nun ihren Gatten, was er ihm geben könne, um ihm, dem vielgeprüften Dulder, eine glückliche Reise zu sichern. Xisuthros geht auf ihre Frage ein, sei es, dass auch ihn das Mitgefühl packt, sei es, dass ihm nur Alles daran liegt, den Fremdling baldmöglichst daheim zu wissen. Er befiehlt *Gilgamesch*, der mit dem Schiff wieder an's Ufer herangekommen ist, ein spitziges Kraut aus dem »Süsswasser«[1]) zu holen. In

1) Das »Kraut«, so spitzig, dass es *Gilgamesch* die Hand durchbohrt, ist entweder ein reines Phantasiekraut, oder kein Kraut in unserem Sinne, und dann anscheinend, mit Herrn Dr. KÜCHLER, eine Koralle. Da die Pflanze eine Waffe gegen das Meer sein soll, so erinnert sie an das *Western Asia Inscriptions* II, 43 No. 2 Obv. (= *Cuneiform Texts* XIV Pl. 18 Rev.) genannte Kraut KU *ma-lach*, d. i. vielleicht »Waffe des Schiffers«. Darunter werden genannt: *kusa a-ab-ba* = »Stern des Meeres« und *kusa ia-a-mi* mit gleichem Aequivalent. Da *iāmi* also hebräischem *iām* = »Meer« — mit langem *a* für sonstiges kurzes *a* — entspricht, so dürfte *kus-a* auch ein westsemitisches Wort, also wohl hebr. *kōs* = »Becher« sein. Vor diesen drei Namen finden wir in II R 41 No. 10 (= *Cuneiform Texts* l. c. Pl. 25 Obv.) als Synonyma: *schami kirib tāmtim*: »Kraut aus dem Innern des Meeres«, *(schammu) a-ab-ba rapaschtu* = »(Kraut) aus dem weiten Meere« und KA, d. i. wohl *schinni a-ab-ba* = »Zahn bezw. Elfenbein des Meeres«. Die Edelkoralle im mittelländischen Meere hat nun »Blüten« mit einer achtblättrigen Krone wie ein babylonischer achtstrahliger Stern, und von der Form einer Vase, und ihre Masse ähnelt im Bruch und im Schliff der des Elfenbeins. Es scheint demnach so, als ob die Pflanze eine Edelkoralle wäre. — Zur Lesung *a-ab-ba* — und nicht etwa *tāmti*, dem assyrisch-babylonischen Aequivalent des sumerischen *a-ab-ba* — s. KING, *Magic* No. 61, 6 oder, bei ZIMMERN, *Schurpu* Taf. V f., 190, Taf. VIII, 67 und *Western Asia Inscriptions* IV[2], 29* No. 4 C Rev. 1 f., wo A-AB-BA jedesmal durch *tām(a)tu rapaschtu* = »das weite Meer« erläutert wird, demnach gewiss nicht *tāmtu* gelesen werden kann. Also *schin(ni) a-ab-ba* vielleicht im äussersten Westen gefischt. Nach I Kön. 10, 22 und II Chr. 9, 21 werden nun aber *schenhab*'s in Tarschisch, ebenfalls im äussersten Westen — ja identisch mit dem Wohnort des Xisuthros; s. o. p. 37 — geholt (s. dazu unten die David-Sage). Sind damit also *schin(ni) a-ab-ba*'s gemeint und somit Edelkorallen?

Die ganze Ausführung über diese »Pflanze« wird aber durch die Tatsache erschüttert, dass in medizinischen Texten Oel von *schin(ni)-a-ab-ba* genannt wird (KÜCHLER, *Beiträge zur Kenntnis der assyr.-babyl. Medizin*), es müsste dies denn Oel mit Korallenstaub sein. Denn aus der Edelkoralle lässt sich kein Oel gewinnen. Und dann noch Eins: Das Wunderkraut wird

dessen Besitz werde er glücklich nach Hause zurückkehren[1]). *Gilgamesch* holt sich das Kraut, indem er sich anscheinend auf den Boden des Wassers hinablässt, und frohlockend nennt er es dem Schiffer als ein Kraut, durch das der Mensch wieder jung werde. Endlich glaubt er das Mittel erlangt zu haben, um dem Tode zu entgehen, dem so sehr gefürchteten. So ganz ist er von dem einen quälenden Gedanken an den Tod erfüllt. Einen Grund zu jener Meinung hat aber nur er[2]) aus den Worten des Xisuthros entnehmen können.

So fährt er denn hoffnungsfreudig mit dem Schiffer ab und der Heimat zu. Nach einer Reihe von Tagen oder nach längerer Zeit landen sie, und *Gilgamesch* findet eine Wassergrube mit kaltem Wasser und wäscht sich darin. Währenddessen aber kommt eine Schlange, die das Kraut gerochen hat, und nimmt es fort. *Gilgamesch* bemerkt den Verlust und bricht in Klagen aus, und erkennt in ihm seltsamerweise ein Zeichen dafür, dass er das Schiff am Ufer zurücklassen und zu Fuss weitergehen soll. Seltsamerweise: denn er weiss ja doch wohl Nichts davon, dass das Kraut ihn gegen das Meer geschützt hat. Und doch nicht so seltsamerweise. Denn aus dem entsetzlichen und ganz unerwarteten Verluste konnte er wohl auf den Zorn

---

aus dem *apsû*, d. i. dem »Süsswasser«, geholt (s. zu *apsû Keilinschr. Bibl.* VI p. 559 f. und dazu DAICHES in *Zeitschr. f. Assyr.* XVII p. 397 f.). Dass wirklich an Süsswasser zu denken ist, bestätigen die Odysseus-, die Menelaus- und die Argonauten-Sage. Und warum *Gilgamesch* gerade Etwas aus dem Süsswasser nötig hat, ist deutlich: Er soll damit ja das Salzmeer bändigen. Die Edelkoralle aber wächst, oder besser, lebt, auf dem Boden des Salzmeers. Wenn wir also nicht etwa mit Unwissenheit der Babylonier rechnen dürfen, so folgt, dass es mit der Edelkoralle doch Nichts ist.

1) Das Kraut soll also das gefährliche Meer überwinden helfen. Es ist von nöten, nachdem auf der Hinfahrt die Stange oder die Stangen zertrümmert sind, welche *Gilgamesch* abgehauen hatte, als Ersatz für den Behälter(?) mit Steinen und — die Pflanze oder Blume! S. o. p. 30.

2) Und deshalb wohl fast alle Assyriologen.

der Götter schliessen[1]), den er mehr auf dem ihm unvertrauten Meere als auf dem Lande fürchten musste. So tat er, tat wohl auch der Schiffer recht daran, das Schiff am Ufer liegen zu liessen. Ohne das Kraut konnte wohl auch Dieser nicht zurück. Der Fluch des Xisuthros hat sich erfüllt: der Schiffer kehrt niemals wieder zum Gestade der Seligen zurück.

Mit *Gilgamesch* zieht er nun zu Lande weiter nach Erech. Und jetzt stehn sie davor oder darin und in dem Unglücklichen erwacht wieder der König und Tyrann: »Geh' hinauf, *Amēl-Ea*«, so befiehlt er dem Schiffer, nunmehr seinem Diener, »und geh' hin und her auf der Mauer von Erech! Besieh' die Aufschüttung und beschau' das Ziegelwerk! Wenn ihr Z[iegelwe]rk (noch) nicht wieder hergestellt ist und ihr Fundament die sieben K[l]ugen[2]) (noch) nicht gelegt haben[3]), will ich ein Sar[4]) von der Stadt, ein Sar[4]) von den Parken, ein Sar[4]) . . . von den [T]rü[mme]rn(?) des Hauses der *Ischtar*, drei Saren und die Trümmer(?) von Erech h[insch]ütten.«

Damit schliesst Tafel XI. Der Schiffer verschwindet jetzt, wenigstens in dem uns erhaltenen Teile der zwölften, d. i. der letzten Tafel, von der Bühne. Was aus dem interessanten Unsterblichen, aber von der Insel der Seligen Verbannten wird, der nun zu einem »ewigen Juden« werden muss, wissen wir leider, leider nicht[5]).

Tafel XII.

Gilgamesch hat seinen Frieden nicht gefunden. Seine Reise ist zwecklos gewesen. Das Leben hat er nicht er-

---

1) Dgl. hat uns anscheinend noch die Odysseus-Sage erhalten.

2) Wohl »Ratsherren« oder Dgl. von Erech. Zur Siebenzahl ist die 7-Zahl der Stadtteile von Erech zu vergleichen. O. p. 2 Anm. 3.

3) S. o. p. 4 Anm.

4) Ein Maass.

5) Die israelitischen und die griechischen *Gilgamesch*-Sagen geben hierüber keine unmissverständliche Auskunft.

langt, das er finden wollte. Er weiss jetzt sicherer als je, dass er, wie Alle, dem Tode nicht entrinnen wird, und der Gedanke an ihn erfüllt nach wie vor seine Seele. Und wohl kaum in seine Stadt zurückgekehrt von der heroischen Wanderung und Fahrt zu dem göttlichen Manne, von dem er Alles erhoffte und Nichts erhielt, erkühnt sich der Uebermensch zu einem neuen ungeheuren Wunsche, den bisher kein Sterblicher aussprach, ja nur fassen konnte: Sein gestorbener Freund soll ihm erscheinen und ihm Kunde von der Erde geben, der er verfallen ist! Er will aus dem Munde des Toten erfahren, was kein Mensch vor ihm erfuhr: was er dort unten zu gewärtigen habe! Oder will er gar die Erde dazu bewegen, ihren Raub wieder herauszugeben[1])?

Eine uns unbekannte Person gibt ihm, so scheint es, Weisung, was er zu tun habe, um das Gewünschte zu erlangen[2]): »*Gilgamesch* . [. . . . .], wenn [du] zu [. . . . .], zum Heiligtum . . [. . . . . .], [ziehe dir kein] reines Kleid [an], als ob(?) du ein (gewöhnlicher) Bürgersmann(?)[3]) wärest(?) . . . [. .]. Salb[e] dich nicht mit gutem Oel der Schale; (sonst) werden [sie] sich zu seinem Dufte zu dir scharen. Den Bogen stell' nicht auf die Erde; (sonst) werden die vom Bogen Getroff'nen dich umringen. Den (Herrscher)stab erheb' nicht mit de[iner] Hand; (sonst) werden die Schatten[4]) vor dir erzittern. Schuhe schuhe nicht an deine Füsse; mache kein Geräusch auf der Erde; dein Weib, das du liebtest, küsse

1) Die syrischen, die israelitischen und die griechischen *Gilgamesch*-Sagen lassen uns hierüber im Zweifel. Denn nach einigen von ihnen könnte man auf eine Totenzitierung, nach anderen aber auf eine Totenerweckung in der Originalsage schliessen.

2) Schwerlich sind die folgenden Worte früher zu *Eabani* gesprochen worden.

3) Diese Uebersetzung dürfte durch die Saul- und die Jerobeam-Sage bestätigt werden.

4) Hauchwesen, die sich beim Tode von dem Menschen trennen und dessen Gestalt haben.

nicht; dein Weib, das du hasstest, schlage nicht; dein Kind, das du liebtest, küsse nicht; dein Kind, das du hasstest, schlage nicht; (sonst) wird dich das Jammern der Erde [p]acken . . .« Nach einer Lücke sehen wir wohl *Gilgamesch* vor seiner Göttin *Ninsun*[1]) und hören wohl ihn zu ihr sagen: ». . . [Sein Weib, das er liebte, hat er geküsst]; [sein Weib, das] er hasste, [hat er geschlagen]; [sein Kind, da]s er liebte, [hat er geküsst]; [sein] Kin[d, da]s er hasste, hat er ge[schlagen]; (drum) hat ihn das Ja[mme]rn der Erde gepackt[2]). Die da ruht, die da ruht, die Mutter des *Ninazu*[3]), die da ruht, de[ren bl]endender Rücken(?) von keinem Kleide bede[ckt] ist, de[ren] Brust [w]ie die Schale einer Dose nicht . . [is]t, hat (drum?) ge- . [. t], dass *Eabani* aus der Erde em[porsteige]. (Aber?) *Namtā*[*ru*[4]) hat] ihn (ja?) [nicht ge]packt, ein Unglück hat ihn nicht gepackt; die Erde [hat ih]n [gepackt?]. Der Kaue[rer *Nērigal*'s[5])], der nicht loslassende, hat ihn (ja?) nicht gepackt; die Erde [hat ih]n [gepackt?]. Am Ort der S[chlacht der M]änner ist er (ja?) nicht gefallen; die Erde [hat ih]n [gepackt?].« Gegen die Gesetze des Totenreiches, so scheint *Gilgamesch* zu meinen, ist sein Freund von der Erde hinweggerafft worden, und darum, so scheint er zu hoffen, müsse sie gezwungen werden können, ihre Beute wieder fahren zu lassen. Aber er hofft vergeblich. *Ninsun* weint über ihren Knecht *Eabani*, aber zu antworten hat sie Nichts. Da geht *Gilgamesch* zu *Bēl*, dem Herrn der Länder, dann zu *Sin*, dem Mondgotte, und wiederholt vor ihnen einen Teil seiner Klage. Aber auch sie ant-

---

1) Deren heiliges Tier das Huhn ist. Vermutlich eine Lichtgöttin. S. *Keilinschr. Bibl.* VI p. 458.

2) Oder lauter Fragen? Also: »Hat er das Weib etc.«? Wer ist der »er«? Gewiss nicht *Gilgamesch*, falls Dieser der Redende ist. Aber o. in der parallelen Stelle scheint *Gilgamesch* ganz sicher der entsprechende »du« zu sein.

3) Ein Gatte der Königin der Unterwelt.

4) Der Seuchengott.

5) Gott des Todes und des Totenreiches.

worten ihm nicht. Endlich kommt er zu *Ea*, dem Herrn des Wasserbereiches, dem Freunde der Menschen, und Der erbarmt sich seiner. Er verwendet sich für *Gilgamesch* bei *Nêrigal*, dem Herrn des Totenreiches, und Dieser öffnet alsbald ein »Loch der Erde«[1]) und lässt den Schatten[2]) *Eabani*'s wie einen Wind aus der Erde herausfahren. »Sage, mein Freund, sage, mein Freund, das Gesetz der Erde[3]), das[4]) du gesehen, sage!« So redet *Gilgamesch* den Schatten an und der gibt zur Antwort: »Werd' ich (es) dir nicht sagen, mein Freund, werd' ich (es) dir nicht sagen[5])? Wenn ich dir das Gesetz[3]) der Erde, das[4]) ich gesehen, sage, [.] ., setze dich, weine!« Darauf die Entgegnung: »[Ich will . . en], will mich setzen, will weinen.« Und nun erzählt *Eabani* seinem Freunde, wie es in der Totenwelt aussieht. Leider ist das Folgende sehr verstümmelt und lückenhaft. Die Tafel schliesst ab mit einem Zwiegespräch zwischen den beiden Freunden: . . . »Wer den Tod des Eisens(?) . . [starb], [6])sahst du (den)?« »[(Ja,) ich sah (ihn)[6])]: Im Schlafgemach ruht er und trinkt reines Wasser.« »Wer in der Schlacht erschlagen ward, sahst du (den)?« »(Ja,) ich sa[h] (ihn): Sein Vater und seine Mutter erheben sein Haupt und sein Weib [beugt sich?] auf [ihn nieder?].« »Wessen Leichnam in die Steppe geworfen ward, sahst du (den)?« »(Ja,) ich sa[h] (ihn): Sein Schatten[7]) ruh[t] nicht in der Erde.« »Wessen Schatten[7]) Keinen hat, der sich um ihn kümmert, sahst du (den)?« »(Ja,) ich sah (ihn):

1) Gewiss eine Oeffnung im Grabe oder Grabbau.

2) S. o. p. 51 Anm. 4.

3) D. h. nach welchem Brauch es in der Erde hergeht.

4) Doch nicht: die?

5) Oder: »Ich werde (es) dir nicht sagen etc. .?

6) So wohl hier und im Folgenden zu fassen, nur z. T. gegen die Ansicht Anderer, aber durchaus gegen meine frühere, auf der ich allerlei falsche Folgerungen aufbaute. Zimmern kommt in *Keilinschr. u. d. Alte Test.*[3] p. 580 der Wahrheit sehr nahe mit: das sahst du? ja ich sah es.

7) S. o. p. 51 Anm. 4.

Reste[1]) im Topfe, Bissen(?)[2]) von Essen, die auf die Strasse geworfen wurden, isst er.«

So endet die Tafel und damit zugleich das Epos. Von weiteren Schicksalen des babylonischen *Gilgamesch* wissen wir Nichts. Vermutlich stirbt er alsbald nach der Zitierung *Eabani*'s[3]).

---

1) Eigentlich: (Schon einmal) zum Essen Vorgesetztes des Topfes.

2) Nach *Cuneiform Texts* XVI, 10, 10 und 12 und XVII, 37, 9 ist das *kasāpu* der, in Speise bestehenden, *kispu*'s für die Totengeister mit dem Ausgiessen von Wasser verbunden und scheint der *kispu* also erst beim Totenopfer durch *kasāpu* zustande zu kommen. Somit ist die früher auch von mir vertretene Deutung »Rest« für *kispu* und darum auch für das an unsrer Stelle gebrauchte *kusiptu* wohl nicht richtig. Vielleicht ist an »Bissen« »Stück« zu denken und heisst *kasāpu* »zerkleinern« »zerschneiden«, in Uebereinstimmung mit dem Arabischen, in dem *kasafa* »abschneiden« und *kisfun* »abgeschnittenes Stück« bedeutet. Zu *kusāpu* = »Bissen« s. übrigens schon DELITZSCH, *Assyrische Lesestücke*[4] Glossar (ZIMMERN).

3) Wenn die israelitische und die griechische *Gilgamesch*-Sage nach dem Reflex der Totenzitierung meist noch Vielerlei von ihrem *Gilgamesch* erzählen, so hat ihnen nicht etwa eine Gestalt der babylonischen Sage vorgelegen, die das Epos weiterführte. Denn das, was in jenen Sagen als ihnen gemeinsames Gut auf diesen Reflex folgt, geht ohne Frage auf Stoffe zurück, die das *Gilgamesch*-Epos vor der Totenzitierung hat und die im Lauf einer langen noch verfolgbaren Entwicklung ihren Platz gewechselt haben. Siehe dazu unten die Analyse zunächst der israelitischen Absenker der Sage.

Anhang I.

Die sieben babylonischen Plagen vor der Sintflut.

In der Sintfluterzählung spricht der Gott *Ea* (s. o. p. 44) von vier Plagen für die Menschheit, einer durch einen Löwen, einer durch einen »wilden Hund«, einer Hungerplage und einer durch den Würgegott *Ira* (vielleicht auch *Ura*)[1]. Aus der genannten Stelle allein könnte man schliessen, dass sie für *Ea* rein imaginär sind. Nun wissen wir aber aus anderen Texten (s. u.), dass 1. nach der Sage ein *labbu*[2], also wohl ein Löwe, die Menschheit wirklich einmal heimgesucht hat; dass 2. nach der Sage drei Hungerplagen — erst zwei, dann eine —, mit einer Seuchenplage dazwischen, — verhängt, wie die Sintflut, von dem Länder- und Götterherren *Bēl* — über die Erde dahingegangen sind[3]; dass 3. nach der Sage der Würgegott *Ira* einmal auf der Erde gewütet hat. Ferner ist uns bekannt, dass wenigstens zur Zeit der zweiten Hungerplage und der Seuchenplage ein *Atrachasīs* als Freund des *Ea* unter den Menschen lebte, ebenso wie ja zur Zeit der Sintflut. Da die Präsumption dafür ist, dass die beiden nicht ausdrücklich von einander unterschiedenen *Atrachasīs*e mit einander identisch sind, der *Atrachasīs*-Xisuthros der Sintflut aber nach der Sintflut nicht mehr unter den Menschen wohnt, so scheint es zunächst wahrscheinlich, dass die zweite Hungersnot, die Seuche und die dritte Hungersnot vor der Sintflut gerast haben; weiter aber auch, dass Dies von der Löwenplage,

1) = oder doch identifiziert mit *Nērigal*, dem Gotte des Todes und des Totenreichs.

2) An sich auch *kalbu* = »Hund« möglich, auch *ribbu*, das aber sonst nicht bezeugt ist.

3) Dass zwischen der ersten und der zweiten Hungerplage keine andere Plage gewütet hat, ist zwar nicht absolut sicher, aber doch wahrscheinlich.

der des »wilden Hundes«, der ersten Hungerplage und der des Würgegottes *Ira* gilt. Wir dürften somit vermuten, dass diese alle, mit Ausnahme der Seuchenplage zwischen den Hungerplagen, von *Ea* erwähnt werden, weil sie der Sintflut einmal vorhergegangen sind — wobei begreiflicher Weise nicht ausdrücklich von drei Hungerplagen gesprochen wird —; und ebenso, bis der Beweis vom Gegenteil erbracht wird, dass die von *Ea* beobachtete Reihenfolge bei der Aufzählung der Plagen deren Chronologie berücksichtigt.

Darnach hätten wir vorderhand mit folgender Reihe zu rechnen: 1. die Löwenplage; 2. die des »wilden Hundes«; 3. und 4. zwei Hungerplagen; 5. eine Seuchenplage; 6. eine Hungerplage; 7. eine durch den Würgegott *Ira*; und darnach die Sintflut[1]).

Von der Löwenplage erzählt der in *Keilinschr. Bibl.* VI p. 44 ff. transskribierte und übersetzte Text, dem leider alle Zeilenenden weggebrochen sind[2]): Es stöhnen die Städte und die Menschen jammern[3]). Aber ihr Geschrei und ihr Rufen scheinen ungehört zu verhallen. Was die Ursache des Jammerns ist, geht aus dem Eingang des Textes nicht hervor. Aus Z. 5 und 6[4]) könnte man, ohne allzu kühn zu sein, schliessen, dass das Meer, aber nur unter Preisgabe der notwendigen Vorsicht mit Bestimmt-

1) Die israelitische und die griechische *Gilgamesch*-Sage werden die Richtigkeit unsrer Annahme erweisen.

2) Die letzte Reproduktion davon gab KING in *Cuneiform Texts* XIII Pl. 33 f., die letzte Transskription und Uebersetzung HROZNÝ in s. *Mythen von dem Gotte Ninrag* p. 108 f.

3) Es sind also bereits Menschen auf der Erde, und es ist mir darum nicht recht begreiflich, wie ZIMMERN und GUNKEL in des Letzteren *Schöpfung und Chaos* in diesem Text eine zweite Rezension des *Tiâmat*-, d. i. des Schöpfungsmythus erkennen konnten.

4) Die Menschen klagen: »Wer . . . . ., das Meer . . . . .?«

heit folgern, dass eine grosse Schlange beteiligt ist[1]). Aus dem weiteren Verlauf der Geschichte aber ergibt sich, dass der Urheber der Angst zunächst ein *labbu*, also ein Löwe, ist. Nun zeichnet aber *Bêl*, der Länderherr, während die Menschen noch unter der Plage stöhnen, am Himmel ein Bild eines Tieres von ungeheuren Dimensionen ein. Es ist nicht weniger als 50 Doppelstundenstrecken, also etwa 50 Meilen lang, aber allem Anscheine nach von verhältnismässig sehr geringer Breite, da eine Dimension seines Maules nur sechs oder sieben Ellen beträgt. Darnach scheint es irgend ein Schlangenwesen zu sein, wie auch schon ZIMMERN annahm. Es befindet sich, scheint's, in Wasser von neun Ellen Tiefe, scheint also eine Wasserschlange, eine Hydra zu sein[2]), und hat einen Schwanz, den es hochhebt. Das Bild erschreckt die Götter so sehr, dass sie sich alle zu dem Mondgott *Sin* flüchten und sich an seiner Kleidschnur festhalten. Nun ergeht, gewiss durch *Bêl*, die Aufforderung an die Götter, den Löwen zu töten, und dessen Bezwinger wird die Königsherrschaft versprochen: »Wer wird hingehn und den Löwe[n töten und] das weite Land [. . . . .] erret[ten]? Der soll auch die Königsherrschaft ausüben [. . . . . . .].« Zuerst wird der Gott *Tischpak*[3]) namentlich aufgerufen. Aber Der weicht wenigstens zunächst aus und entschuldigt sich. Dann folgt eine Lücke. Am Schluss des Textes sagt wieder ein Gott, vermutlich *Bêl*, zu einem anderen, der nur vielleicht *Tischpak*[4]) ist: »Lass eine Wolke aufsteigen(?), einen Sturmwind [. . .], . [halte?] dein Lebenssiegel vor dir hin, fahr'

1) Erhalten ist in den Zeilen hinter »Wer« und »Meer« MUSCH, das zwar »Schlange« heissen kann, aber nicht muss.

2) Am Himmel entspricht ihr wohl in der Tat eine Hydra (s. unten Anhang I zum nächsten Kapitel) und in der Herakles-Sage sicher die Hydra im lernäischen Sumpf. S. Band II.

3) Früher schien die Lesung *Tischchu* gleich möglich. Jetzt dürfte der Personenname *Tischpak(?)um* (Bu. 91—5—9, 2173 Z. 27 in *Cuneiform Texts* VIII) eine Lesung *Tischpak* sichern.

4) S. unten p. 66 ff.

hinab und tö[te] den Löwen!« »Da liess er eine Wolke aufsteigen(?), [. . .] einen Sturmwin[d], [hielt] sein Lebenssiegel vor sich hin, fuhr hinab und [tötete] den Löwen. Drei Jahre, drei Monde, jeden(?) Tag[1]) und . [. . .][2]) fliesst dahin das Blut [vom Leibe?] des Löwen[3])[4]).« Damit schliesst der Text ab. Die Geschichte müsste, nach den Worten *Bēl's* an *Tischpak* zu schliessen, damit enden, dass dem auf der Wolke herabgekommenen Sieger die Königsherrschaft verliehen wird[5]).

labbu heisst »Löwe«, und wenn wir in dem zu bezwingenden Tier ein sonst bekanntes sehen dürfen, dann kann es sich, falls nicht etwa um einen Hund — s. o. p. 55 —, nur um einen Löwen handeln, der dann nach dem Schluss des Texts von riesenhaften Dimensionen gewesen wäre. Nun liegt es aber doch nahe, dass *Bēl* gerade das zu tötende Tier an den Himmel zeichnet. Das von ihm gezeichnete Ungeheuer dürfte aber wohl sicher eine Schlange sein, und dessen gewaltige Dimensionen einer- und der Umstand andrerseits, dass das Blut des *labbu* mehr als drei Jahre lang fliesst, scheinen doch im Zusammenhang mit einander zu stehen. Also doch kein Löwe, sondern doch, nach der herkömmlichen Auffassung, eine Schlange? Oder etwa Beides, nämlich eine Schlange mit Löwenkopf? Heisst doch ein vierbeiniges Tier zwar mit Schlangenkopf, -hals und -schwanz, aber im Uebrigen mit

---

1) Im Text UD I KAN = *umak(k)al.* Zu *umak(k)al* = »jeden Tag« s. ZIMMERN und JENSEN bei ZIMMERN, *Beiträge* p. 164 Anm. 8.

2) Nach KING l. c. vielleicht [jede] N[acht].

3) Oder: das Blut [. . . .] des Löwen.

4) Es ergiesst sich also sein Blut in einem grossen Strom über die Erde und wohl sicher auch in's Meer. Das Blut der Salzflut *Tiāmat* wird nach dem Süden entführt (*Keilinschr. Bibl.* VI, p. 28 f. Z. 132). Damit will die Sage wohl die rote Färbung des erythräischen Meeres erklären (ibid. p. 342). Ob Andere sie auf eingeströmtes Blut des Löwen zurückführten?

5) Und dass sie so geendet hat, zeigen ausser der Daniel-Sage und der Apokalypse Johannis die Jerobeam-, die Saul-, die Gideon-, die Jephthah- und die Jesus-Sage. S. dazu unten.

Körperteilen anderer Tiere[1])[2]) »Rotschlange«[3]). Notwendig ist aber keine dieser zwei Auffassungen. Denn die an den Himmel gezeichnete Schlange braucht nicht der *labbu* zu sein. Aber Was ist es dann mit ihr?

Wenn sie von *Bēl* gezeichnet wird und die Götter sich vor ihr fürchten, so muss sie doch wohl in der Welt der Wirklichkeit als ein Gegenstand der Furcht vorhanden sein. Also müsste an der Plage ausser einem Löwen etwa auch eine gewaltige Schlange beteiligt sein.

Löwe und Schlange finden wir nun mit einander kombiniert an der in Anm. 2 angeführten Stelle, nach welcher dem Kriegsgott »*Ninib*« wohl die Kraft eines oder des Löwen und die einer oder der grossen Schlange beigelegt wird (»von der Kraft eines etc.«). Mag sein, dass mit diesen Tieren solche der Löwenplage gemeint sind. Naheliegend aber ist es, dass die Schlange der Plage in dem *Zeitschr. f. Assyr.* IV auf p. 369 von STRASSMAIER veröffentlichten Text gemeint ist. Denn in diesem wird, falls die Edition zuverlässig ist, ein Jahr der grossen *muschruschschū* d. i. der grossen »Rotschlange«[3]) erwähnt. Unter dem fortlaufenden Text befindet sich nun eine Landkarte, die einen Teil von Babylonien vom Meere, nämlich vom Wasser des persischen Meerbusens, umgeben zeigt. Da an der Löwenplage auch das Meer irgendwie beteiligt zu sein scheint und die an den Himmel gezeichnete Schlange sich im Wasser aufhält, dazu eine »*muschruschschū* des Meeres«

---

1) S. eine Abbildung davon bei DELITZSCH, *Babel und Bibel* II p. 13 und bei HILPRECHT, *Ausgrabungen im Bêl-Tempel zu Nippur* p. 76.

2) Zu dem mandäischen König der Unterwelt, der mit Löwenkopf und Schlangenleib gedacht wird, s. u. p. 64. Nicht ganz unmöglich ist es, dass in HAUPT, A.S.K.T. 79 No. 10 Z. 3 f. ein derartiges Ungeheuer erwähnt wird. Denn dort könnte *ug-ga* = *labi* mit *muschgal* = *muschgalli* zusammen ein Wort bilden und übersetzt werden: (von der Kraft) der »Löwen-Riesenschlange«.

3) Zur Deutung von *muschruschschū* als »Rotschlange« s. zuletzt *Keilinschr. Bibl.* VI p. 570, aber schon vorher MEISSNER und ROST, *Bauinschriften Sanheribs* p. 98 f. Z. 5.

sonst bezeugt ist[1]), so könnte man aus der Karte schliessen, dass zur Zeit der Löwen(- und Schlangen)plage ein Teil von Babylonien vom Meere umflutet war. Gegen auch meine frühere Ansicht braucht die Erwähnung des Sintfluthelden *Utnapischtim* im Text nicht etwa auf die Sintflut hinzudeuten. Denn hat Dieser nach p. 69 ff. unten bereits zur Zeit wenigstens mehrerer Plagen gelebt, dann hindert Nichts eine Annahme, dass er auch schon die Löwenplage erlebt hat[2])[3]). — Aus dem oben Zusammengestellten würde zu folgern sein, dass die von *Bēl* gezeichnete »Schlange« von roter Farbe ist.

Es sind uns nun assyrische Darstellungen von einem Kampf zwischen einem Gotte und einem Tier wenigstens mit einem Löwenkopf[4]) erhalten. Ich meine vor Allem das vielbesprochene Bild (p. 61)[5]), das man bisher meist auf den Kampf des Gottes *Marduk* gegen die *Tiāmat*[6]) gedeutet hat, weil man in ihr — aber ohne jeden Grund — und ebenso in dem Tier — trotz seines membrum virile — ein und dasselbe Wesen, nämlich einen — Drachen erkennen zu dürfen glaubte! Das membrum virile störte keinen Zielbewussten. Die *Tiāmat*, die Mutter der Götter war eben einfach — Hermaphrodit oder, bald zeugender mas, bald gebärende femina, je nach dem augenblicklichen Bedürfnis der Mythologen.

---

1) *Western Asia Inscriptions* II, 19, 15 und 17 (Hrozný, *Mythen von dem Gotte Ninrag* Tafel VI).

2) Die israelitische — und die griechische — *Gilgamesch*-Sage lässt ihren Sintfluthelden auch alle Plagen erleben, von der Löwenplage an.

3) Die israelitische und die griechische Sage werden es auch sicherstellen, dass an der Löwenplage in der Tat zugleich eine Schlange sehr wesentlich beteiligt ist, ebenso die Sage der Aethiopier, die persische Mythologie und Anderes.

4) Dass der Kopf der eines Löwen sein soll, ist auch die Ansicht meines Kollegen Dr. Meisenheimer.

5) S. Layard, *Monuments* II Pl. 5. Vgl. u. A. auch die Abbildungen bei Alfr. Jeremias, *Das Alte Testament* p. 53 und p. 369.

6) Der Kampf des Lichtgottes und Weltbildners, des Stadtgottes von Babylon, mit der personifizierten Salzflut vor der Weltbildung.

S. Gunkel *Schöpfung und Chaos* p. 28. Aber — zum so und so vielten Male muss ich Dies, vielleicht wieder fast ohne Erfolg, betonen — von der *Tiāmat*, dem personifizierten Ursalzmeer, wissen wir nur, dass sie eine *γυνή*, ein Weib schlechthin ist (Berosus), und Nichts mehr. Und dass sie Schlangen gebiert, ist gegen Delitzsch *Babel und Bibel* I mit Anmerkungen, p. 65 f, schon deshalb absolut kein



Grund dazu, an ihre Schlangennatur zu glauben, weil sie ja ausser Schlangen auch z. B. diesen gleichgeordnete tolle Hunde, Fischmenschen und widderartige Tiere hervorbringt als *nabnītu*'s d. i. Geschöpfe — denn das ist doch die nächstliegende Auffassung[1]). Dass wir von den Babyloniern allerlei Schlangen- und andere Ungetüme dargestellt finden, auch Kämpfe mit ihnen, wie beweist denn Das, dass mit diesen Ungetümen grade die Göttermutter gemeint ist, wie Delitzsch l. c. von Neuem vorträgt? Nach Delitzsch soll nun aber durch *Western Asia Inscriptions* II, 19, 17 be-

1) S. *Keilinschr. Bibl.* VI p. 6 f. Z. 9 ff. und p. 28 f. Z. 115.

zeugt werden, dass die Babylonier selbst die *Tiāmat* als Schlange bezeichneten. Allein woher in aller Welt weiss er denn, dass die dort genannte Schlange des Meeres die *Tiāmat* ist? DELITZSCH nimmt also erfolglos einen längst verlorenen Kampf wieder auf. Schade, dass er sich auf ZIMMENN in *Keilinschriften und das Alte Testament*3 p. 502 ff. berufen kann. Denn auch mein lieber Freund erwärmt sich a. a. O. noch wieder für die Schlangennatur der *Tiāmat* und zeigt so, wie schwer es ist, ein altes teures Vorurteil abzuschütteln. Indes hütet er sich doch davor, wie DELITZSCH zu behaupten, dass in jenem ganzen buntscheckigen Gesindel von Schlangen, Vierfüsslern und Schlangen-Vier- und Zweifüsslern insgesamt Hypostasen einer und derselben Göttermutter zu erkennen seien. Auf ein solches *πᾶν καὶ ἕν*, ein solches Chaos, schwört auch er nicht.

Ich wiederhole: Nichts beweist, dass die *Tiāmat* als Schlange oder »Drache« dar-, weil vorgestellt wurde. Wer Dies zu behaupten fortfährt, den bitten wir, den Eid darauf zu leisten. Wer möchte ihn schwören? Ich fürchte, selbst DELITZSCH nicht, so oft er uns auch neuerdings wiederholt, dass seine Babel-Bibel-Ueberzeugungen unerschütterlich seien, — soweit sie dehnbar sind.

Und das Tier mit Löwenkopf eine Schlange, oder meinetwegen ein Drache? Dessen Kopf gehört sicherlich der Hauptsache nach zu einem Löwen[1]), der Leib und die Vorderbeine wohl ebenso, die Füsse an den Hinterbeinen aber zu einem Raubvogel, etwa einem Adler. Das Tier hat dazu zwei Flügel, etwa die eines Adlers, einen Federschwanz und ist mit Federn bedeckt. Das soll — man schämt sich seiner Zunft -- nach Ansicht vieler Assyriologen ein Drache oder gar ein *δράκων* sein! Wollten sie den Drachen retten, dann müssten sie sich schon auf das nach einen Schlangenkopf und -leib stilisierte membrum des Tiers berufen. Aber dass dessen Darstellung für unsre Auf-

1) S. o. p. 60 Anm. 4.

fassung des ganzen Tiers entscheidend zu sein hat, dafür fehlt es an Analogien. Für uns kann das Ungeheuer nur ein »Adlerlöwe« sein, oder, wenn wir einen oben p. 59 erwähnten babylonischen Namen für ein anderes Ungeheuer berücksichtigen, besser noch ein »Löwe« schlechthin.

Gegen diesen »Löwen« kämpft nun in der o. p. 61 abgebildeten Darstellung ein Gott mit Blitzen, und auf einer Wolke fährt der Gott herab, der nach dem Mythus den Löwen erschlägt. Damit scheint so gut wie gesichert zu sein: Der Kampf mit dem geflügelten Löwen auf dem berühmten Bilde ist der mit dem Löwen der ersten Plage, und der *Tiâmat*-Kampf scheidet als Konkurrent von Neuem aus.

An dieser Plage soll nun auch eine Schlange beteiligt sein. Und darum könnte ein Zusammenhang zwischen dem Löwenkampf und einem Schlangenkampf bestehn, wie wir ihn auch auf dem hierunter abgebildeten Siegelzylinder[1])



dargestellt sehen. Man hat zu beachten, dass der Gott, welcher die Schlange verfolgt, nicht nur, ebenso wie der Gott im Löwenkampfe, mit zwei Blitzbündeln angreift, sondern ihm auch im Uebrigen sehr ähnlich ist und darum sehr wohl mit ihm identisch sein könnte. Andrerseits aber hat die »Rotschlange« (s. o. p. 59 Anm. 1) ganz ähnliche vier Beine wie der Löwe in der Darstellung des Löwenkampfes o. p. 61. Also dürfte sie mit o. p. 59 f. wirklich die Schlange sein, die an der Löwenplage beteiligt sein soll.

1) Nach L. W. King, *Babylonian Religion and Mythology* p. 102.

Der Löwe der Löwenplage wäre also kein gewöhnlicher Löwe der Wildnis, sondern ein Fabeltier, das vielleicht ausserhalb der übrigen Mythologie steht. Vielleicht aber in sie hineingehört: Es liegt (in Uebereinstimmung mit der herkömmlichen Ansicht?) recht nahe, dass das ihm ähnliche vierflügelige Ungeheuer mit dem Kopf eines Raubtiers, auf der Rückseite von sog. Hadesreliefs[1]), *Nerigal*, der Gott der Unterwelt, sein soll. Hiermit zu kombinieren wäre wohl[2]) auch, dass Dieser als der Würgegott das Aussehn oder die Züge eines *labbu* oder *kalbu*, d. i. eines Löwen oder eines Hundes, also wohl, auch wegen der in Anm. 2 zitierten Stelle, eines Löwen annimmt[3]). Dass der mandäische König der Unterwelt mit Löwenkopf, Schlangenleib und Adlerklauen[4]) nicht abseits steht, scheint annehmbar. Doch mahnt der neutestamentische »Teufel, der wie ein brüllender Löwe umhergeht«[5]), an den mich ein Kollege erinnert, zur Vorsicht.

Damit soll indes nicht ausgesprochen sein, dass unser Löwe in der Löwenplage jener assyrische Gott ist. Das ist natürlich ganz ausgeschlossen. Denn der Löwe wird ja getötet, und Das schliesst selbstverständlich allein schon seine Identität mit dem Gotte aus. Ueberdies ist der Typus Beider verschieden. Um nur Eins zu nennen, so hat der vermeintliche Gott der Hadesreliefs vier, der Löwe in der Kampfscene indes nur zwei Flügel. Vier Flügel aber hat wiederum auch der ihn bekämpfende Gott. Vier Flügel scheinen also ein Abzeichen nur der Götter zu sein, also dass der Löwe des Löwenkampfes

---

1) S. dazu z. B. ALFR. JEREMIAS, *Hölle*² p. 28 ff.

2) Nur »wohl«, da auch *Ninib*, der Kriegsgott, »vom Aussehn eines Löwen« ist. S. dazu K 4829 + 79—7—8, 290 Z. 13 (7) f. bei HROZNÝ, *Mythen von dem Gotte Ninrag* Tafel VII ff. Derselbe *Ninib* ist nach HAUPT, A.S.K.T. 79 No. 10 Z. 3 f. »von der Kraft eines Löwen«.

3) *Keilinschr. Bibl.* VI p. 60 f. Z. 13. — Gegen ein vermeintliches *nĕrgallu* mit einer Bedeutung »Löwe« s. aber m. *Kosmologie* p. 489 f.

4) S. dazu BRANDT, *Mandäische Religion* p. 43.

5) I Petr. 5, 8.

mit zwei Flügeln kein Gott wäre. Ein »Hadesrelief« zeigt uns nun aber als ein Wesen, das irgendwie in Beziehungen zu den Gestorbenen tritt, ein Ungeheuer mit einem Tierkopf, zwei Flügeln und zwei Vogelfüssen, auf denen es steht; ein Ungeheuer, das mit unserm Löwen allerdings durchaus nicht identisch, ihm aber doch ähnlich ist[1]). Es ist daher gewiss nicht ganz unsicher, dass der Löwe der Löwenplage ein Ungeheuer der und aus der Hölle ist, — ein Sendling des Höllenfürsten oder seiner mit ihm rivalisierenden Gemahlin.

Das lässt uns nun aber an die Schlange denken, die *Bêl* während der Löwenplage an den Himmel zeichnet, und welche nach o. p. 63 ganz ähnliche vier Beine wie der Löwe der Löwenplage haben soll. Denn die Schlange ist ohne Frage auch ein Höllentier. Wie der mit dem Gotte *Nusku*[2]) auch identifizierte *Bilgi*, der Feuergott, ein *mêru* oder *schip(b)ru*[3]) eben dieses *Nusku* ist, so ist eine Schlangengottheit ein *mêru* oder *schipru* der Göttin KA-DI[4]), einer Göttin in der Unterwelt[5]), ja mit ihr identisch[6]); dieselbe Schlangengottheit gilt als Aufpasser *(rābissu)* von *Ēschara*[7]), d. i. der Erde[8]); und endlich ist ein Schlangengestirn eine Manifestation der Königin der Unterwelt *Allatu-Ereschkigal*[9]). Also könnte auch die Schlange, welche *Bêl* an den Himmel zeichnet, ein Höllentier sein. Ist sie nach p. 59 f. rot, dann wäre daran zu erinnern, dass der rote Planet Mars der Stern des Höllenfürsten *Nêrigal* ist, wie

1) ALFR. JEREMIAS l. c. p. 28 nach *Rev. Arch.* 1879, 38. Bd. Pl. XXV.

2) Eigentlich die Neumondsichel. S. *Keilinschr. Bibl.* VI p. 466 f.

3) *mêru* wäre »Sohn«, »Kind«, *schipru* »Gesandtes«.

4) *Textes élamites-sémitiques*, ed. SCHEIL, I p. 90 Z. 19 und p. 91 Z. 23.

5) *Western Asia Inscriptions* IV², 30 No. 2 Obv. Z. 18.

6) Ibidem V, 31, 30. 7) Ibidem II, 59, 21 und V, 52, 20.

8) Auch nach Taf. IV Z. 145 f. des Schöpfungsberichts (s. *Keilinschr. Bibl.* VI, 30 f.), wo natürlich zu übersetzen ist: Das Grosshaus *Ēschara* (und) den er gebaut, den Himmel, liess er *Anu*, *Bêl* und *Ea* als ihre Wohnstätten (Städte) bewohnen.

9) *Western Asia Inscriptions* V, 46, 29.

das rote »Hartkupfer« d. i. »Erz« sein Metall[1]), und dass Dieser selbst mit den Feuergöttern *Bilgi* und *Nusku*[2]) identifiziert wird.

Hiernach wird man im Auge behalten dürfen, ob nicht zwischen der von *Bêl* gezeichneten Schlange und dem Löwen der Plage eine Verbindung etwa der Art herzustellen ist, dass dieser als ein Höllentier von jener, einem gleichfalls höllischen Wesen, gesandt worden ist[3]).

Es wäre nun wichtig zu erfahren, Wer der Löwenbezwinger ist. Hrozný sieht in ihm mit einiger Bestimmtheit den Gott *Tischpak* (*Mythen von dem Gotte Ninrag* p. 110). An Diesen wendet sich *Bêl* vor dem Kampfe mit seinem Befehl, den Löwen zu töten. Aber Der weicht wenigstens zunächst aus, und hierauf folgt eine Lücke, in welcher derselbe Befehl an einen oder gar mehrere andere Götter ergangen sein kann; und Einer von Diesen, also nicht *Tischpak*, könnte ihn dann ausgeführt haben[4]). — *Tischpak*, der *ramku*, der »Gewaschene«, d. i. der Reine, Heilige, ist eine Erscheinungsform »*Ninib*«'s, eines Gottes des Frühlichts, vielleicht des Lichts überhaupt. Dieser müsste als Bezwinger des Löwen auffallen, weil ihm als Solchem die Weltherrschaft zuteil werden müsste. Denn damit wäre gesagt, dass er dort, wo die Sage von dem Löwenkampf heimisch war, ein Nationalgott war, und ein Solcher war er in Assyrien. Wenn also *Tischpak* der Bezwinger des Löwen ist, so folgt, scheint's, dass die uns erhaltene Form des Löwenmythus aus Assyrien stammt, und nicht aus Babylonien. Und Das wäre immerhin bemerkenswert. Doch liesse sich da-

1) S. No. 27 bei Zimmern, *Beiträge* p. 134 f.

2) *Western Asia Inscriptions* IV², 24, 54 f. und Delitzsch, *Kossäer* p. 25 Z. 13.

3) Dass Das in der Tat der Fall ist, lehrt ganz klar die Apokalypse Johannis, aber auch wohl die Jerobeam-Sage. S. dazu unten.

4) In der israelitischen Sage wird nur Einer zum Kampf gegen den »Löwen« berufen und dieser Eine hört zwar kleinmütig die Berufung, ist aber doch auch der Sieger in dem Kampf (Moses, Gideon; vgl. Saul und Jephthah). Daraus lässt sich indes noch kein Schluss auf die Ursage ziehn.

neben eine babylonische Version denken mit einem anderen Gotte als Sieger im Löwenkampf, etwa dem Sieger im *Tiāmat*-Kampf, *Marduk*, dem Stadtgott von Babylon, der, wie »*Ninib*«-*Tischpak*, ein Lichtgott ist. Dieser könnte in Assyrien im Löwenmythus so gut durch den assyrischen Gott »*Ninib*« ersetzt worden sein, wie *Marduk* im *Tiāmat*-Mythus durch den assyrischen Nationalgott *Aschschur* (s. mit ZIMMERN MEISSNER und ROST, *Bauinschriften Sanheribs* p. 98 ff. und hinten K 1356), wie *Gilgamesch* in der Esther-Sage (s. u.) durch den babylonischen Nationalgott *Marduk*. Aber — die Blitzbündel, die der Bezwinger des Löwen trägt, und die Wolke, die er aufsteigen(?) lässt und auf der und von der verdeckt er herabfährt, deuten, scheint's, energisch auf einen Wettergott hin und wiegen anscheinend schwerer als alle Spekulationen. Indes — wiederum — auch *Marduk* verfügt über Blitze. Denn im Kampfe gegen die *Tiāmat* setzt er sich vorne oder am Antlitz einen Blitz an. Also bleibt es möglich, dass *Marduk* den Löwen getötet hat.

Von der einstmaligen Plage eines »wilden Hundes«[1]) (o. p. 55 f.) wissen wir sonst Nichts, so oft auch in astrologischen Tafeln das Wüten von Löwen und »wilden Hunden« erwähnt wird. Als ein »wilder Hund« wird bekanntlich der Planet Mars bezeichnet, eine Manifestation eben desjenigen Gottes, des *Nērigal*, zu dessen Ungeheuern nach dem oben p. 64 f. Bemerkten wohl der Löwe der ersten Plage gehört. Möglich daher, dass Gleiches von dem »wilden Hunde« gilt.

1) Assyr. *barbaru* oder *achū*, geschrieben »Hund« + BAR = *achū* = »fremd«, »barbarisch«. Es ist immer noch nicht ganz sicher, was darunter zu verstehen ist. Man kann, da auch der Löwe als ein Hund — genauer: grosser Hund — gilt, wegen der häufigen Verbindung von Löwe und *barbaru* an den Leoparden denken, aber schliesslich auch an einen Wolf. Das Kirke-Abenteuer befürwortet die letztere Deutung, vielleicht auch die Gideon-Sage. S. dazu unten und Band II.

Von der (nach o. p. 56) dritten, vierten, fünften und sechsten Plage erzählt der in der *Keilinschriftlichen Bibliothek* VI p. 274 ff. transskribierte und übersetzte Text[1]).

Nach diesem wütet zuerst sechs Jahre lang oder bis ins sechste Jahr hinein eine fürchterliche Hungersnot unter den Menschen, und kommt es im sechsten Jahre dadurch soweit, dass man die eigenen Kinder, Töchter und Söhne, verzehrt und dass »ein Haus[2]) das andere auffrisst«.

Nach einer grossen Lücke wiederholt sich ganz Dasselbe noch einmal. Die erste Hungersnot hat also ein Ende gefunden, vielleicht, wie aus dem später Folgenden zu entnehmen ist, nach einer Fürsprache des *Atrachasīs*[3])-Xisuthros. Und vermutlich haben die Menschen aus der Plage Nichts gelernt und haben von Neuem den Zorn *Bēl*'s erregt[4]). Was uns von der Beschreibung der neuen Hungersnot erhalten ist, lässt sich nach dem später Folgenden ergänzen: Nicht einmal Dornpflanzen[5]) können sich die Menschen mehr verschaffen und Gras und Kraut »sind in ihrem Bauch zu wenig«. Denn oben hat der Wettergott *Adad* seinen Regen teuer gemacht, und unten ist er abgesperrt worden, sodass das Wasser nicht aus den Quellen überlief . . . Das Feld hat die Brust der Getreidegöttin zurückgestossen, in den Nächten sind die Felder weiss[6]) geworden und die Trift hat Salpeter hervorgebracht, das in den Busen der Getreidegöttin überging.

---

1) Zuerst vollständig transskribiert und übersetzt von ZIMMERN in der *Zeitschr. f. Assyr.* XIV p. 282 ff. Jetzt in Keilschrift veröffentlicht von KING in den *Cuneiform Texts* XV Pl. 49.

2) D. i. Familie.

3) In unserm Text *Atar*-PI d. i. *Atarchasīs* genannt. S. zu dieser Lesung ZIMMERN in *Zeitschr. f. Assyr.* XIV p. 277 f. und p. 409.

4) S. u. p. 70 f.

5) *etita*; wohl wie *ettettum* in *Zeitschr. f. Assyr.* X, 199, 15 wegen des folgenden Verses zu *et(t)ettu* »Stechdorn«. Vgl. *mutēti*, wohl für *mudēti*, in demselben Text (*Keilinschr. Bibl.* VI p. 286, (8)).

6) Von Reif? Oder von Salpeter? S. sofort.

Drum ist denn weder Kraut noch Korn gewachsen, und schon im ersten Jahre ist die Hungersnot so gross, der *asaku*, das Elend[1]), so ausmergelnd, dass der Mutterleib »zugebunden« ist und kein Kindchen richtig werden lässt. In den folgenden fünf Jahren erreicht auch diese Hungersnot einen solchen Grad, dass im sechsten Töchter und Söhne verzehrt werden und dass »ein Haus das andere auffrisst«. Nun tritt ein *Atrachasīs* auf, nach o. p. 55 aller Wahrscheinlichkeit nach der *Atrachasīs*-Xisuthros der Sintflut: »[Der Einsichtsvoll]e, *Atarchasīs*, der Mensch[2]), dessen Ohr [für *E*]*a*, [seinen Herrn[3]),] geöffnet ist, mit[4]) seinem Gotte [rede]t er (und) mit[4]) ihm[5]) redet [*Ea*, sein Herr[3])]. [Dann

---

1) Eigentlich: die Finsternis.

2) Möglich, aber ganz unwahrscheinlich ist es, dass der Name *Atrachasīs* hier in einer volleren Form *Atarchasis-amēlu*, d. i. »der Mensch mit übergrossen Ohren«, »der überkluge Mensch« auftritt. Derartige Composita sind allerdings im Assyrischen garnicht selten. Dazu gehört z. B. *chābilu-amēlu* = »Fänger-Mensch« für den Jäger des *Gilgamesch*-Epos (*Keilinschr. Bibl.* VI, 120 Z. 42). Im Hebräischen entspricht eine Verbindung wie *pärä'-'ādām* d. i. »Wildesel-Mensch« für Ismael in Genesis 16, 12. Aber in unserm Text heisst der Xisuthros zweimal *Atarchasīs* ohne *amēlu* dahinter. Das Attribut »Mensch« hebt also wohl sein Verhältnis zu seinem göttlichen Freunde hervor: Nur ein Mensch ist Xisuthros und doch darf er freundschaftlich mit *Ea* verkehren, darf er speziell bei ihm Fürsprache für die Frevler einlegen. Vgl. unten p. 76.

3) Oder: Gott.

4) Oder: zu?

5) Mit dem nach KING's Kopie nachträglich eingefügten kleiner geschriebenen *la-schu* hinter *ittischu* = »mit ihm« weiss ich nichts Rechtes anzufangen. ZIMMERN hält auch *la-a* für möglich, und das scheint auch, eher jedenfalls als *laschu*, die Photogravüre bei BEZOLD, *Catalogue of the Cuneiform Tablets* V Pl. VIII zu bieten. *la-a* bedeutet »nicht«. Hat also *Ea* nach einer Variante zu seinem Knechte und Freunde n i c h t geredet, ihm keine Antwort gegeben? Das wäre doch wohl eine etwas starke Abweichung. I s t aber *la-schu* zu lesen und dies Variante zu *itti-schu*, dann kann man in *la* — in diesem Text aus alter Zeit — die Präposition *la* = hebräischem *lĕ* = »zu« vermuten, die sonst im Assyrisch-babylonischen nur noch in der Verbindung *la-pān* = »vor« erhalten zu sein scheint. Mein Schüler Herr stud. phil. HOSCHANDER glaubt sie indes auch in einem altbabylonischen Personennamen aufzeigen zu können.

geht er hinaus?] zum Tore seines Gottes [und] setzt[1]) seinen »Schlafraum« [.·. . ge]genüber dem Flusse hin . . .«

Hiernach leider wieder eine Lücke. Das dann Folgende lehrt gewiss, dass die Hungersnot ein Ende bekommen hat, vielleicht durch die Fürbitte des *Atrachasîs*[2]). Aber auch diese neue Hungerplage hat, scheint's, keine dauernde Wirkung erzielt. Die Menschen, so sieht es aus, haben neuerdings durch ihre Frevel die Götter erzürnt, und *Bêl*, der Herr der Länder und der Götterherr, wird [ob?] »ihres Geschreis«[3]) betrübt und erklärt vermutlich, dass ihre gesamten Sünden keine Vergebung[4]) finden sollen. Er beruft eine Götterversammlung und teilt den Göttern, seinen Kindern, Dies mit. Alsbald sollen nun Fieber und Seuchen entstehen und das Geschrei der Menschen zur Ruhe bringen(?); und wie ein Südsturm sollen sie gegen sie anwehen, mit Unglück und Elend[5]) im Gefolge. Dem Befehl folgt alsbald die Ausführung und Fieber und Seuchen beginnen unter den Menschen zu wüten. Und wieder erscheint *Atrachasîs* vor *Ea*, diesmal klärlich, um Fürbitte für seine Mitmenschen einzulegen. »[. .] Herr«, so spricht er zu ihm, »in Jammern gebracht ist die Menschheit (und) euer [.] . frisst

1) Doch wohl, trotzdem ZIMMERN und KING hier *il-ta*-MAL bieten, *il-ta-kan*, nicht *il-ta-mal* zu lesen. Aber auch die o. p. 69 in Anm. 5 genannte Heliogravüre bietet anscheinend MAL! Indes wäre ein *iltamal* unerklärlich, und das Zeichen, das wie das für *mal* aussieht, wechselt in Col. III(, 37) unsres Texts ohne Zweifel mit einem (anderen) für *kan* ibidem (Z. 4). Also ist hier MAL wohl eine Variante für KAN.

2) Vgl. unten die Sagen von Moses und Abraham.

3) »Ihr Geschrei« in diesem Zusammenhang erinnert an Genesis 18, 20 f. und 19, 13. Man braucht es aber nicht als »Geschrei über sie« zu deuten und das Folgende verbietet Dies anscheinend. Aehnliches gilt übrigens von den genannten Genesis-Stellen (s. dazu unten). »Ihr Geschrei« mag: ihr wüstes, anarchisches und aufrührerisches Toben gegen die Götter bedeuten.

4) Assyr. *nischîtu*; kaum anders zu lesen. Vgl. hebr. *nāoā'*. Freilich ist bisher für das entsprechende *naschû* eine Bedeutung »vergeben« nicht erwiesen.

5) Eigentlich: »Finsternis«.

das Land. [Waru]m(?), Herr, ist in Jammern gebracht die Menschheit (und) frisst [der . . .] der Götter das Land? [. . . .] . und habt uns geschaffen. Drum [mögen abgewe]hrt(?) [werden?] Krankheit, »Kopfkrankheit«[1]), Schüttelfieber, Elend.«

Ob die Fürbitte erfolgreich ist, lässt das fragmentarische Folgende nicht erkennen. Direkt ausgesprochen scheint es nicht zu werden. Auf eine Antwort *Ea*'s scheint vielmehr sofort die Erzählung von einer neuen Plage, wieder einer Hungerplage, zu folgen, die eingeleitet wird durch eine neue von *Bêl* berufene Götterversammlung, in welcher Dieser wohl den Göttern oder einigen von ihnen Etwas zu tun verwehrt. Vielleicht, dass er ein bei ihnen aufkeimendes Mitleid zu betätigen verbietet, weil, wie er ihnen sagt, wohl die Sünden der Menschen »nicht abgenommen haben, (sondern) mehr als die früheren geworden sind«. So ist er denn wieder ob(?) »ihres Geschreis« betrübt worden und befiehlt deshalb eine neue Hungerplage, die, soweit der Text erhalten ist, ganz wie die zwei früheren verläuft.

Schliesslich muss auch diese aufgehört haben. Wo nach einer Lücke der Text wieder einsetzt, berichtet er von einer, an sich höchst interessanten, Neuschöpfung von Menschen, die offenbar durch die erbarmungslos hinraffende Hungersnot oder eine darnach folgende Plage oder durch die ganze Plagenreihe notwendig geworden ist. Da diese Neuschöpfung für unsre Untersuchungen wohl belanglos ist, so können wir sie hier nicht berücksichtigen.

Von der oben p. 55 f. erschlossenen letzten Plage vor der Sintflut, der des Würgegottes *Ira*, handelt offenbar der Text in der *Keilinschr. Bibl.* VI p. 56 ff.

1) Eine Fieberkrankheit. Vielleicht mit MEISSNER in der *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* XVI, 201 die heutige Kopfkrankheit Babyloniens, genannt »Vater des Gehirns«.

Er beginnt mit der Zuweisung der sieben Begleiter und Kämpen des *Ira*, der bösen Sieben[1]), an Diesen durch den Himmelsherrn *Anu*[2]). Der grösste Teil des leider sehr defekten Textes, in den sich kein rechter Zusammenhang hinein bringen lässt und in dessen Darstellung ein Pragmatismus nicht zu erkennen ist, handelt von Kampf und Krieg, Gemetzel und Verwüstung, die *Ira* und sein Berater und Bevollmächtigter *Ischum*, der »furchtbare Schlächter(?)«, unter der Menschheit in Ost und West, vor Allem unter den Nicht-Babyloniern, herbeiführen. *Ischum* zieht auf *Ira*'s Befehl durch die Länder und die Folge soll sein, dass »das Meerland das Meerland, Mesopotamien Mesopotamien, [3])den Assyrer der Assyrer, den Elamiter der Elamiter, den Kossäer der Kossäer, den Beduinen der Beduine, den Nordländer der Nordländer, den Lullubäer der Lullubäer, ein Land das andre Land, ein Haus das andre Haus, ein Mensch den andern Menschen, den Bruder der Bruder nicht verschont und einander erschlagen, nachher aber der Babylonier sich erhebt und sie alle niederstreckt, sodass sie allzumal niedersinken[4])«. Man wird aber bei dieser Plage nicht nur an eine eigentliche Tötung durch sichtbare Waffen zu denken haben. Denn in *Keilinschr. Bibl.* II, 186 f. Z. 126 und 134 wird das »Schlagen«, d. i. die *πληγή-plaga* und die Plage, des Würgegottes ausdrücklich von dem

---

1) Am Himmel manifestieren sie sich in den Plejaden, deren man darum sieben zählt. S. Band II.

2) Also sind mit ihnen wohl eben die Plejaden gemeint.

3) Im Sinne von »die Assyrer« u. s. w.

4) *ramû*, das man hier bisher mit »niederwerfen« übersetzte. Diese Bedeutung ist aber nicht gesichert. Es gibt ein *ramû*, das 1. heisst »sich lockern«, »schlaff werden« und deshalb 2. »sich niederlassen, setzen« (!), und nur vielleicht ein zweites, das vielleicht an unsrer Stelle und *Western Asia Inscriptions* V, 50, 46 vorkommt. Aber an unsrer Stelle lässt sich sehr gut erklären: »sodass sie allzumal niedersinken«, und an der anderen Stelle ausgedrückt finden, dass ein Geist nächtlicherweile in einem Menschen seine Wohnung aufgeschlagen hat. Also gibt es wohl nur ein *ramû*, aber, gegen die herrschende Ansicht, keines mit einer Bedeutung »werfen«.

Töten durch Waffen unterschieden, und unter dem »Schlagen«, d i. der Plage, eines Gottes wird im Gesetzbuch *Chammurabi*'s § 266 sicher eine tötliche Krankheit verstanden, ebenso wie unter der »Hand *Nerigal-Ira*'s« in *Keilinschr. Bibl.* V, 80 f. Z. 13 und 82 f. Z. 37. Da an der o. p. 72 zuerst genannten Stelle die Plage des *Ira* von einer »Feuer«-Krankheit unterschieden wird, so wird man unter ihr nicht jede beliebige tötliche Krankheit verstehen dürfen.

Ira wütet nun unter den Menschen nicht aus purer Mordlust, und Blutdurst allein treibt ihn nicht dazu. Sondern das grässliche Zerstörungs- und Vernichtungswerk ist wieder eine Folge menschlicher Frevel[1]). Nachdem aber *Ira* Jahre ohne Zahl gezürnt und gestraft hat, beruhigt er sich endlich und verheisst Demjenigen in Zukunft Sicherheit vor ihm und seinen Sieben und Schutz gegen das strafende Schwert, welcher einen ihn verherrlichenden Gesang[2]) respektiere, singe oder erlerne oder in seinem Hause eine Tafel damit niederlege.

Also vermutlich sieben Plagen und dann die Sintflut. Es darf nun nicht unerwähnt bleiben, dass wir vielleicht einen Text besitzen, der direkt bezeugt, dass der Sintflut wenigstens eine Dürre vorhergegangen ist[3]). Dieser Text findet sich in Transskription und Uebersetzung in *Keilinschr. Bibl.* VI p. 288 ff. Leider ist er aber so verstümmelt, dass ihm bezüglich einer solchen Dürre etwas Sicheres nicht zu entnehmen ist. Sicher ist aber wohl, dass in dem Text vor der Sintflut aus irgend einem Grunde ein Regenguss gewünscht wird.

1) *Keilinschr. Bibl.* VI p. 68 f. Z. 6.

2) Vielleicht eben unsern Text mit dem *Ira*-Mythus.

3) Vgl. ZIMMERN in *Zeitschr. f. Assyr.* XIV p. 278 und dazu JENSEN in *Keilinschr. Bibl.* VI p. 276 f., auch noch ZIMMERN in *Keilinschr. u. d. Alte Test.*[3] p. 552.

Von einer Fieber- und Seuchenplage wissen wir also wohl, ferner von der dritten Hungerplage, weiter bestimmt von der *Ira*-Plage, wie von der Sintflut, dass sie durch die Sünden der Menschen hervorgerufen sind. Es ist daher lediglich ein selbstverständlicher Schluss, dass Dies auch wenigstens von den vorhergehenden zwei Hungerplagen gilt. Und ebenso selbstverständlich scheint es, dass die Sintflut ein notwendiges Glied in der Kette der göttlichen Strafen bildet, mit diesen zusammen betrachtet und verstanden werden will und nicht etwa eine Sonderstellung einnimmt: Zuerst versucht es *Bēl* mit fürchterlichen Plagen, welche die Menschheit zwar dezimieren, aber nicht gänzlich vertilgen. Wie aber Alles, selbst das schreckliche Strafgericht des Würgegottes Nichts nützt, wie die Menschheit trotz aller Heimsuchungen nicht von ihrem sündigen Wandel ablässt, da wird die Ausrottung der ganzen[1]) Menschheit von *Bēl* angeraten und von allen Göttern beschlossen; und ein scheinbar am sichersten wirkendes Mittel ist eine Flut, welche die ganze Erde überschwemmt, und darum wird dies Mittel gewählt. Dass diese Gedanken die uns jetzt vorliegende Reihe der Strafgerichte durchziehn, wird man schwerlich bezweifeln können[2]). Damit ist freilich über den Ursprung und ursprünglichen Sinn dieser Strafgerichte noch Nichts gesagt. S. hierzu Anhang I und II zum folgenden Kapitel.

---

1) Das ist doch sicher die Meinung des Sintflutberichts, nicht etwa die, dass ursprünglich nur eine partielle Flut geplant war, welche nur die Mitbürger des Xisuthros hinwegraffen sollte, sich aber dann wider den Willen der Götter zu einer Sintflut auswuchs. Bemerkenswert ist, dass innerhalb der *Gilgamesch*-Sage für die ganze überschwemmte Erde und die ganze vernichtete Menschheit jeweilig nur ein kleines Stück der Welt, ein paar Städte oder nur eine einzige Stadt oder Bruchteile eines einzigen Volks eingetreten sind.

2) S. auch ZIMMERN in *Keilinschr. u. d. Alte Test.*[3] p. 554.

Anhang II.

Der Babylonier Xisuthros.

Ueber die Persönlichkeit des *Atrachasīs*-* *Chasīsuatra*-Xisuthros belehrt uns vor Allem der Mythus von *Adapa*, dem *atra-chasīsa*, und dem Südwind[1]). Dieser *Adapa* ist wie der *Atrachasīs* der Sintflut ein besonders weiser Mann und Freund *Ea*'s, und es ist daher (vgl. o. p. 40) äusserst wahrscheinlich, dass mit ihm der Sintflutheld (vgl. o. p. 55) gemeint ist. In dem genannten Text wird der *atra-chasīsa* zunächst als ein besonders kluger Mann geschildert, der sogar die Schicksale des Landes zu offenbaren vermag, der aber nicht das ewige Leben empfangen hat. Er ist von *Ea* wohl wie die Weisheit selbst[2]) geschaffen und sein Befehl ist unverbrüchlich. Er ist sauber und rein an den Händen, er heisst der Gesalbte, d. h. er ist heilig und fleckenlos. Er bereitet täglich die Speise oder das Brot, und das Wasser der Stadt *Eridu*, des heiligen Wohnsitzes seines Gottes *Ea*. Er deckt dort den Tisch und räumt ihn wieder ab. Er ist Schiffer und Fischer von *Eridu*. Der Mythus erzählt nun von ihm, wie er einmal in's Meer hinausfährt, um Fische zu fangen, und der Südwind ihn untertaucht, falls nicht etwa anbläst[3]). Ergrimmt darüber zerbricht *Adapa* dem Südwind den oder die Flügel und wird deshalb vor den Himmelsgott *Anu* zitiert. Zwei Götter stimmen Diesen gnädig, sodass er dem *Adapa* Speise (oder Brot) und Wasser des Lebens anbieten lässt. Aber Der schlägt das Angebotene aus, weil sein Gott *Ea* es ihm vorher angeraten hat — ob in wohl-

---

1) S. *Keilinschr. Bibl.* VI p. 92 ff.

2) S. *Keilinschr. Bibl.* VI p. 406.

3) *urriba(schschu)* oder *uddiba(schschu)*. Zu *adāpu* und *uddupu* = »blasen«, »wehen« s. KÜCHLER, *Beiträge zur Kenntnis der assyr.-babyl. Medizin* p. 90 und die Belegstellen bei DELITZSCH, *Assyrisches Wörterbuch* p. 20 f., sowie oben p. 10 Anm. 1.

wollender oder hinterlistiger Absicht, bleibe dahingestellt —, und so kommt er als Sterblicher zur Erde zurück[1]).

Erst nach der Sintflut sollte er der Unsterblichkeit teilhaftig werden.

Erwähnenswert ist, dass in dem Bruchstück auf p. 98 ff. l. c., in Z. 12, auf p. 100 f. *Adapa* »Menschheitsame«, d. i. »Menschenkind« bezw. »Menschensohn« und das ist »Mensch« heisst (s. o. p. 69 Anm. 2).

Ferner muss angeführt werden, dass Xisuthros als ein König gilt. S. den o. p. 59 f. erwähnten Text in *Zeitschr. f. Assyr.* IV p. 369 Z. 9 (10) und Berosus bei Eusebius Chronicorum liber I p. 10 in der Ausgabe von SCHOENE.

1) Zu der Ideenverwandtschaft zwischen diesem Teil des Mythus und dem vom Sündenfall s. z. B. ZIMMERN in *Keilinschr. u. d. Alte Test.*[3] p. 522 f. und BUDDE in der *Theol. Lit.-Ztg.* 1901 Sp. 236 f.

Der Mythus von *Gilgamesch* und *Eabani* im Kosmos.

Die Entdeckung des zwölftafeligen *Gilgamesch*-Epos hat die Vermutung im Gefolge gehabt, dass es im letzten Grunde ein Sonnenmythus sei und zu den zwölf Bildern des Tierkreises Beziehungen habe, durch welche die Sonne innerhalb eines Jahres hindurchzieht. HENRY RAWLINSON ist als der Vater dieses Gedankens zu nennen und andere Gelehrte haben ihm zugestimmt. Aber was zu dessen Begründung bisher vorgebracht wurde und werden konnte, ist so wenig beweiskräftig, dass ALFR. JEREMIAS in s. *Izdubar-Nimrod* p. 66 in Bezug darauf mit Recht bemerken konnte, dass »in Wirklichkeit eine Verbindung des Epos mit den — d. h. nach p. 67 bei ihm mit allen -- zwölf Zeichen des Tierkreises nur mit aller Reserve behauptet werden könne«. Was er auf p. 67 f. aus dem Inhalt des Epos mit Tierkreisbildern und Zugehörigem zusammenstellt — und das ist eine Auslese —, dürfte in der Tat wenig geeignet sein, für die Theorie Begeisterung zu erwecken, weniger noch als JEREMIAS denkt, welcher die von ihm hervorgehobenen sogenannten Berührungen doch für immerhin nicht ganz irrelevant, ja wenigstens zum Teil für bedeutsam hält: Von *Gilgamesch* heisse es in Tafel I, dass er »wie ein Bergstier« über die Helden hervorrage. Das sei damit zusammenzustellen, dass — »das gewöhnliche Bild für Königsherrschaft bei den Assyrern vom Widder und Leithammel entnommen wird«, dass die babylonischen Könige

bei Jesaias Leithammel (!) heissen (! wo?), und dass — die Frühlingssonne um 2000 v. Chr. vom Bilde des Stiers in das Bild unsers (!) Widders zu rücken begann! Ein Einwand gegen diese Kombinationen dürfte überflüssig sein. In Tafel II stehe *Eabani* im Mittelpunkt der Handlung — Jeremias' Tafel II ist aber zu Tafel I geworden; doch steht in der nunmehrigen Tafel II *Eabani* allerdings auch im Mittelpunkt der Handlung —; *Eabani* werde a) als Stiermensch dargestellt und b) ideographisch als »aufrecht stehender Stier« bezeichnet — aber das sind zwei ganz willkürliche Annahmen, die nur eine zähe Tradition für sich haben — und der Stier sei um 2000 das zweite Tierkreisbild geworden. Da Punkt 2 (a und b) in der Luft hängt, ist es auch mit diesen Zusammenhängen Nichts. Das dritte Bild, die Zwillinge, entspreche dem Inhalt der dritten Tafel, in welcher *Eabani* und *Gilgamesch*, nachdem sie mit einander gekämpft hätten, enge Freundschaft mit einander schlössen. Aber von einem solchen Kampf der zwei Freunde weiss wohl die wirkliche Tafel IV des Epos vielleicht Etwas, aber die JEREMIAS'sche Tafel III jedenfalls Nichts, und nicht erst in Tafel III, sondern bereits in Tafel I f. des Epos schliessen sich die beiden Helden an einander an. Das Ideogramm des sechsten Monats beweise eine Beziehung der Jungfrau, unsers (!) sechsten Tierkreisbildes, zur Liebesgöttin *Ischtar*, und die sechste Tafel erzähle Deren Liebesabenteuer. Das lässt sich zunächst wohl hören, wenn es sich freilich als irrig erweisen wird, dass diese Dinge zusammengehören. Falls der Schütz, das Tierkreisbild des neunten Monats, so argumentiert JEREMIAS weiter, als Skorpionmensch gedacht werden dürfe (!), so wäre eine Verbindung mit der neunten Tafel, deren Hauptereignis die Begegnung mit dem Skorpionmenschen bilde, naheliegend. Auch das sieht nicht schlecht aus. Endlich stimme die *amphora*, das Bild des elften Monats, zum Inhalt der elften Tafel, in der die Sintflut erzählt werde. Auch das könnte passieren, obwohl freilich die Sintflut nicht durch Ausgiessen des himm-

lischen Wassers, sondern durch eine Flut vom Meere her herbeigeführt wird! Es bleiben also nur drei mehr oder weniger passable Entsprechungen. Darauf lässt sich in der Tat, wie JEREMIAS mit Recht meint, kein Beweis für »das *Gilgamesch*-Epos und der Tierkreis« aufbauen. Was JEREMIAS auf p. 68 über weitere Beziehungen, zwischen einigen Monatsideogrammen und Episoden des *Gilgamesch*-Epos, sagt, ist ebenso unverwertbar, weshalb wir es hier übergehen.

ZIMMERN spricht sich in *Keilinschriften und das Alte Testament*[3] p. 580 ganz zuversichtlich im Sinne RAWLINSON's aus. Er meint, dass das »Freundschaftsverhältnis zwischen *Gilgamesch* und *Eabani* von Tafel II an« unmissverständlich auf das Sternbild der Zwillinge hinweise; die Skorpionmenschen von Tafel IX auf das Sternbild des Skorpions, wenn nicht auf das eines schiessenden Skorpionmenschen, das den Skorpion und den Schützen umfasst habe; und die Ankunft des *Gilgamesch* bei Xisuthros und Dessen Sintfluterzählung in Tafel X f. auf den Wassermann. Ob Dgl. allein aber wirklich eine unerschütterliche Schlussfolgerung gestattete? Wenn wirklich, und wenn man in wissenschaftlichen Kreisen ZIMMERN's Urteil teilen sollte, dann müsste sich eigentlich Niemand mehr darüber freuen, als ich. Denn welch' glänzende Aussichten eröffneten sich dann für dieses mein Werk, — vorausgesetzt allerdings, dass so bald schon die Gerechtigkeit das Endurteil darüber fällen sollte.

Kürzlich hat nun Pater KUGLER in Heft 4 und 5 der *Stimmen aus Maria-Laach*, 1904, eine Modifikation von RAWLINSON's Ansicht zu begründen gesucht. S. darüber erst unten in diesem Kapitel. Vorweg muss ich nehmen, dass auch ihm ein Beweis nicht gelungen ist.

RAWLINSON hat aber mit seiner Intuition in der Hauptsache doch Recht gehabt und mehrere von den Punkten, die man für seine Ansicht anzuführen pflegt, sind in der Tat zu verwerten, wenn auch freilich grade der Punkt nicht, welcher der beweiskräftigste von allen zu sein schien, näm-

lich die 12-Zahl der Tafeln des Epos; denn diese und ihr Inhalt entsprechen nur ganz vereinzelt je einem und grade einem der Tierkreisbilder. Zu jenen Punkten aber kommt noch eine gedrängte Fülle anderer hinzu, die es gestatten, wirklich einen Beweis dafür zu liefern, dass das *Gilgamesch*-Epos auf einen Sonnenmythus zurückgeht. Sollte man nach Vorführung dieser Punkte zu der Ansicht gelangen, dass nicht erst sie einen Beweis ermöglichten und dass meine Beweisführung die Lösung des Problems nur unwesentlich gefördert hätte, so sollte mich Das nicht wundern und würde mich Das kalt lassen. An Dgl. habe ich mich ja hinlänglich gewöhnen müssen.

Es ist von vorne herein bemerkenswert, dass die Wege und Reisen, die *Gilgamesch* nach unsern oben niedergelegten Ergebnissen über die Erde hin macht, ein Spiegelbild des täglichen Sonnenlaufs sind: Sein erster Zug führt ihn von Erech nach dem fernen Osten, zum Götterberg hin. Dort trifft er die *Ischtar*, die Göttin des Venus-Sterns, und dann kehrt er in westlicher Richtung nach Erech zurück. So kommt die Sonne des Morgens vom östlichen Berg des Sonnenaufgangs her; und dort im Osten ist der Venus-Stern als Morgenstern sichtbar. Später zieht *Gilgamesch* dann westwärts zum Himmelsberg, durchquert das dunkle Bergtor, wobei er wohl dem Wege der Sonne folgt, trifft hinter dem Himmelsberge die Venus-*Ischtar* als das verhüllte Mädchen *Siduri*, eine Göttin der Weisheit, dann in Deren Nähe einen *nabu*, *napu*, *nabû* oder *napû*, fährt mit Diesem über das Meer, und kehrt dann in östlicher Richtung nach Erech zurück. So zieht die Sonne täglich westwärts, verschwindet dann hinter dem Himmelsberge und taucht darnach scheinbar in's Meer, um dann wieder zurückzukehren; und dort im Westen leuchtet die Venus als Abendstern, dort funkelt auch der Planet Merkur, der Stern des *Nabû*, der mit seiner Gemahlin *Taschmêtu*, der »grossen

Braut«[1]), die also verhüllt ist[2]), Weisheit verleiht; und diese *Taschmētu* ist möglicherweise ebenderselbe Abendstern[3]).

Gilgamesch ist, Das ist ferner zu bedenken, Richter der Erde, Richter sogar der Götter in der Erde, Richter wie der Sonnengott, der ihm sein Richteramt anvertraut hat[4]).

Das weist deutlichst darauf hin, dass *Gilgamesch* jedenfalls nach seinem Tode ein Gott ist so gut wie die Götter in der Erde. Aber schon bei seinen Lebzeiten sind zwei Drittel von ihm Gott und ist nur ein Drittel Mensch[5]). Ist er somit ursprünglich und eigentlich ein Gott, so liegt es wegen seiner Wanderungen und Meerfahrten allerdings äusserst nahe, ihn gerade und geradezu für einen Sonnengott zu erklären.

Sein Freund ist der kraftstrotzende und geile, unmittelbar aus Erde und auf der Trift geschaffene Freund und Beschützer der Tiere, der vor *Gilgamesch* dahingerafft wird und auf uns unbekannte eigenartige Weise, weder durch Krankheit noch etwa durch tötliche Waffen, sondern »durch die Erde« stirbt. Ein solcher Freund der Sonne lässt an einen Pan denken, an einen Gott der tierischen Fruchtbarkeit oder Fruchtbarkeit überhaupt, an einen chthonischen Gott, mit dem es früher aus ist, als mit der Sonnenkraft, — aber im Jahre. Vgl. o. p. 80.

Also Sonne und Erde? Sonnen- und Erdenkraft? Sind das die Gewaltigen, deren Taten und Leiden der Mythus im Epos besingt und beklagt? S. bereits *Keilinschriftliche Bibliothek* VI p. 423.

Seit vielen Jahren streitet man sich über den *Kakkabmeschrē-Schukudu-Tartachu*, den »Lanzenstern«, wie man ihn zu nennen pflegte, den »Pfeilstern«, wie man ihn

1) *Schurpu* Taf. II, 157.

2) *Keilinschr. Bibl.* VI p. 198 f. Z. 19.

3) *Theol. Lit.-Ztg.* 1896 Sp. 67 f.

4) *Keilinschr. Bibl.* VI p. 266 f. 5) O. p. 3 f. und 25.

nennen muss[1]). Nachdem OPPERT in ihm einmal auf Grund eines missverstandenen Textes[2]) mit Unrecht den Nordstern gesehn hatte — und mit Recht wohl noch heute sieht; denn Recht hat jeder eigene Charakter, der übereinstimmt mit sich selbst —, konnte ich in *Zeitschr. f. Assyr.* I, 255 ff. zeigen[3]), dass er rotglänze[4]), und mit Hilfe meines Freundes Dr. TETENS anscheinend auch, dass er nicht fern vom Tierkreis oder im Tierkreis stehe; und glaubte schliessen zu müssen, dass er etwa vor 3000 Jahren in den Tagen der Kälte heliakisch aufging, d. h. wieder im Osten vor der Sonne sichtbar ward. So kam ich nach dem Vorschlage meines Freundes zu dem Schluss, dass der gesuchte Stern der Antares im Skorpion sei[5]). Das war aber ein Fehlschluss, für den indes nicht mein Freund, sondern ich allein verantwortlich war. Neue Texte[6]) erschienen und zeigten, dass ich meiner Theorie zu Liebe in einen anderen unmissverständlichen Text Etwas hineingelesen hatte, das nicht gut darin stehn konnte. Dieser Text[7]) zeigte dem Unvoreingenommenen schon, dass im 7. vorchristlichen Jahrhundert, oder vorher, im Monat *Tammûz*, d. i. Juni-Juli, der (»Lanzenstern«, sage) »Pfeilstern«, die Zwillinge und der *Dâpinu*-Stern heliakisch aufgingen[8]), dass demnach die Tage der Kälte, die in dem o. genannten Texte mit denen des Wiedererscheinens des »Pfeilsterns« koordiniert werden,

---

1) S. *Keilinschr. Bibl.* VI p. 327 f. und p. 563.

2) S. *Keilinschr. Bibl.* I, 124 f. Z. 13 ff.

3) Nicht aber im Anschluss an LOTZ (*Inschriften Tiglathpileser's I* p. 196 f.), wie ich l. c. p. 255 f. irrtümlicher Weise annehme.

4) S. dazu jetzt *Keilinschr. Bibl.* VI, 390.

5) *Zeitschr. f. Assyr.* I p. 263; m. *Kosmologie* p. 53.

6) So der auf p. 461 ff. von HOMMEL's *Aufsätzen und Abhandlungen* III, 1 transskribierte Text.

7) *Western Asia Inscriptions* III, 53 (Z. 62).

8) Damit, dass der Pfeilstern im *Tammûz* heliakisch aufgeht, ist gewiss zu kombinieren, dass dieser Monat dem Gotte »*Ninib*« gehört (*Western Asia Inscriptions* IV², 33). Denn dieser Gott ist im Pfeilstern verkörpert. S. u. p. 84.

mit diesen nicht identisch sind, und diese nicht etwa näher bestimmen, sondern von ihnen verschieden, ja ein Korrelat zu ihnen sind. Der »Pfeilstern« ging also vor etwa 650 vor Chr. — denn zu dieser Zeit ungefähr ist der genannte astronomische Text geschrieben, d. h. von einem älteren abgeschrieben — im *Tammûz*, demnach etwa in der Zeit zwischen dem 25. Juni und dem 25. Juli, heliakisch auf, und glänzte in rotem Lichte. Nach diesen Merkmalen musste der interessante Stern von Neuem bestimmt werden.

Ein Assyriologe, der gerne darin schwelgt, meine Errungenschaften mit allerhand Nichtigkeiten totzuschlagen, und welcher der seltsamen Ansicht huldigt, dass er sich um die Kenntnis der assyrisch-babylonischen Astronomie und Astrologie irgend welche, ja unsterbliche Verdienste erworben habe[1]), hat auf Grund gleicher Nichtigkeiten die Entdeckung gemacht und verkündet[2]), der »Pfeilstern« sei endgültig der Procyon, und mit dieser vermeintlichen Entdeckung mich niederzuwerfen geglaubt. Als ob ich nicht vor seiner Geistestat mitgeholfen hätte, der Wahrheit näherzukommen. Aber gehen wir hieran eiligst vorüber und beschränken wir uns darauf, gegenüber HOMMEL's Identifikation absolut darauf zu bestehen, dass der gesuchte Stern »rot«[3]) ist. Das aber ist der Procyon nicht, sondern weisslich; und dass ein Stern, der um 1000 vor Chr. rot war, heute weisslich sein könnte, müsste erst von Physikern und Astronomen nachgewiesen werden[4]), ehe

---

1) S. HOMMEL's *Aufsätze und Abhandlungen* III, 1 p. 471 f.

2) S. l. c. p. 419.

3) S. o. p. 82 Anm. 4, und bei KÜCHLER, *Beiträge* p. 133 f. Bemerkungen von ihm und von mir zu *ssâdu* = »rotglühen«.

4) Dass L. Annäus Seneca dem Sirius, der heute in weissem Lichte erglänzt, eine rote Farbe zuschreibt, ja vielleicht gar ein intensiveres Rot als dem Planeten Mars (Quaest. natur. I, 1), dass Horaz ihn rot nennt (Satiren II, 5, 39), oder dass dann Ptolemäus (Syntaxis *H*) ihn ebenso als ὑπόκιρρος bezeichnet wie den roten Beteigeuze oder den roten Antares, ist mir natürlich wohlbekannt; aber auch, dass die Astrophysik diesen Tat-

man der HOMMEL'schen Identifikation nähertreten könnte — vorausgesetzt, dass sich dazu sonst noch ein Grund böte.

Dass HOMMEL zu keinem anderen Resultate kam, ist nun eigentlich befremdlich. Denn es gibt einen sehr schönen, hellen roten Stern erster Grösse, der im ersten Jahrtausend vor Chr. im Monat *Tammūz* heliakisch aufging, und das ist der — Beteigeuze im Orion. Also dürfen wir in erster Linie vermuten, dass er der gesuchte Stern ist. Tiglathpileser I. jagte nun nach der o. p. 82 erwähnten Inschrift, als dieser Stern heliakisch aufging; er heisst »Pfeilstern«; und »*Ninib*«, der als Gott der Jagd fungiert, ist — auch? — in diesem Sterne verkörpert, dieser Stern ist sein Ebenbild, sein *zikru*[1]). Der Stern hat also ganz enge Beziehungen zur Jagd[2]). Nun aber sehn die Griechen in dem Sternbild, zu dem der Beteigeuze als einer der zwei hellsten von dessen Sternen gehört, ihren berühmten Jäger Orion. Das ermutigt uns weiter dazu, an unsre Identifikation zu glauben, wenn auch dies Zusammentreffen vorläufig nicht als ein Beweis betrachtet werden kann.

---

sachen ratlos gegenüberstände, falls daraus auf eine rötliche Farbe des Sirius im Altertum geschlossen werden müsste. Nach der Ansicht der Assyrobabylonier offenbart sich in dem Sirius dieselbe Gottheit, nämlich die Venus-*Ischtar*, welche sich auch in dem weissglänzenden Venus-Stern offenbart. Das lässt nicht grade darauf schliessen, dass auch sie den Sirius in rotem Lichte funkeln sahen.

1) S. den Text auf p. 472 m. *Kosmologie*, und zu *zikru* = »Ebenbild« *Keilinschr. Bibl.* VI p. 401 f. Nach Sm. 954 Revers Z. 1 f. ist ebenso der Venusstern ein »Ebenbild« und eine Erscheinungsform der Göttin *Ischtar*-Venus.

2) Das Rotsein, Rotglühen des Beteigeuze wird im Assyrischen durch *ssādu* ausgedrückt, dasselbe d. h. ein gleichlautendes Wort bedeutet aber »jagen«. Ist das Zufall? Oder ist der Beteigeuze ein Jagdstern, ein Stern des *ssādu* geworden, weil er rotglüht, weil er ein Stern des anderen *ssādu* ist? Die Assyrer dürften wenigstens in späterer Zeit Dgl. angenommen haben, wenn es in dem o. p. 82 in Anm. 2 angeführten Texte heisst, dass ein Assyrer-König der Jagd oblag zur Zeit, als der Beteigeuze heliakisch aufging, welcher rotglühte wie Kupfer. Dass hier für »jagen« nicht das Wort *ssādu*, sondern ein anderes Wort gebraucht wird, macht unsre Vermutung natürlich nicht hinfällig.

Ausser dem Pfeilstern gingen nach Tafeln aus dem Jahrtausend vor Christus die Zwillinge im Monat *Tammūz* heliakisch auf, und zwar, da sie mehrfach als solche sofort hinter dem Pfeilsterne genannt werden[1]), nach dem Pfeilstern. Nun gingen aber um 700 vor Chr., zu der Zeit etwa, zu der das *Gilgamesch*-Epos in der uns erhaltenen Gestalt für die Bibliothek *Aschschurbanaplu*-Sardanapal's abgeschrieben wurde, und vorher, die Zwillinge vollständig und speziell α und β der Zwillinge erst nach dem Wiederscheinen des Beteigeuze und zwar auch im *Tammūz* heliakisch auf[2])!

Als dritter und letzter oder drittes und letztes unter den auffallenden Sternen oder Gestirnen, die im *Tammūz* wiedererschienen, wird hinter den Zwillingen der *Dāpinu*-Stern, d. i. der »Furchtbare«, genannt[3]). Dieser Stern ist bekanntlich eine Erscheinungsform des Lichtgottes *Marduk*[4]), der sich auch im weisslichen Jupiter-Stern zeigt. Der *Dāpinu*-Stern hat also gewiss weisses Licht. Nach ihm geht in dem dem *Tammūz* folgenden Monat *Āb* als erster von drei Sternen oder Gestirnen der »Bogenstern«, bekanntlich der Sirius, auf, und zwischen beiden Aufgängen verstreicht nur eine kurze Zeit[5]). Somit dürfte es kaum zweifelhaft sein, dass — wieder gegen HOMMEL, der den *Dāpinu*-Stern im Krebs unterbringt (l. c. p. 456) — mit dem *Dāpinu*-Stern der Procyon gemeint ist, einer der hellsten Fixsterne, mit weisslichem Lichte, ein Stern, der

1) S. *Western Asia Inscriptions* III, 53, 62 und den o. p. 82 in Anm. 6 genannten Text.

2) Herr Pater KUGLER hat mir liebenswürdigst berechnet, dass um 700 vor Chr. in Ninive zuerst der Beteigeuze, darnach α, darnach β geminorum heliakisch aufging.

3) S. die in Anm. 1 genannten Texte.

4) Gegenteilige Meinungen sind nicht mehr ernst zu nehmen.

5) S. den o. p. 82 in Anm. 6 genannten Text. Darin wird der Bogenstern direkt hinter dem *Dāpinu*-Stern aufgeführt.

nach dem Aufgang der Zwillinge und kurz vor dem des Sirius um 700 vor Chr. im *Tammûz* wiedererschien[1]).

Aus all' Diesem darf nunmehr mit Zuversicht geschlossen werden, dass der assyrisch-babylonische »Pfeilstern« unser Beteigeuze, und der »furchtbare« Stern der Assyrobabylonier unser Procyon ist.

Nach ihm erschien, wie gesagt (o. p. 85), der Sirius, ein Stern der *Ischtar*, der Liebesgöttin von Erech.

Also nach einander gingen in Babylonien um 700 vor Chr. — und vorher — heliakisch auf: der Jagd- und »Pfeilstern« (Beteigeuze im Jäger Orion), die »Zwillinge« (unsre Zwillinge), der *Dāpinu*, d. i. der »Furchtbare« (der Procyon), und der »Bogenstern«, der Stern der *Ischtar* (nämlich der Sirius).

Nun muss Jedem ein merkwürdiges Verhältnis zwischen diesen heliakischen Aufgängen und gewissen Ereignissen des bereits um 2000 vor Chr. existierenden *Gilgamesch*-Epos auffallen: In Tafel I des Epos tritt ein Jäger auf; darnach treffen sich, auch noch in Tafel I, die zwei späteren Freunde und Brüder *Gilgamesch* und *Eabani*[2]); darnach haben wir es mit einem Kriegszug und Kampf gegen einen neu auftretenden, *dāpinu* genannten[3]), grimmen Herrscher, nämlich *Chumbaba*, zu tun; und hierauf wird aller Wahrscheinlichkeit nach die nach dem Osten verschleppte Liebesgöttin *Ischtar* wieder nach Erech zurückgebracht, oder gelangt wenigstens dorthin und tritt dort auf.

1) Pater KUGLER bestätigt mir die Richtigkeit des Vorstehenden.

2) Ob nun grade das erste Wiedererscheinen der Zwillinge mit dem ersten Zusammentreffen der zwei Freunde zu kombinieren wäre, könnte ich nicht entscheiden. Denn dazu müsste ich wissen, was ich nicht weiss, ob nämlich auch schon um 2000 vor Chr., zu welcher Zeit das *Gilgamesch*-Epos bereits vorhanden war, und vorher, die Zwillinge in Babylonien nach dem Beteigeuze heliakisch aufgingen. Leider habe ich mich vergeblich bemüht, hierüber von zuständiger Seite eine Auskunft zu bekommen.

3) S. *Keilinschr. Bibl.* VI p. 148 f. Z. 17 (25).

Kein Voraussetzungsloser wird diese Koinzidenz von vorne herein für zufällig erklären, vielmehr dürfte Jeder, der nicht ganz halsstarrig ist, zugeben, dass wir damit eine Position gewonnen haben, von der aus wir versuchen können, weitere Vorstösse zu machen. Vorher aber überschauen wir noch einmal die erstrittene Position selbst.

Der am Morgenhimmel neu erscheinende rote Jagdstern Beteigeuze entspricht also wohl dem neu auftretenden Jäger[1]), die wiedererscheinenden Zwillinge wirklich den Freunden und Brüdern *Gilgamesch* und *Eabani*, der wiedererscheinende Procyon dem Tyrannen *Chumbaba* und der wiedererscheinende Sirius der aus dem Osten heim-

1) Auf einen wichtigen Nebenertrag sei schon hier hingewiesen: Der Jäger soll demselben Beteigeuze entsprechen, welcher nach p. 84 o. eine Erscheinungsform des Licht- und Jagdgottes »*Ninib*« provisorischen Namens ist. Also erhebt sich an unserm Horizont eine ursprüngliche Identität des Jägers mit diesem Gotte, dem Kriegsgotte der Assyrer! Der Jäger kommt nach Erech, Erech gehört nach Genesis 10, 10 zum ersten Reiche des grossen Jägers Nimrod und Nimrod zieht nach — Assyrien (l. c. 11) und gründet Ninive. Wer fragt nun nicht: Sind der Jäger des Epos und der Assyrer-Gott wieder Beide mit Nimrod identisch und ist — Nimrod der lange gesuchte Name des assyrischen Kriegsgottes? Er ist es wohl. Denn wir wissen jetzt, dass der Name in spätbabylonischer Zeit die Konsonanten *'-n-w-sch-t* hatte (s. CLAY in *Babylonian Expedition* herausg. von HILPRECHT A Vol. X p. XVIII f. und p. 8 f.). Da nun das *w* in diesem Namen assyrischem *m* entsprechen muss, älteres *r* im Babylonischen häufig genug vor folgender Tenuis und speziell vor folgendem *t* zu *sch* wird (s. JENSEN in der *Zeitschr. f. Assyr.* VII p. 179 ff.) und ein Vokalvorschlag im Neubabylonischen durchaus nicht auffällig ist (vgl. z. B. *aschgandu* für urspr. *schaknu*), so kann ein *'-n-w-sch-t* dem Namen Nimrod sehr angenähert werden. Nun aber ist »*Ninib*« im letzten Grunde ein Lichtgott und zwar ein Gott des Hellwerdens, des *uddazalû*, und ein Synonym von *uddazalû* ist *namirtu* und von ganz ähnlicher oder gleicher Bedeutung wie dies ist *namurtu*. Ich glaube daher, dass das der eigentliche Name des »*Ninib*« ist, dass daraus nach babylonischen Lautgesetzen ein babylonisches *Anwuscht* oder *Enwuscht* und im Assyrischen in Folge einer Beeinflussung des *t* durch das tönende *r* etwa **Namurd* geworden ist. Ist Das richtig, dann wird man noch besser verstehen, warum bei Micha (5, 5) Assyrien das »Land Nimrod's« heisst. Es hiesse dann so als das Land seines Kriegsgottes. Zu Nimrod und Orion s. u. Band II.

kehrenden oder doch von dorther kommenden *Ischtar.* Dieser Sirius ist vorher im Westen verschwunden und hat davor am Abendhimmel gestanden. Währenddem hat er also wohl die *Ischtar* in Erech vor ihrer Entführung dargestellt. Aehnliches mag dann vom Procyon gelten: Ehe dieser am Morgen wiedererschien, war auch er am Abendhimmel verschwunden, und vorher hatte er an ihm geleuchtet. Ehe andrerseits *Chumbaba* im Osten angetroffen, getötet und sein Kopf vermutlich, nein wohl sicher, nach Erech gebracht wird, hat er höchst wahrscheinlich Erech erobert und tyrannisiert und ist wohl mit der Statue der *Ischtar* abgezogen. Wie also der im Osten angetroffene *Chumbaba* dem im Osten wiedererscheinenden Procyon entsprechen dürfte, so dürfte einem Erech erobernden und mit *Ischtar* heimziehenden *Chumbaba* der am Abendhimmel leuchtende und dann verschwindende Procyon gegenüberzustellen sein.

Die *Ischtar* im Epos wäre also nach unsern Schlussfolgerungen am Himmel 1., am Tageshimmel, durch ihren Planeten, die Venus (o. p. 80), und 2., am Jahreshimmel, durch ihren Fixstern, den Sirius, vertreten. Darüber unten Mehr.

Aeusserst wichtig ist nun folgendes Zusammentreffen: Nach der Begegnung mit *Chumbaba* und der *Ischtar* kehrt *Gilgamesch* um und zieht heimwärts. *Chumbaba* soll dem Procyon, *Ischtar* dem Sirius entsprechen. In der Gegend aber der Ekliptik und des Tierkreises, in welcher in vorchristlicher Zeit die Sonne beim heliakischen Aufgang des Procyon und bei dem des Sirius stand, lag damals während einer längeren Periode der Sommersonnenwendepunkt; in der Gegend, d. h. nicht allzuweit davon oder grade dort. Das gilt für die ersten Jahrtausende vor Christus; und für viel älter wird man das Epos a priori nicht halten wollen. Also entspricht der scheinbar umkehrenden Sonne der umkehrende *Gilgamesch* an gleicher Stelle der Kette, und klärlich zeigt sich so der König von Erech als der Sonnengott.

Es ist jetzt möglich, zurückzugreifen und nachzuholen.

Vor dem Auftreten des Jägers ist *Eabani* geschaffen worden. Dieser *Eabani* ist am ganzen Leibe mit Haaren bedeckt und bekleidet wie *Gira*, der Herden- und Flurengott, speziell der Gott des Kleinviehs[1]), also vermutlich mit Fellen, und am Wahrscheinlichsten mit Schafsfellen. Ehe der mit dem Jäger korrespondierende Beteigeuze aber am Himmel wiedererschien, ging der Widder am Morgen heliakisch auf. Dieser Widder gilt dazu sonst wohl als eine Manifestation des chthonischen Gottes *Enmeschara*, eines Gottes der Fruchtbarkeit, also eines dem *Eabani* verwandten Gottes[2]); und ein Schaf ist ein Symbol des oben genannten Doppelgängers *Eabani*'s, des Hirtengottes *Gira*[3]). Allerdings ist nun ein Widder im babylonischen Tierkreis noch nicht sicher bezeugt. Indes spricht für den babylonischen Ursprung unsers Widders im Tierkreis dessen Name bei den Mandäern und den Syrern. Nun aber ging etwa zwei Jahrtausende vor Christus und vorher der Widder um die Zeit der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche und darum zu Beginn des babylonischen Sonnenjahrs heliakisch auf, d. h. erschien damals zu dieser Jahreszeit wieder vor der Sonne, und die Erschaffung *Eabani*'s wird gleich im Anfang des Epos berichtet. Also dürfte der zottige Widder am Himmel in der Tat mit dem haarigen und wohl mit Fellen bekleideten *Eabani* des Epos korrespondieren; und somit der Freund des Sonnengottes *Gilgamesch* am Himmel durch einen Sternkomplex vertreten sein, der zu Beginn des babylonischen Jahres heliakisch aufging.

Befremdlich ist, dass das Tierkreisbild des Stiers dort ohne einen Reflex ist, wo man ihn erwartet, nämlich zwischen der Erschaffung *Eabani*'s und dem Auftreten des Jägers, deshalb, weil der Stier nach dem Widder und vor dem

---

1) O. p. 5.

2) M. *Kosmologie* p. 60 ff.

3) ZIMMERN, *Beiträge* p. 134 f. No. 27.

Beteigeuze heliakisch aufgeht. Statt Dessen hat der Stier aber an anderer zunächst auffallender Stelle des Epos seinen Reflex. Darüber s. unten p. 91 f.

Aus Elam nach Erech zurückgekehrt oder doch wenigstens dorthin gebracht bietet *Ischtar Gilgamesch* ihre Liebe dar, aber er stösst sie zurück. Ist *Gilgamesch* die Sonne, und die *Ischtar* des Epos der Sirius, so versteht sich diese Episode leicht als der Reflex eines Ereignisses am Himmel: die Sonne entfernt sich wieder von dem am Osthimmel wiedererschienenen Sirius, dem Stern der *Ischtar*.

Indem sich nun die Sonne immer weiter vom Sirius entfernt, gelangt sie in das Sternbild des Löwen mit dem hellen Regulus; nach der Szene zwischen *Gilgamesch* und *Ischtar* aber wird ein Stier, nicht etwa ein Löwe, vom Himmel herabgesandt und getötet, und zwar ein Himmelsstier oder Stier des Himmelsherrn. Am babylonischen Himmel gibt es nun einen Stern oder ein Gestirn gleichen Namens[1]). In m. *Kosmologie* (p. 63 f.) glaubte ich dieses Gestirn mit unserm Stier, zwischen dem Widder und den Zwillingen, oder dem Aldebaran, dem Hauptstern in unserm Stier, identifizieren zu dürfen, weil nach *Western Asia Inscriptions* III, 68, 64 ein Stier ein Bote der Zwillingsgötter genannt wird. Das sah sehr einleuchtend aus, scheint aber doch garnicht einwandfrei. Nach der genannten Stelle nämlich und den ihr folgenden Zeilen, sowie *Western Asia Inscriptions* V, 46, 22 f. sind diese Zwillingsgötter dieselben, die nach Z. 4 des letztgenannten Textes die »grossen Zwillinge« heissen; die aber werden eben hierin von den in Z. 6 daselbst genannten »kleinen« Zwillingen unterschieden, und in einem anderen Text[2]) von unsern Zwillingen, und erscheinen nach eben diesem Text später als der Sirius

1) S. *Western Asia Inscriptions* II, 49, 45 und THOMPSON, *Reports of the Magicians* etc. No. 106; ferner 85—4—30, 15 und 82—5—22, 512 bei HOMMEL, *Aufsätze* III, 1 p. 466 und 468.

2) S. HOMMEL, *Aufsätze* III, 1 p. 461.

wieder am Morgenhimmel. Allein nach einem weiteren Texte[1]) sind wiederum mit den »grossen Zwillingen« sicher unsre Zwillinge gemeint, und nach eben diesem sowie auch nach dem o. p. 90 in Anm. 1 genannten Text 82—5—22, 512 erscheint der »Himmelsstier« oder »Stier des Himmelsherrn« nach den Plejaden und vor den Zwillingen wieder am Morgenhimmel, ist er also ohne jede Frage wirklich unser Stier.

Dass diesem zugleich der »Himmelsstier« des Epos entspricht, lässt sich nun nach allen bisherigen Ergebnissen nicht gut abweisen. Das würde aber, scheint es, schlecht zu unsern sonstigen Zusammenstellungen stimmen. Denn bisher rückten wir, wie im Epos, zugleich auch am Himmel ohne Digressionen immer weiter vor; der Stier aber befindet sich vor den Zwillingen und geht vor dem dem Jäger entsprechenden Beteigeuze heliakisch auf, nicht aber etwa erst in der Zeit nach dem Wiedererscheinen des Sirius, bis zu der wir bereits vorgedrungen sind. Wir würden also am Himmel plötzlich und scheinbar ganz unmotivierter Weise fast das ganze Stück zurückgeworfen, das wir bis jetzt durchmessen haben. Also wäre der Stier des Epos dennoch nicht der taurus? Das zu leugnen wäre doch wohl voreilig. Und für die Identität spricht ja zunächst schon der Umstand, dass dort im Epos, wo wir einen Reflex des taurus erwarten dürften, falls er in der kontinuierlichen Reihe erschiene, ein solcher vergeblich gesucht wird (p. 89 f.), und dass andererseits die Stelle, an der wir einen Löwen erwarten dürften, oder ein Solcher doch auftreten könnte (o. p. 90), ihn vermissen lässt und statt dessen den Himmelsstier bringt. Und dann noch Eins. Der Kampf gegen den Stier wird von den Freunden *Gilgamesch* und *Eabani* geführt. Diese sollen am Himmel auch durch die gemini vertreten sein (o. p. 86 f.). Und nun sehe man doch die Sternbilderkarte an, auf welcher der taurus mit gesenkten

---

1) S. HOMMEL, *Aufsätze* III, 1 p. 466.

Hörnern geradeswegs auf die Zwillinge losstürmt! Es würde Einem wirklich schwer werden sich zu denken, dass dieses Bild keine Beziehungen zur Stier-Episode haben soll. Ja, fast könnte es scheinen, als ob das Fehlen des Hinterteils am taurus in der Abtrennung des »rechten Stücks« des Himmelsstiers im Epos zum Ausdruck käme, oder umgekehrt. Nun aber kommt der Himmelsstier, das Erzeugnis des Himmelsherrn, vom Himmel auf die Erde herab, und Das kann nur von einem Gestirn gesagt werden, das schon jenseits des Meridians steht. Wäre also der Himmelsstier im Epos der Reflex eines Sternbilds, so wäre damit ein Stier am Himmel gemeint, der sichtbarlich, also nicht bei Tage, sondern nach allem vorher Erörterten vor Sonnenaufgang zum westlichen Horizont hinabglitt. Das aber fand und findet mit dem taurus nach dem Wiedererscheinen des Sirius statt, also zu einer Jahreszeit, in der wir uns im Epos in der Himmelsstierepisode befinden!

Nach dem Stierabenteuer der Tod des *Eabani*, darnach *Gilgamesch*'s Westreise und auf dieser als erstes Abenteuer die Begegnung mit den Skorpionriesen. Dass diese mit dem heliakischen Aufgang des Skorpions oder dem Eintritt der Sonne in dies Sternbild zusammenhängt, wie man längst vermutet hat (o. p. 79), ist jetzt also mehr als durchaus einwandfrei. Sollte daher der Tod *Eabani*'s am Himmel vertreten sein, so müsste Dies durch ein Ereignis geschehen, das zwischen dem Eintritt der Sonne in den Skorpion und dem heliakischen Aufgang des Sirius, und genauer noch dem Herabgleiten des Stiers zum westlichen Horizont hin vor Sonnenaufgang eintritt bezw. eintrat. Da *Eabani* dem Widder entsprechen soll, so müsste dies Ereignis den Widder treffen. Nun aber geht zur angegebenen Zeit der Widder anthelisch unter, d. h. er geht unter den westlichen Horizont hinab und verschwindet hinter der Erde, wenn die Sonne aufgeht. Dass Das ein treffliches Gegenstück zu dem Tode *Eabani*'s wäre, der durch die Erde seinem Freunde *Gilgamesch*-sol entrissen

wird, ist zweifellos. Es verdient hervorgehoben zu werden, dass diese Ausführungen auch dann nicht wertlos wären, wenn die Babylonier noch keinen aries gehabt haben sollten. Denn von den Sternen des Widders gilt natürlich hinsichtlich ihres heliakischen Aufgangs und anthelischen Untergangs, einerlei welchen Namen sie tragen, immer Dasselbe: dieselben Sterne, die vor dem Beteigeuze heliakisch aufgehn, gehn nach der Kulmination des Stiers am Morgen anthelisch unter.

Von den Skorpionriesen und dem Skorpion am Himmel war bereits oben die Rede. Nur zufällig scheint es vorderhand zu sein, dass Jene in einer Höhle oder Erdgrube wohnen, der Hauptstern im Skorpion aber, der Antares, »Höhle« oder »Erdgrube«, *churru*, heisst[1]).

Von den Skorpionriesen wird das Bergtor im vorgelagerten Gebirge mit dem Himmelsberg bewacht, das *Gilgamesch*, nachdem er Jene getroffen hat, durchzieht. Und die Sonne rückt durch den Skorpion zu der vorgelagerten Milchstrasse hin und durchzieht diese dann zum zweiten Male im Jahre. Dabei will es ein interessanter Zufall, dass das Gebirge ein Doppelsystem mit einem langen Tal dazwischen ist — Antilibanon, Cölesyrien, Libanon —, von der Milchstrasse aber zwei Arme hinter einander von der Sonne durchquert werden.

Darnach erreicht *Gilgamesch* alsbald das Ufer des Meeres, an dem er die göttliche *Sidûri* trifft. Und die Sonne finden wir darnach östlich von der Milchstrasse am Ufer des »himmlischen Meeres«, der »Wasserregion« des Himmels mit ihren Wassertieren und zum Wasser in Beziehung stehenden Bildern: dem Steinbockfisch, dem Wassermann oder Wasserkrug[2]), den Fischen; und ferner, südlich vom

---

1) EPPING, *Astronomisches aus Babylon* p. 175.

2) Dass die Babylonier den Wassermann oder Wasserkrug hatten, wissen wir noch nicht; aber die Syrer und Mandäer hatten und haben ihn, d. h. den Krug, und Das garantiert uns wohl, dass er auch den Babyloniern nicht fehlte.

Tierkreis, dem südlichen Fisch und dem Walfisch, die indes beide in der babylonischen Astronomie noch nicht nachgewiesen sind. Aber eine *Sidūri* suchen wir am Ufer des »himmlischen Meeres« zunächst vergebens. Und anscheinend mit gutem Grunde. Denn die Begegnung mit ihr soll ja nach oben p. 80 f. zum Tageslauf der Sonne gehören.

Nahe beim oder am Ufer des Meeres begegnet nun aber *Gilgamesch* darnach dem *nabu*, *nabū*, *napu* oder *napū* und Schiffer des Xisuthros, mit dem er später über das Meer fährt. Und jenseits der Milchstrasse stösst die Sonne zunächst auf den Steinbockfisch (den Ziegenfisch der Babylonier); dieses Gestirn aber gehört mit einem anderen zusammen — gewiss einem »Schiff«[1]) — der *Taschmētu* und ihrem Gemahl, dem Gotte *Nabū*[2])! Es scheint somit eine Figur des Epos am Himmel abermals durch zwei Gestirne vertreten zu sein, nämlich durch den *Nabū*-Planeten Merkur am Tages- (o. p. 80) und durch dessen Sternbild am Jahreshimmel. S. bereits oben p. 88.

Nun scheint nach p. 81 oben *Taschmētu* mit der *Sidūri* identisch zu sein. Also scheint Diese doch, so gut wie der Schiffer und *nabū*, nicht nur durch einen Planeten, sondern auch im Tierkreis repräsentiert zu sein, nämlich durch eines der beiden zusammen genannten Gestirne, des Gestirns, in dem wahrscheinlich ein Schiff zu sehn ist, und des Ziegenfischs. Zum Schiffer würde dann das Schiff,

---

1) Das erste Zeichen der zweiteiligen Gruppe dafür ist wenigstens das für Schiff, = *ma* im Sumerischen. Das zweite sieht aus wie das Zeichen CHAR, welches auch die Lesung *gur* hat (Add. zu *Western Asia Inscriptions* II, 25 No. 4). Nun aber ist *ma-gur*, allerdings geschrieben MA-TU, eine Art Boot oder Schiff (*Keilinschr. Bibl.* VI p. 533 f.). Da in der neubabylonischen Schrift die Zeichen CHAR und TU einander sehr ähnlich sein können, so drängt sich die Frage auf, ob in der neubabylonischen Liste in *Western Asia Inscriptions* V, 46 etwa statt MA-CHAR MA-TU zu lesen ist. Allein auch in dem Text bei HOMMEL, *Aufsätze* III, 1 p. 463 wird der entsprechende Gestirnname MA-CHAR geschrieben.

2) *Western Asia Inscriptions* V, 46, 38.

also zur *Taschmētu* der Ziegenfisch gehören. Aber ist dieser nicht masculini generis?

Darnach fährt *Gilgamesch* mit dem Schiffer des Xisuthros einen Weg von mindestens 1½ Monaten, wenn nicht nur von mindestens 15—30 Tagen[1]) über das Meer, und kehrt dann nach Erech zurück. 1½ Monate oder ungefähr so lange Zeit, nachdem sich die Sonne vom Ufer des himmlischen Meeres, dem östlichen, oder östlich vom östlichen Rande der Milchstrasse entfernt hatte, erreichte sie in vorchristlicher Zeit die Gegend des Wintersonnenwendepunkts, kehrte dort scheinbar um und bewegte sich abermals etwa 1½ Monate lang durch das himmlische Meer. Dem zweiten Kehrpunkt des jährlichen Sonnenlaufs entspricht also wie dem ersten ein Kehrpunkt in den Abenteurerfahrten *Gilgamesch*'s! 1½ Monate oder etwa so lange Zeit, nachdem sie die Milchstrasse zum zweiten Mal durchquert hat, steht die Sonne im Wassermann bezw. im Wasserkrug. Einer Gegend in diesem Gestirn entspricht also der Ort, an dem Xisuthros wohnt, die »Mündung der Ströme« und die Stelle, an der sich *Gilgamesch* wäscht. In derselben Gegend würde nun aber der Kehrpunkt der Sonne und damit das Gegenstück zu dem Orte, wo Xisuthros wohnt, gesucht werden dürfen, wenn der Weg bis zu den Wassern des Todes mit Zimmern statt 1½ Monate nur 15—30 Tage lang wäre. Denn entweder könnte der Weg durch die Wasser des Todes diese 15—30 Tage auf 1½ Monate bringen, oder wir hätten uns das himmlische Gegenstück des Wohnsitzes der Seligen nicht als einen mathematischen Punkt, sondern etwa als das ganze Gebiet des Wassermanns zu denken, das sich über einen

---

1) »Mindestens« und nicht etwa »genau« 1½ Monaten bezw. 15 bis 30 Tagen (s. o. p. 32 Anm. 2). Denn nach dieser Fahrt, die man sonst in 1½ Monaten bezw. 15—30 Tagen macht, gelangt ja *Gilgamesch*, ehe er bei Xisuthros ankommt und dann zurückkehrt, zunächst zu den »Wassern des Todes«; und wie rasch sich eine glatte Fahrt durch diese bewerkstelligen liess, ob in wenigen Stunden ob nur in vielen Tagen, wissen wir nicht.

Monatsweg der Sonne hin erstreckt. Dann würde der westlichste Punkt des Wassermanns in der Ekliptik der Stelle entsprechen, wo *Gilgamesch* nach einer sonst mindestens 15—30 Tage erfordernden Fahrt Xisuthros trifft, und der korrespondierende östlichste Punkt der — vielleicht selben — Stelle, wo *Gilgamesch* ihn wieder verlässt, um vielleicht die gleiche Fahrt noch einmal, nur in umgekehrter Richtung, zu machen. In der Tat braucht nun die Sonne von dem Ostrande der Milchstrasse, welcher wohl der Küste entspricht, von der aus *Gilgamesch* zu Xisuthros fährt, bis zum Wassermann grade etwa 30 Tage[1]). Indes die Zahlen verdienen vielleicht gar keine Berücksichtigung, und, was sich aus ihnen allenfalls schliessen lässt, ist irrelevant gegenüber der ohne sie zu gewinnenden Erkenntnis, dass *Gilgamesch* nach einer Fahrt von der phönicischen Küste aus umkehrt und dass an entsprechender Stelle der Sonnenbahn die Sonne das Gleiche zu tun scheint.

Gewiss darf man nun nicht alsbald den Xisuthros zu einem Gegenstück des Wassermanns machen. Denn es ist noch durchaus fraglich, ob schon die Babylonier einen Wassermann an der Stelle unsers Wassermanns kannten[2]).

Nach der Heimkehr *Gilgamesch*'s wird sein gestorbener Freund *Eabani* zitiert und er erscheint vor *Gilgamesch*, der so w i e d e r mit ihm zusammentrifft. Ihm soll der W i d d e r entsprechen oder doch der Sternkomplex des Widders. Es müsste somit jetzt am Himmel eine Begeg-

1) Aus diesen Tatsachen dürfte man nun nicht etwa einen Schluss ziehen, dass sich *Gilgamesch* 30 Tage lang bei Xisuthros aufgehalten habe. Denn das Epos lässt nur an einen ganz kurzen Aufenthalt denken, und die israelitische und die griechische *Gilgamesch*-Sage schränken ihn in zahlreichen Fällen auf eine einzige Nacht ein. Die griechische kennt zwar einen von grade einem Monat. Aber Das hat, so isoliert, gar keine Bedeutung, ebenso wenig wie der Umstand, dass sie die Fahrt von der Küste zum Xisuthros hin einmal 20 Tage dauern lässt.

2) Der Kuriosität wegen sei aber erwähnt, dass Germanicus Caesar in seinen Aratea Vers 502 den Wassermann Deucalion nennt und so mit einem griechischen Xisuthros identifiziert.

nung zwischen Widder und Sonne oder Dgl. erfolgen. In der Tat tritt ja nun die Sonne, nachdem sie das himmlische Meer passiert hat, wieder an den Widder hinan und in ihn hinein. Also muss wohl jeder Zweifel daran schwinden, dass das himmlische Gegenstück *Eabani's* dort steht, wo wir den Widder haben, wenn auch freilich damit immer noch nicht festgestellt ist, dass dies Gegenstück nun grade ein Widder ist.

Mit der Zitierung *Eabani's* ist das Epos zu Ende, und mit dem Ereignis am Himmel, das ihr entsprechen müsste, der Tierkreis bezw. die Ekliptik genau einmal von der Sonne durchmessen!

Damit dürfte ein durchschlagender Beweis dafür geliefert sein, dass zwischen dem Epos und dem jährlichen Sonnenlauf innige Beziehungen bestehen. Ich sehe diesen Beweis erbracht durch den Nachweis 1. eines Parallelismus zwischen langen Reihen einzelner Ereignisse, von denen ich vor Allem eine Umkehr an je zwei Wendepunkten hervorheben möchte; 2. einer gleichen chronologischen Reihenfolge der mit einander vergleichbaren Ereignisse; 3. den Nachweis, dass Sonnenjahr und *Gilgamesch*-Epos restlos in einander aufgehn. Dabei ist es, Dies sei schon hier bemerkt, durchaus möglich, dass die eine oder andere der oben aufgezeigten Parallelen zufällig ist. Das würde aber das Gesamtresultat nicht beeinflussen können. Dass sich ein paar früher schon vorgeschlagene Zusammenstellungen bewährt haben — Zwillinge und das Freundespaar; Skorpion und Skorpionriesen — möchte ich ausdrücklich hervorheben, daran aber auch die Mahnung knüpfen, jetzt Gerechtigkeit zu üben. Wer auf Grund jener einzelstehenden Berührungen bereits von einer Tatsache sprechen konnte, wird zugeben müssen, dass sie nunmehr unanfechtbar bleibt. Aber — wie Viele werden nun grade andrer Meinung zu sein versuchen!

Das oben Vorgetragene habe ich in der Hauptsache bereits im Sommersemester 1902 hier in Marburg in einer

Vorlesung über das *Gilgamesch*-Epos ausgesprochen und Andeutungen darüber bereits im gleichen Jahre in Band XVI der *Zeitschrift für Assyriologie* auf p. 412 veröffentlicht. Das ist der Grund, welcher mich dazu veranlasst, erst an dieser Stelle eine im vorigen Jahre von Pater KUGLER vorgetragene Ansicht über den Weg seiner »Sternenfahrt des Gilgamesch« zu besprechen. Nach ihm[1]) folgt zwar *Gilgamesch* von den Zwillingen bis zu der ihnen gegenüberliegenden Gegend der Ekliptik dem Wege der Sonne, eben der Ekliptik, gelangt aber zu den Zwillingen vom Orion her und biegt in der gegenüber liegenden Gegend von der Ekliptik ab, um nun zum Eridanus hinzustreben. Mit dessen Mündung sei die »Mündung der Ströme« gemeint, an der *Gilgamesch* den unsterblichen Xisuthros aufsucht. KUGLER hat seine auch in den meisten Einzelheiten von der meinigen abweichende Theorie mit viel Scharfsinn und Phantasie durchzuführen versucht, aber, weil von einer unmöglichen, bereits o. p. 37 f. gewürdigten, Ansicht beherrscht, erfolglos. Ich halte es nicht für angezeigt, seine Theorie hier zu kritisieren, da uns das allzuweit in uninteressante Einzelheiten hineinzerren würde, und vorderhand auch nicht für notwendig. Denn ich lebe einstweilen der Hoffnung, dass KUGLER sich meiner, soweit ich sehe, nicht zu widerlegenden Theorie nicht verschliessen und darum gerne zugeben wird, dass er in der Hauptsache geirrt hat; und irren musste, weil sein Scharfsinn nicht durch Vertrautheit mit der Assyriologie ergänzt ward. Hervorheben möchte ich aber, dass er, wie ich, das *Māschu*-Gebirge oder den *Māschu*-Berg, das oder den *Gilgamesch* nach der Begegnung mit den Skorpionriesen durchquert, zur Milchstrasse östlich vom Skorpion in Beziehung setzt. Nur anders als ich. Denn während ich sagen muss: »dem *Māschu* des Epos entspricht die Milchstrasse«, sagt KUGLER: »mit dem *Māschu* ist im Epos nichts Anderes wie nur die Milch-

---

1) Am o. p. 36 genannten Orte.

strasse gemeint«. KUGLER leugnet ja nämlich[1]), dass unser *Gilgamesch*-Epos auf der Erde spielt, und behauptet, nicht etwa nur der zu Grunde liegende Mythus, nein es selbst habe seine Schauplätze am Himmel.

Der *Gilgamesch* des Epos ist also auch die Sonne, die im Jahre durch die Tierkreisbilder hindurch- und an den ihnen benachbarten Sternen vorbeizieht. Aber die Wege, die der Weltwanderer macht, sind doch Nichts weniger als ein Abbild der jährlichen Sonnenbewegung! Diese stellte sich und stellt sich dem naiven Beobachter in ihrem Verhältnis zur Erde dar als ein System von 365 Bogen, den Tagesbogen, welche, der eine vor den andern gezogen, von Süden nach Norden immer höher und grösser und dann in umgekehrter Richtung wieder kleiner und niedriger werden, bis die Anfangsgrösse wieder erreicht ist. Andrerseits aber stellt sich der jährliche Sonnenlauf in seinem Verhältnis zum Tierkreis dem Beobachter dar als eine ununterbrochene Wanderung »von West nach Ost«! Wollte man nun aber selbst mit KUGLER (s. oben p. 38) annehmen, dass auch *Gilgamesch*'s Wanderung zu Xisuthros in westöstlicher Richtung geht, so wäre damit die Parallele zwischen dem *Gilgamesch*-Epos und dem jährlichen Sonnenlauf doch nicht auffälliger gemacht. Denn dann hätten wir in dem Epos zwei Wanderungen und Züge nach einer und derselben östlichen Richtung — den Zug gegen *Chumbaba* und die Reise zu Xisuthros — mit daran sich anschliessender Rückkehr in entgegengesetzter Richtung. Und Das wäre durchaus ohne Analogie im jährlichen Sonnenlauf. Also die jährliche Bahn der Sonne hat wohl insofern mit den Wegen *Gilgamesch*'s eine denkwürdige Aehnlichkeit, als sie wie diese grade zwei Kehrpunkte und zwar an offenbar ganz entsprechenden, nämlich einander gegenüber liegenden Stellen hat. Aber Das ist auch Alles. Weiter geht die Aehnlichkeit nicht.

---

1) S. dagegen o. p. 37 f.

Nun dokumentiert sich ja aber *Gilgamesch*, wie oben p. 80 bemerkt ward, auch als die Sonne des Tages. Das soll ja durch seinen Zug nach dem Osten zum Götterberge und zurück und sein Zusammentreffen mit der Venus-*Ischtar* auf dem Götterberge, Das durch seine Reise zum Himmelsberg im Westen und seine Fahrt zu dem Wohnsitz des Xisuthros im äussersten Westen und wieder zurück, sowie sein Zusammentreffen mit der Venus-*Sidûri* und mit dem Schiffer geschehen. Damit dürften die Wanderungen des Helden restlos als solche der Sonne erklärt sein: Sie stellen eine Kombination von Tages- und Jahreskreislauf der Sonne dar: die Abenteuer *Gilgamesch's* und des *Gilgamesch*-Epos überhaupt entsprechen ohne Frage im Wesentlichen Jahresereignissen, die Richtungen aber und Schauplätze seiner Wanderungen und Fahrten denjenigen des Tageslaufs der Sonne. Aus 365 Kreisläufen der Sonne, zum Osten hin, nach Westen und von da zum Osten zurück, in deren Verlauf sie die Ekliptik mit ihren Konstellationen einmal durchmass, ist ein Kreislauf in gleicher Richtung geworden, der durch die gleichen Sternbilder hindurchführte. Und darnach oder dabei ward dann der aus dem Jahreslauf der Sonne erwachsene Mythus mit dem vom täglichen Sonnenlauf kombiniert und schliesslich mit seinen Schauplätzen auf die Erde hingeworfen.

Eine solche Verquickung zweier Bewegungen oder Reduktion von 365 Kreisläufen auf einen einzigen mag durch verschiedene Einzelheiten befördert oder gar veranlasst worden sein, die den Jahreskreislauf dem Tageskreislauf ähnlich machen: Beide haben zwei Kehrpunkte an entgegengesetzten Stellen; wie die Tagessonne den Götterberg im Osten und den Himmelsberg an entgegengesetzten Punkten ihres Laufs passiert, so wird die Barriere der Milchstrasse von der Jahressonne an zwei einander gegenüber liegenden Punkten durchquert; nach Passierung des Himmelsbergs taucht die Tagessonne dann im westlichen Meere unter, und nach Durchquerung der

Milchstrasse zieht die Jahressonne durch die »Wassergegend« des Himmels; im Jahre erscheint der Sirius, der *Ischtar*-Stern, im Osten wieder vor der Sonne, nachdem die Sonne die Milchstrasse passiert hat, und dabei steht diese südlich von der Sonne und südlich wieder von ihr — der Milchstrasse — der Sirius, und am Morgen kann wenigstens die Venus-*Ischtar* als Morgenstern vor der Sonne erscheinen, und dabei befindet sich dann der Ostberg mit dem Zedernwald westlich von der Sonne und westlich wieder von ihm die Venus; und im Jahre endlich tritt die Sonne an das Gestirn des *Nabû*, wohl ein Schiff in der Nähe des Steinbocks, hinan oder darin hinein, wenigstens ungefähr um die Zeit, nachdem sie die Milchstrasse zum zweiten Mal durchquert hat, dieselbe Sonne aber kann wenigstens bei ihrem Untergang am Tage im Westen beim Himmelsberg den Planeten des *Nabû* treffen[1]). Und dazu kommt noch der auch dem Einfältigsten geläufige Parallelismus zwischen dem Wechsel von Licht und Finsternis, Wärme und Kälte während des Tageskreislaufs und dem während des Jahreskreislaufs.

Dass durch dergleichen Umstände eine Fusion der zwei Scheinbewegungen der Sonne nahegelegt werden konnte, wird man nicht leugnen wollen.

Also ein Tageslauf der Sonne am Himmel und ein Jahreslauf, gleichfalls am Himmel, spiegeln sich im Epos wieder.

Damit aber nicht Genug. *Eabani* begleitet seinen Freund, die Sonne, bis zu seinem Tode ungefähr in der Mitte des Epos, nur eine Unterbrechung ausgenommen. Aber Wer oder Was folgt der Tages-, Wer oder Was der Jahressonne am Himmel nur bis zu einem bestimmten Punkte

1) Dieses letztere scheinbar zufällige Zusammentreffen könnte aber auf einer erst secundären Kombination beruhen: weil man den Himmelsberg mit der Milchstrasse verglich, eignete man eine jenseits der Milchstrasse befindliche Sternkonfiguration dem Gotte, nämlich *Nabû*, zu, der in der Nähe des Himmelsbergs gesehen wurde.

hin, um dann zu verschwinden? Jedenfalls der Widder nicht, der *Eabani* entsprechen soll, und überhaupt Nichts am Himmel. Wie erklärt sich denn aber die Begleitung? Vielleicht ist sie nur ein Zubehör des bereits auf der Erde lokalisierten Epos. Doch erklärt sie sich auch aus dem Jahresmythus. *Eabani* beginnt seine Geschichte als Schützer der Fluren, entfaltet dann eine üppige Zeugungskraft, verlässt hiernach seine Trift und stirbt sodann und lässt seinen auf der Höhe des Ruhms und seiner Kraft stehenden Freund *Gilgamesch* in Trauer und Elend und immer mehr verelendend allein, seinen Freund, der jetzt nur noch von dem einzigen Wunsche beseelt ist, das »Leben zu finden«, dessen Verlust er fürchtet. Ist *Eabani*, wie oben p. 81 vermutet ward, ein Gott der Fluren und der Fruchtbarkeit, dann erklärt sich all' Dies alsbald: Nachdem um die Frühlingszeit herum üppige Fruchtbarkeit im babylonischen Lande, auf dem Acker und auf der Weide, geherrscht hat, kommt gar bald, während die Sonne noch ihre stärkste Kraft entfaltet, die Zeit der Dürre, und das Blühen und Grünen auf der Erde hört auf. Darnach nehmen dann auch der Glanz und die Kraft der Sonne immer mehr ab. Hiermit wissen wir nun wohl wirklich, was es mit dem unzertrennlichen Freundespaar auf sich hat: Ihr Bund ist der zwischen Sonne und Erde, zwischen Sonnen- und Erdenkraft, und dessen Reflex. Es spiegeln sich somit im Epos auch Jahresereignisse auf der Erde wieder.

Darnach ist es nun gewiss auch zu beurteilen, wenn *Gilgamesch* der *Ischtar* zum Vorwurf macht, dass sie u. A. auch den *Tammūz* geliebt und dann zu Grunde gerichtet habe (o. p. 17). Denn in dieser Scene, die sich nach dem Wiedererscheinen des Sirius abspielen soll (o. p. 17 f. und p. 90), entspricht ja *Ischtar* dem Sirius (p. 90), und *Tammūz* ist ein Gott der Frühlingsvegetation (o. p. 17), eine Art Doppelgänger des *Eabani*; und somit reflektiert die Grausamkeit der *Ischtar* gegen *Tammūz* gewiss eine Vorstellung, dass der zur Zeit der glühenden Sonnenhitze auf-

gegangene und »brennende« Sirius die Vegetation auf der Erde vernichtet. Um die Zeit des Sirius-Aufgangs ging nun auch das Sternbild des Löwen auf, und nach dem *Tammûz* nennt *Gilgamesch* den Löwen als (zweiten) Geliebten der *Ischtar*. Also könnte damit ursprünglich der Löwe im Tierkreis gemeint sein, und in dieser Möglichkeit unsre Vermutung über *Tammûz* und *Ischtar* eine weitere Stütze finden.

Wir werden also das Epos jedenfalls als eine Kombination eines Jahresmythus mit einem Tagesmythus bezeichnen dürfen.

Dies selbst dann, wenn Etwas, das wir bisher stillschweigend angenommen haben, nicht zutreffen sollte, nämlich, dass das Epos, soweit ihm Jahresereignisse am Himmel entsprechen, im Wesentlichen oder ganz vom Himmel abgelesen ist. Die Analogie spricht allerdings von vorne herein dafür. Denn die Stücke des Epos, denen Tages- oder Jahresereignisse auf der Erde parallel gehn, sind ja diesen gegenüber sekundär. Aber keine Analogie zwingt. Und es darf und muss daher gefragt werden, ob nicht umgekehrt die Ereignisse und die Gestalten des Epos, soweit sie Parallelen in den Jahresereignissen am Himmel und den zugehörigen Gestirnen haben, an den Himmel versetzt sind, sodass deren Namen gar aus unserm *Gilgamesch*-Epos stammen müssten.

Gegen eine solche Annahme liesse sich nun sofort ein Bedenken geltend machen: Sie würde doch wohl zur Voraussetzung haben müssen, dass das Epos ein Jahresmythus nicht nur etwa einmal war, sondern auch ohne die jetzt zwischen ihm und den Jahresereignissen am Himmel bestehenden Parallelen einem in vergleichender Mythologie Unbewanderten als ein solcher Jahresmythus noch deutlich erkennbar war, und *Gilgamesch* sich in gleicher Weise noch als Sonnengott verriet, als man den Mythus am Himmel projizierte. Das aber wird man von unserm Epos und unserm *Gilgamesch* jedenfalls nicht

behaupten wollen. Indes eine ältere uns verloren gegangene Gestalt des Mythus könnte ja dieser Voraussetzung entsprochen haben, und darum ist unser eben geäussertes Bedenken wenig belangreich.

Aber Anderes wiegt schwerer.

Zunächst: Was für ein sonderbarer Zufall hätte es doch gefügt, dass grade in der Gegend des Himmels, in der man einen symbolischen Ausdruck für die Vereinigung der zwei Brüder mit einander hätte suchen müssen, zwei helle Sterne — die Zwillinge — ganz nahe bei einander stehn und auch dem harmlosesten Beobachter den Eindruck eines zusammengehörigen Paares machen! Und wäre das Epos das prius, die dazu in Beziehung stehende Nomenclatur der Gestirne aber das posterius, dann hätte erst das Epos oder dessen Mythus den Sirius zum *Ischtar*-Stern gemacht, und es wäre somit der höchst merkwürdige Zufall zu verzeichnen, dass in der Gegend des Himmels, in welcher das Epos oder dessen Mythus die *Ischtar* lokalisiert hätte und lokalisieren konnte, die *Ischtar*, deren Planet der hellste unter den Planeten ist, — grade auch der hellste Fixstern steht. Seltsam wäre es dann auch, dass sich für den »furchtbaren« Wächter der *Ischtar* nahe beim Sirius grade ein so heller Stern, wie der Procyon, gefunden hätte. Und Was sollte man dazu sagen, dass das Epos die Rückkehr des *Gilgamesch* berichtet nach seinem Zusammentreffen mit dem *Chumbaba* und der *Ischtar*, grade aber um die Zeit, zu der Procyon und Sirius wieder in der »Nähe« des Sonnenortes zu sehen waren, auch die Sonne umkehrte, nachdem sie nämlich in den Sommerkehrpunkt getreten war? Und wie seltsam wäre es ferner, wenn an gewünschter Stelle der Zurückweisung der *Ischtar* durch den Sonnengott am Himmel ein damit ursprünglich garnicht zusammenhängendes Ereignis, das Zurückweichen der Sonne vom Sirius, parallel ginge! Wäre ferner der Stier aus dem Epos oder doch aus dessen Mythus an den Himmel versetzt, warum steht er nicht an einer solchen Stelle am

Himmel, dass er nach dem Sirius heliakisch aufgehn muss, dem Sirius, dessen Aufgang der Heimkehr der *Ischtar* vor der Sendung des Stiers entspricht? Und weiter: Wie fügsam und zuvorkommend hätte sich doch der Kosmos babylonischen Spekulationen und Wünschen untergeordnet, der den Widder prompt etwa zu der Zeit anthelisch untergehen liess, zu der durch den Mythus ein Reflex des Todes des ihm entsprechenden *Eabani* am Himmel gefordert worden wäre! Und wie befremdlich wäre es doch ferner, dass grade in der Gegend des Himmels, in der die Babylonier die Skorpionriesen des Epos hätten lokalisieren können, eine Sternkonfiguration steht, in der man schon mit nicht allzu viel Phantasie grade das Bild eines Skorpions wirklich erkennen kann! Ja unmittelbar nach der Begegnung mit den zwei Skorpionriesen durchquert *Gilgamesch* das Gebirge mit den Zedernwäldern, und der Skorpion erstreckt sich bis in ein Sterngebilde, die Barriere der Milchstrasse mit ihren unzähligen kleinen Sternen, hinein, das zu einem Vergleich mit einem grossen Walde mit dichtgedrängten zahllosen Bäumen gar leicht anreizen konnte. In 1½ Monaten -- wenn nicht in 15—30 Tagen — fährt man in normaler Fahrt vom Ufer der *Sidûri* zu den Wassern des Todes, in gleicher Zeit wohl zurück, und nach der Rückkehr von seiner Fahrt zu den Wassern des Todes und weiter zu Xisuthros hin sieht *Gilgamesch* seinen Freund *Eabani* wieder. Dass die Sonne des Jahres nun an entsprechender Stelle auch eine »Wassergegend« passiert, könnte ja schliesslich dem Epos entstammen. Aber dass sie, ehe sie den Widder, das Gegenstück zu *Eabani*, wieder erreicht, auch eine monatelange Reise durch eine Wassergegend macht, ja dass sie grade in diesem Stück ihrer Bahn ihren Winterkehrpunkt hat, wie *Gilgamesch* in dem entsprechenden Abschnitt seiner Reise umkehrt; und dass gar die Sonne am Ende ihres Jahreslaufs ebenso wieder zum Widder hingelangt, bei dem sie in dessen Anfang stand, wie *Gilgamesch* am Schluss des Epos zu seinem

dem Widder entsprechenden Freunde, mit dem er im Anfang des Epos zusammentraf, — das wären Tatsachen, die uns in maassloses Staunen versetzen müssten, falls sie darauf beruhten, dass das Epos an den Himmel projiziert worden ist.

Nein, mit einer solchen Annahme lassen sich die Beziehungen zwischen dem Epos und dem Sternenhimmel unmöglich erklären, es müsste denn der Weltenherr von Anfang an das Weltall für die Babylonier und ihr *Gilgamesch*-Epos gebaut und geordnet haben!

Nun liesse sich noch ein anderer Versuch denken, die unleugbaren Beziehungen zwischen dem Epos und dem Sternenhimmel zu erklären: Man könnte vermuten, dass die beiden nicht in direkter Beziehung zu einander stehn, sondern dass der Nomenclatur des Sternenhimmels, soweit sie zum Epos Beziehungen hat, und diesem selbst ein Gemeinsames zu Grunde liege, nämlich ein Jahresmythus, der nur die Ereignisse des Jahres auf der Erde berücksichtige. Eine solche Betrachtungsart liesse sich nun in der Tat für manche Stücke des Epos rechtfertigen.

Was sich unter dieser Voraussetzung über den Widder und *Eabani* sagen liesse, übergehe ich, da ich darüber bisher kein klares Urteil erzielen konnte. Beteigeuze im Orion könnte zum Jagd- und Pfeilstern geworden sein, weil ungefähr zur Zeit seines heliakischen Aufgangs die hohe Jagd begann oder doch um diese Zeit gejagt ward (vgl. o. p. 84). Diese Jagdzeit wäre dann am Himmel durch den Namen des Pfeilsterns, im Epos durch den Jäger repräsentiert, freilich gegen o. p. 84 Anm. 2, wonach die Funktion des Pfeilsterns vielleicht in seiner roten Farbe begründet ist. Auch dieses Erklärungsprinzip würde sich aber schon stark daran stossen, dass dort am Himmel, wo etwa ein mythisches Jahresereignis einzutragen gewesen wäre, das der Vereinigung der zwei Freunde entspräche, ein auffallendes Sternenpaar wirklich steht. Und unfähig wäre ich, ein Jahresereignis auf der Erde nachzuweisen, das sich einer-

seits mit dem heliakischen Aufgang des Sirius, vielleicht als des *Ischtar*-Sterns, andrerseits mit der Heimführung der *Ischtar* zusammenstellen liesse; unfähig z. B. auch, eines auf der Erde nachzuweisen, als dessen Reflex sich einerseits das Zurückweichen der Sonne vom Sirius, andrerseits *Gilgamesch*'s Absage an *Ischtar* betrachten liesse. Der fauchende Stier des Epos, dessen Name auch einen Sturmdämon bezeichnet, könnte sich ja wohl so gut wie der Stier am Himmel aus einem über die Erde hinwehenden Sturm, vielleicht einem Samum, entwickelt haben (s. o. p. 19). Nur fragt man sich auch hier wieder, warum er denn an der Stelle des Himmels untergebracht ist, an der er steht, nicht in deutlichem Einklang mit der Stelle, an der der Stier im Epos auftritt. Der Skorpion am Himmel und die Skorpionriesen des Epos könnten, da der Skorpion ein lichtscheues Nachttier ist, gleichermassen den Beginn der dunkleren Jahreszeit andeuten, ohne dass sie direkt zu einander in Beziehung ständen. Aber auffallend bliebe wieder, dass dort am Himmel, wo etwa der Skorpion oder die Skorpionriesen einzutragen gewesen wären oder eingetragen werden konnten, eine Gruppe von Sternen steht, die der Skizze eines Skorpions nicht unähnlich ist. Vergeblich indes würden wir in den Jahresereignissen auf der Erde die Erklärung für ein Meer suchen, das einerseits durch die himmlische Wassergegend, andererseits durch das Meer dargestellt würde, das *Gilgamesch* überschreitet. Etc. etc.

Kurz: Die Hypothese wäre wohl in dem einen oder anderen Falle brauchbar. Aber sie versagt zumeist, so z. B. ohne jede Frage beim Sirius. Die Beziehung zwischen der Rückkehr der *Ischtar* und dem Wiedererscheinen des *Ischtar*-Sternes Sirius erklärt sich also ebensowenig aus der Tatsache eines beiden Ereignissen zu Grunde liegenden Jahresereignisses auf der Erde wie die zwischen der Zurückweisung der *Ischtar* durch *Gilgamesch* und dem Zurückweichen der Sonne vom Sirius. Andrerseits lässt sich (o. p. 104) der Parallelismus in beiden Fällen nicht durch ein

Annahme erklären, dass Ereignisse des Epos an den Himmel projiziert seien. Daraus folgt, dass die Heimkehr der *Ischtar* und deren Zurückweisung durch *Gilgamesch* vom Himmel abgelesen sind. Hieraus aber auch alsbald ein Weiteres: Gewiss wäre es in der Theorie absolut denkbar, dass in ein Epos bezw. einen Mythus nicht astralen eine Episode astralen Ursprungs hineingeraten konnte, und somit deutet die himmlische Herkunft der zwei besprochenen Episoden an sich keineswegs auf gleiche Herkunft des ganzen Epos oder Mythus. Allein sie stehen nicht etwa an irgend einer beliebigen Stelle des Epos, sondern zwischen zwei Ereignissen, zwischen deren Parallelen am Himmel ebendort die himmlischen Urbilder der zwei Episoden sich ereignen, also an der ihnen zukommenden Stelle, falls auch die zwei anderen Ereignisse vom Himmel abgelesen sind. Das deutet somit, will man nicht etwa einen sonderbaren Zufall oder eine sublime gelehrte Spekulation für die Einordnung verantwortlich machen, allein schon darauf hin, dass mit jenen zwei Episoden zusammen ein wesentlicher Teil des Epos vom Himmel abgelesen ist, dass ein solcher nach Ereignissen am Himmel im Laufe eines Jahres zusammenphantasiert und gedichtet ist[1]). Eine derartige Auffassung wird nun aber Allem gerecht, auch solchen Tatsachen, die durch die oben erörterten Vorschläge keine Erklärung fanden, so z. B. auch — Das hier zu wiederholen ist nicht zwecklos — der auffallenden Einordnung des Stierabenteuers hinter die Rückkehr der *Ischtar*, welche dem Wiedererscheinen des Sirius entspricht, obwohl

1) Hiermit will ich nun aber durchaus nicht leugnen, dass doch die eine oder andere Verbindung, die sich anscheinend zwischen Jahresereignissen auf der Erde und Namen von Gestirnen herstellen lässt, wirklich besteht. Aber das braucht für unsre Frage von keinem Belang zu sein. Wir wollen wissen, woher das Epos, d. h. dessen Mythus, zunächst stammt. Wir behaupten: es stammt in der Hauptsache vom Himmel, ist von Sternen und Gestirnen abgelesen und nimmt auf deren Namen Bezug. Woher diese dann wieder kommen, ist uns zunächst gleichgültig. Vgl. dazu m. *Kosmologie* p. 94 Anm., 315 ff. und 498 ff.

doch unser Stier am Himmel vor diesem heliakisch aufgeht. Entspricht er dem Stier des Epos, dann wäre der Platz des Stierabenteuers unbegreiflich, falls jener erst durch das Epos an den Himmel geraten wäre. Hat aber das Bild des gegen die Zwillinge anstürmenden Stiers das Stierabenteuer im Epos hervorgerufen, das Abenteuer mit dem vom Himmel herabgekommenen Stier, gegen den *Gilgamesch* und *Eabani* kämpfen, dann war sein Platz im Epos nicht durch den Platz der Sonne in der Ekliptik bestimmt, sondern in's Belieben gestellt, ja dann ist er sogar, wie oben gezeigt ward, durchaus verständlich: Wenn die Sonne sich bald nach dem Wiedererscheinen des Sirius am Morgen erhebt, steht unser Stier etwa im Meridian, um darnach am Himmel herunterzusteigen.

Wir rekapitulieren die bisherigen Resultate dieses Kapitels: Das *Gilgamesch*-Epos bietet in seinem Kern eine Darstellung der bemerkenswertesten Ereignisse des Sonnenjahrs und des Sonnentages am Himmel und auf der Erde unter Anlehnung an das scheinbare Lokal und die Richtung des täglichen Sonnenlaufs.

Diese Tatsache ist nun nicht nur an sich bemerkenswert, sondern auch wegen mehrerer daraus sich ergebender Konsequenzen.

Unsre Erklärung ist — Dies hier zunächst — geeignet, in das Epos selbst Licht zu bringen. In diesem stellt sich das Auftreten des Jägers als so unmotiviert wie nur möglich dar. Wir begreifen nicht, warum *Eabani* nicht sofort nach seiner, zu einem bestimmten Zweck erfolgten Erschaffung nach Erech kommt, und dass erst ein Jäger auftreten muss, um eine Hierodule aus Erech zu holen und Jene durch Diese nach Erech bringen zu lassen. Man könnte nun eine Zerstörung des ursprünglichen Zusammenhanges annehmen. Aber wenn das Epos vom Himmel abgelesen ist, ist eine solche Annahme nicht nötig. Denn dann erklärt sich das Erscheinen des Jägers sofort: Am Himmel erscheint nach dem, dem *Eabani* entsprechenden,

Widder der gar nicht zu übersehende rote Jagd- und Pfeilstern, die Manifestation des Jagdgottes, in dem prachtvollen Sternbild des Orion. Daher musste oder konnte wenigstens an der Stelle im Epos, an welcher der Jäger erscheint, eine Person oder Etwas auftreten, die oder das mit der Jagd verknüpft war. Damit war dann der Grund zu dem Hierodulenabenteuer gelegt.

Ferner: Das Epos war mindestens bereits zweitausend Jahre vor Christus da (o. p. 1). Es ist im Wesentlichen vom Himmel abgelesen und reflektiert Namen für Sterne und Gestirne. Also gehn auch diese mindestens bis in das Ende des dritten Jahrtausends zurück, somit auch wenigstens einige der Namen für Tierkreisbilder: Widder(?), Stier, Zwillinge, Skorpion (Krug). Im Epos spiegeln sich nun, wie o. p. 88 und 95 bemerkt, die zwei Kehrpunkte des Sonnenjahrs wieder und der heliakische Aufgang der Sterne des Widders zu Jahresanfang, ihr anthelischer Untergang und der Eintritt der Sonne in sie am Schluss des Jahres. Aus der Art, wie Das geschieht, kann man aber Schlüsse auf die oberste und die unterste Grenze für das Alter des Epos und damit auf die unterste Grenze für das Alter der in ihm reflektierten Gestirn- und Sternnamen ziehen. Doch Das zu tun würde hier zu weit führen. Es genüge, die Möglichkeit einer so wichtigen Untersuchung angedeutet zu haben.

Wichtiger ist eine andere Folge, die sich aus dem Nachweis eines »kosmischen Ursprungs« des Epos ergibt.

Aehnliche Stoffe wie im *Gilgamesch*-Epos mögen sich allüberall in der Welt entdecken lassen. Ueberall gibt es in Mythus und Sage oder mag es geben zwei Brüder oder Freunde, die einander im Kampfe helfen, Tyrannen, die getötet, schöne Frauen, die befreit, Ungeheuer, die von Göttern gesendet werden oder einem Helden den Weg versperren, gewaltige Berge, die erstiegen oder durchwandert werden müssen, gefährliche Meerfahrten u. s. w. Wer nun Dgl., wenn isoliert in verschiedenen Sagen auftretend, mit Staunen betrachten und alsbald auf Verwand-

schaft und Entlehnung schliessen wollte, der würde höchst voreilig handeln. Denn die Phantasie, die an verschiedenen Stellen des Erdenrunds gleiche Gedanken kleiner und grosser Denker, gleiche wissenschaftliche Entdeckungen unabhängig von einander erzeugt und erzeugt hat, eben — dieselbe schafft auch gleiche oder ähnliche mythische Gestalten, gleiche oder ähnliche Motive, gleiche oder ähnliche Taten und Leiden ihrer Gestalten hier und dort ohne jede Verbindung mit einander. Aber wenn zwei wesensverwandte wissenschaftliche Entdeckungen nicht nur den einen oder andern gleichen Zug aufweisen, sondern viele oder gar sehr viele, dann stutzt man und erwägt die Möglichkeit eines Diebstahls. Wenn zwei Dichterwerke, zwei Gedichte oder zwei Romane in umfangreichem Maasse dieselben Ideen und Ideengänge zeigen, dann fragt man: Wer von den beiden Urhebern hat von dem andern genommen, oder haben gar beide bei einem Dritten geliehen oder geraubt?

Und Aehnliches gilt auch für die Sage.

Finden sich nicht nur isolierte Einzelzüge zugleich in je zwei Sagen, sondern gleiche Züge in grösserer Anzahl, dann fängt der viel missbrauchte »BASTIAN'sche Völkergedanke« an, eine Erklärung hierfür zu versagen, dann wird die Wahrscheinlichkeit einer geschichtlichen Beziehung zwischen den beiden Sagen um so grösser, je mehr gemeinsame Motive festzustellen sind. Und besonders schwer wiegen müsste etwa eine gleiche längere Reihe gleicher oder doch wesensverwandter Motive, oder gar, wenn etwa je zwei solche Sagen im Wesentlichen nur aus solchen Reihen beständen. Gewiss gibt es schliesslich auch einmal einen Zufall, der selbst die strengsten Schlüsse illusorisch macht. Aber auch dessen Reich hat seine Grenzen. Gewiss kann man die Wahrscheinlichkeit eines Zusammenhangs nicht mit Elle und Wage messen und wägen. Aber die Aehnlichkeit kann im Ganzen und Einzelnen so gross sein, dass man, um eine verwandtschaftliche Zusammengehörig-

keit festzustellen, der Elle und der Wage entraten kann. Derartig sind nun, wie wir erkennen werden, die intimen Beziehungen zwischen vor Allem israelitischen und griechischen Sagen und der von *Gilgamesch*; und dass diese, soweit sie unten von mir festgestellt werden, wenigstens in der Hauptsache nicht zufällig sind, sondern auf Verwandtschaft beruhen, wird vermutlich nach einem Menschenalter, wenn die lästige Pflicht in Wegfall gekommen sein wird, einem unbequemen Lebenden Gerechtigkeit und Achtung zu erweisen, kein Verständiger mehr leugnen.

Das *Gilgamesch*-Epos spiegelt nun nach unsern Darlegungen den babylonischen Himmel und die babylonische Erde, das Jahr und den Tag in Babylonien wieder. Es stellt ferner eine so spezifische Verquickung von Vorgängen am Himmel mit solchen auf der Erde dar — man beachte z. B. den absonderlichen Platz der Stier-Episode — und interpretiert himmlische Geschehnisse und solche auf der Erde in so eigenartiger Weise, dass eine ihm ähnliche, aber von ihm unabhängige Paralleldichtung dazu nach gleichen Vorlagen ganz undenkbar erscheint, ganz undenkbar, solange man nicht den Zufall zum Herrn der Welt erheben darf. Fänden wir darum selbst fern von Babylonien, etwa in Mexico oder in Neuguinea, Sagen wieder, welche alle Hauptzüge oder gar auch viele Einzelheiten des Epos in der darin vorliegenden Reihenfolge aufweisen, so wäre schon deshalb der Schluss unvermeidlich, dass sie 1. in Babylonien zu Hause sind, und 2. dem *Gilgamesch*-Mythus entstammen, so rätselhaft Das auch erscheinen würde. Und wenn wir nun gar derartige Sagen z. B. in Syrien, Israel und Griechenland, im nächsten Umkreis von Babylonien, finden werden, in Gegenden, in denen anerkanntermaassen die babylonische Kultur ihre Schätze reichlich verstreut hat, so wird es auf die Dauer erfolglos sein, eine Entlehnung dieser Sagen grade aus dem babylonischen Mythus und Epos zu bestreiten.

Anhang I.

Der Löwenkampf und die Wasserschlange im Kosmos.

Wir haben oben einen Zusammenhang zwischen dem *Gilgamesch*-Epos und dem Sternenhimmel nachgewiesen. In Band II werden wir zeigen können, dass sich auch das babylonische Schöpfungsepos am Himmel manifestiert. Unter diesen Umständen dürften weitere Beziehungen zwischen Mythus und Sternenhimmel nicht überraschen.

In der Löwenplage tritt ein Löwe, und auch, anscheinend in Verbindung mit dem Meere, eine Schlange auf, und zwar nach o. p. 66 vielleicht als des Löwen Herr oder Herrin, indem der Löwe ein Höllentier und die Schlange eine Höllengottheit zu sein scheint. Der König der Unterwelt, *Nērigal*, ist nun zugleich ein Gott des Feuers (o. p. 66), und als Solcher auch der Gott der glühenden Sommerhitze und der glühenden Sonne. Hierfür ist namentlich zu beachten, dass er am 18. *Tammūz*, also in einem Jahre, das genau mit der Frühlings-Tag-und-Nachtgleiche beginnt, kurz vor Mitte Juli und bald nach dem höchsten Sonnenstande, zur Erde hinabgeht und dort bis zum 28. *Kislēv*, also bis um die Zeit der Wintersonnenwende bleibt[1][2]. Am Himmel steht aber das Sternbild des Löwen im Tierkreis an einer solchen Stelle, dass in den Jahrtausenden vor Christus zur Zeit der grössten babylonischen Sommerhitze die Sonne sich in seiner Nähe oder in ihm befand; und direkt unter dem Löwen steht die Wasserschlange, die Hydra[3]. Da kann ich die Vermutung nicht unterdrücken, dass Löwe und Wasserschlange am Himmel Ausgeburten

1) S. *Zeitschr. f. Assyr.* VI p. 244 Z. 52 ff.

2) Also kennt wohl auch die babylonische Mythologie und Religion ein Höllenfeuer in der Erde!

3) S. auch die bei Boll, *Sphaera* hinten abgebildeten antiken Sternbilderkarten.

der Hölle, des Reiches *Nērigal*'s, darstellen und dem Löwen und der mit dem Meere verknüpften Schlange des babylonischen Mythus entsprechen. In der Tat hat nun ja aber *Bēl* nach dem Mythus die Schlange in der Löwenplage an den Himmel gezeichnet, steht sie also dort als Sternbild; und zu den babylonischen Darstellungen unsrer mythischen Schlange (o. p. 63) stimmen gut die antiken Bilder der Hydra[1]): beide Tiere werden dahingleitend und mit aufwärts gerichtetem Vorderteil dargestellt. Doch darf nicht verschwiegen werden, dass wir am babylonischen Bilderhimmel wohl den Löwen[2]), aber die Hydra, d. h. eine Schlange an der Stelle der griechischen Hydra, noch nicht nachweisen können[3]).

Der Löwe herrscht über die Erde. Ist es nun nur zufällig, dass der Hauptstern im Tierkreislöwen, der Regulus, bereits bei den Babyloniern den Namen »König« führt[4])?

Der Löwe und gewiss auch die Schlange werden von dem Gotte besiegt, den wir noch nicht identifizieren konnten (o. p. 66 f.). Sicher ist, dass Dieser nachher die Weltherrschaft erlangt hat, wie der Gott — wohl ein Lichtgott, und zwar *Marduk*[5]), — welcher den Sturmvogel tötete, der sich gegen *Bēl*'s Herrschaft aufgelehnt hatte[6]), und wie der Lichtgott *Marduk*, welcher das Urweib *Tiāmat* tötete. Nun steht am Himmel vor dem Löwen und der Wasserschlange, dieser näher, der Procyon, der *Dāpinu*-Stern (o.

---

1) S. o. p. 113 Anm. 3.

2) S. schon m. *Kosmologie* der Babylonier p. 66, vor Allem aber die Texte bei HOMMEL, *Aufsätze* III, 1 p. 466 und 468.

3) Von einem Schlangengestirn wissen wir aus den bei HOMMEL, *Aufsätze* p. 468 f. mitgeteilten Texten, dass es vor den Zwillingen und nach dem Stier heliakisch aufgeht; also kann unsre Hydra nicht damit identisch sein.

4) S. *Zeitschr. f. Assyr.* VII p. 225 (EPPING und STRASSMAIER).

5) S. *Keilinschr. Bibl.* VI, 1 p. 369 f., p. 458 f. und p. 567.

6) S. *Keilinschr. Bibl.* VI, 1 p. 46 ff. und vgl. dazu in Band II den Mythus von Keyx und Alkyone.

p. 85 f.), und dieser Stern, das Urbild des *Chumbaba* im *Gilgamesch*-Epos (o. p. 86 ff.), ist zugleich, und wohl zunächst wegen seines glänzenden weisslichen Lichtes, eine Manifestation des auch in dem hellen weisslichen Jupiter-Planeten erscheinenden Lichtgottes *Marduk*[1]). Stellen darum Löwe, Hydra und Procyon, dieser als *Marduk*-Stern, den Kampf des Gottes gegen Löwe und Schlange dar, oder ist dieser Kampf nach dieser Konstellation erdacht und erdichtet?

Schliesslich lässt sich für eine Beziehung zwischen dem Löwen des Tierkreises und dem des Mythus noch die immerhin bemerkenswerte Tatsache anführen, dass im *Gilgamesch*-Epos an der Stelle, an der nach o. p. 90 ein Löwe auftreten könnte, auffallender Weise (o. p. 89 f.) der Stier erscheint. Musste jener etwa unberücksichtigt bleiben, da der schon vorhandene und bekannte Mythus vom Löwen von seiner Tötung fabulierte? Und ist dann der Kampf gegen den Stier eine Art Lückenbüsser?

Wie Alledem nun auch sei, dass Löwe und Wasserschlange als Tiere des Glutgottes am Himmel stehn und den zwei Tieren des uns beschäftigenden Mythus entsprechen, Das drängt sich doch mit Gewalt auf[2]), und damit, was der Hintergrund des Mythus ist: Der Löwe, der auf der Erde wütet, ist die Sonnenglut! Als die Welt vom Lichtgott *Marduk* geschaffen, oder besser: gebildet wurde, da war es köstlicher Morgen, da war es wonniger Frühling auf der Erde und paradiesisch schön das Dasein auf ihr. Bis die erste Plage kam, bis Schlange und Löwe die Herr-

1) S. m. *Kosmologie der Babylonier* p. 100, 129 f., 133, und dazu *Western Asia Inscriptions* III, 53, 5, wonach *Marduk* im Monat *Tammūz*, in welchem der Fixstern *Dāpinu*-Procyon heliakisch aufging (o. p. 85), *Dāpinu* hiess.

2) Dass die Griechen in dem Löwen den von Herakles getöteten nemeischen Löwen und in der Hydra die auch von ihm getötete lernäische Hydra sahen, und dass die beiden Tiere der Herakles-Sage wieder auf den Löwen und die Schlange der babylonischen Sage zurückgehn (s. Band II), ist gewiss interessant, aber doch noch nicht für unsre Hypothese verwertbar. Denn dass die Griechen jene Verknüpfung von Mythus und Sternenhimmel aus dem Orient haben, ist noch nicht erweislich.

schaft antraten, bis mit anderen Worten die Glut des Sommers zu sengen anfing und die Menschenqual begann[1])!

In dem von ihm gedichteten *Himmels- und Weltenbild der Babylonier* deutet WINCKLER (auf p. 46 der ersten Auflage) die Darstellung eines Kampfes zwischen »Walfisch« und Orion auf einem arabischen(!) Himmelsglobus mit apodiktischer Bestimmtheit auf den zwischen *Marduk* und *Tiâmat*. Mit Unrecht; denn, dass die Weltmutter *Tiâmat* als ein Monstrum wie der »Walfisch« gedacht ward, ist sehr unwahrscheinlich und ganz unerweislich. Nun könnte man aber behaupten, es sei der Kampf zwischen dem Gotte und der Schlange gemeint. Aber wenn auch der »Walfisch« durch seine zwei Vorderfüsse an die o. p. 63 mitgeteilte, von uns auf die mythische Schlange gedeutete Darstellung erinnert, so ist er auf alten Bildern[2]) in seinem übrigen Aussehn von ihr doch recht verschieden, so verschieden jedenfalls, dass uns Nichts dazu zwingt, die beiden mit einander zu identifizieren. Und der Orion auf dem von WINCKLER verwerteten Bilde hat keine charakteristischen Merkmale, aus denen auf eine Identität grade mit dem Schlangenkämpfer zu schliessen wäre, erst recht aber nicht der Orion in antiken Sternbilderdarstellungen. Wir dürfen also trotz des arabischen Globus an unsern oben ausgesprochenen Vermutungen festhalten.

---

1) Vgl. u. das über die Schlange im Paradiese Bemerkte.

2) S. die Tafel I hinten in BOLL's *Sphaera*.

Anhang II.

Xisuthros und die Sintflut im Kosmos.

Xisuthros-*Adapa* ist in *Eridu* zu Hause, ist ein »Kind von *Eridu*«[1]). *Ea*, der Gott von *Eridu*, der Gott des Wassers und zugleich der Weisheit, hat ihn geschaffen oder erzeugt (o. p. 75). Selbst allweise (o. p. 75), verkehrt er mit seinem Schöpfer oder Vater als Freund und Vertrauter (o. p. 40 f., p. 69 ff., p. 75 f.). Er erscheint uns also wie ein menschlicher Doppelgänger des Gottes *Marduk*-Merodach[2]), des Stadtgottes von Babylon, der das Licht beherrscht und das Licht ist. Denn auch *Marduk* ist ein »Kind von *Eridu*«; auch er ist von *Ea* geschaffen, denn er ist sein Sohn; auch er ist allweise; und grade er und nur er unter den Göttern ist der Vertraute *Ea*'s, und vor ihm verbirgt Dieser kein Geheimnis[3]).

Marduk's Sohn ist wiederum *Nabû*, der Merkur-Stern, und Dieser fungiert als sein Bote und Bevollmächtigter[4]). Der Schiffer und Diener des Xisuthros aber ist ein *nabû* und gewiss ursprünglich eins mit dem Merkur als Abendstern (o. p. 31 und 80).

Und weiter: *Marduk* erscheint als der Lichtgott des Morgens über dem Ostgebirge, und ebendort und zu derselben Tageszeit der Merkur. Derselbe *Marduk* muss dann wiederum als Lichtgott des Abends im Westen verschwinden, und der Merkur verschwindet im Osten über dem Gebirge, um darnach des Abends im Westen aufzutauchen und zu verschwinden. Andrerseits werden nun Xisuthros

---

1) S. *Keilinschr. Bibl.* VI p. 92 f. Z. 5.

2) Dass *Marduk* und *Adapa* im Grunde dieselben mythologischen Getalten sind, hat meines Wissens zum ersten Mal ZIMMERN ausgesprochen. S. *Berl. philol. Wochenschr.* 1892 Sp. 1033.

3) S. ZIMMERN in *Keilinschr. u. d. Alte Test.*[3] p. 370 ff.

4) S. ZIMMERN l. c. p. 399 ff.

und sein Schiffer durch die Flut auf das Gebirge östlich vom Tigris emporgetrieben, werden vergöttlicht und verschwinden darauf, und werden dann zur Mündung der Ströme im fernen Westen entrückt.

Irren wir oder haben wir damit, nach dem Vorgange Anderer, wirklich festgestellt, wer Xisuthros eigentlich ist? Ist er wirklich ein zweiter *Marduk*-Merodach und ein Lichtgott wie Dieser? Stellt die Landung auf dem Sintflutberg wirklich den Aufgang des Lichts, die Entrückung des Xisuthros wirklich dessen Verschwinden im Westen dar? Es wäre sicherlich mehr als seltsam, wenn wir mit unsrer im Prinzip nicht neuen Hypothese doch irren sollten. Denn sie wirkt wie ein heller Lichtstrahl weitere einwandfreie Erkenntnis, und gestattet eine durchaus einheitliche Deutung auch der übrigen Hauptmotive der Sintflutsage: sie hilft uns erkennen, aus welcher Wurzel der Mythus von der Sintflut entsprang, warum die Menschheit sündig war, warum sie untergehen musste, und warum nur Xisuthros mit seiner Familie und einer kleinen Schar anderer Menschen dem Verderben entrann.

Denn: *Marduk* ist, wie gesagt, ein Lichtgott und das Licht ergiesst sich ebenso als ein *abûbu*, eine Sturmflut, über die Welt, wie die Sintflut. Darum ist *Marduk*'s Waffe der *abûbu*. So auch in seinem Kampf gegen das Urweib, die *Tiâmat*[1]). Und dieser Kampf ist sicherlich eine mythologische Einkleidung des jährlichen und täglichen, gewaltigen und glorreichen Ringens des Lichts[2]), somit eines *abûbu*, einer Sturmflut. In diesem Kampfe werden nun die Feinde *Marduk*'s und der mit ihm befreundeten Götter überwältigt. Darnach bildet *Marduk* den Himmel und die Erde, indem er die niedergestreckte *Tiâmat* in zwei Teile spaltet, nachdem er ihr Blut, das Salzwasser, vom Nordwind

1) *Keilinschr. Bibl.* VI p. 332 f. und 563 f.

2) S. m. *Kosmologie der Babylonier* p. 307 ff. und vgl. ZIMMERN in *Keilinschr. u. d. Alte Test.*[3] p. 500 f.

hat entführen lassen. So taucht die untere Hälfte des Riesenleibes aus dem Wasser auf und wird zur Erde. Hernach bildet dann *Marduk* die Menschen[1]). Die Herren der neuen Erde sind also Geschöpfe des Lichtgottes *Marduk*.

Und eben dieser *Marduk* soll nun ein göttlicher Doppelgänger des Sintfluthelden und Vaters der nachsintflutlichen Menschheit sein!

Es ist somit wohl keine Frage: Auch die Sintflut ist aus der Lichtflut erwachsen, die alltäglich im Osten aufsteigt und die ganze Erde überflutet. Ferner dürfte es nun kaum zu bezweifeln sein, dass die Opfer der Sintflut, die von den Göttern gehassten sündigen Menschen, ihr Gegenstück haben in den sich gegen *Marduk*'s Freunde auflehnenden Götterfeinden, *Tiāmat* und ihrer Schar, die im Kampf des Lichts bezwungen werden müssen. Des Xisuthros Kinder aber, welche die aus den Wassern wiedererstehende Erde in Besitz nehmen, sind sicherlich dieselben Menschen, wie die, welche von *Marduk* gebildet die aus den Wassern emportauchende neue Erde besiedeln!

Fast scheint es — aber es ist unsre Pflicht, vorderhand noch zu zweifeln —, als ob das uralte Gedankenbild vom Aufsteigen der Lichtflut noch in dem uns erhaltenen babylonischen Sintflutbericht durch die jüngere Uebermalung hindurchblicke: Wie die Katastrophe über die Erde hereinbricht, da gehn *Scharru*, »der König«, d. i. der Lichtgott *Marduk* und sein Bote, der Merkur-Stern *Nabū*, vorne weg über die Erde hin! Ist Das ein Rest von einem Kampf des Lichts von einer Ueberflutung durch eine Lichtflut?

Mit Obigem dürften die im Einzelnen divergierenden, aber in der Hauptsache parallelen Ansichten verschiedener Forscher z. T. eine notwendige Korrektur, z. T. aber auch

1) Zu dem *Tiāmat*-Kampf und der Bildung der Welt und der Menschen s. *Keilinschr. Bibl.* VI p. 2 ff. und KING *The Seven Tablets of Creation* Vol. I und II.

eine recht wesentliche Bestätigung erfahren haben. Schon ZIMMERN hat[1]) die Vermutung ausgesprochen, dass der Mythus vom *abûbu* der Sintflut im letzten Grunde ein Parallelmythus zum Weltschöpfungsmythus mit dem Kampf des Licht-*abûbu*-Gottes sei, ohne allerdings in der Lichtflut das Urbild der Wasserflut zu sehn. Vielmehr identifiziert er Xisuthros mit dem Sonnengott, die Flut aber mit dem Himmelsocean, über den Dieser dahinfährt[2]). Ganz ähnliche Ideen äusserte CHEYNE[3]). Fast gleichzeitig mit dem Artikel von CHEYNE und dem erstgenannten von ZIMMERN erschien USENER's Buch über *Die Sintfluthsagen*, in welchem er zu dem Ergebnis kommt, dass auch der babylonischen Sintflutsage der Aufgang des Licht- und Sonnengottes zu Grunde liege, dass speziell die Entrückung des Xisuthros die Erhebung des Sonnengottes in den Himmel bedeute[4]). Diese letztere Ansicht muss ich allerdings ablehnen (s. o. p. 117 f.), wie so vieles Andere, was USENER in seinem feinsinnigen und reichen Buche vorträgt. Aber es freut mich, das Wesentlichste an seiner, wie ZIMMERN's und CHEYNE's Theorie mit neuen Tatsachen stützen zu können, umsomehr, als ich erst durch diese Gelehrten[5]) zu meinen ergänzenden Beobachtungen angeregt worden bin[6]).

---

1) In der *Encyclopaedia Biblica* Sp. 1059 und in *Keilinschr. u. d. Alte Test.*[3] p. 495 Anm. 1.

2) Ibidem p. 555.

3) *Encyclop. Biblica* Sp. 1063 f. 4) L. c. p. 234, 241, 257 ff.

5) Vorgänger von ihnen (SCHIRREN, GERLAND und HENNE AM RHYN) nennt BÖKLEN im *Archiv für Religionswissenschaft* VI p. 5.

6) BÖKLEN sucht l. c. p. 4 ff. und 97 ff. die Sintflutsage auf einen Mondmythus zurückzuführen. Ich fürchte aber sehr, dass seine Argumentation nicht zwingend ist. Leider verbietet es mir der Plan meines Werks, hier auf sie einzugehn. Ebenso wenig kann ich hier berücksichtigen, was z. B. neuerdings ALFR. JEREMIAS — unter Verwertung von Ideen Anderer — in s. *Alt. Testament* p. 134 ff. über einen astralen Hintergrund der Sintflutsage schreibt. Nur Das muss ich hier hervorheben, dass er so wenig wie BÖKLEN eine einheitliche und dabei ungezwungene Erklärung für alle Hauptmotive der Sage gibt.

Dem Xisuthros, der in *Eridu* zu Hause ist, wird nach der Sintflut die Unsterblichkeit verliehen, und dann wird er nach dem fernen Westen hin entrückt. Nach der babylonischen Sagenchronologie erlebt er dabei fast eine Wiederholung von Etwas, das er als *Adapa* — denn *Adapa* ist ja nur ein anderer Name für Xisuthros[1]) — bereits früher erlebt hatte. Erinnern wir uns daran, dass die Sintflut durch einen Südsturm hervorgerufen wird, dass Xisuthros ihr aber in seinem Schiffe trotzt, indem er den Rat *Ea*'s befolgt, dass schliesslich der Sturm sich legt, und dass dann wohl sieben Tage darnach Xisuthros sein Opfer darbringt und *Bēl*, der Götterherr, ihn verderben will, aber, von *Ea* begütigt, ihm statt Dessen die Unsterblichkeit verleiht und nach dem fernen Westen hin entrückt. Von diesem selben Xisuthros wird nun erzählt[2]), dass er eines Tages in *Eridu* sein Schiff besteigt und auf's Wasser hinausfährt, dass dann ein Südwind sich erhebt und ihn untertaucht (oder anbläst)[3]). Xisuthros aber zerbricht ihm den oder einen Flügel und darum weht der Wind sieben Tage lang nicht über die Erde hin. Nun wird Xisuthros vor den Himmelsherrn, den König *Anu* zitiert und begibt sich zu ihm nach dem fernen Westen hin, dort, wo Himmel und Erde aneinanderstossen[4]). *Anu*

---

1) S. o. p. 75.

2) S. o. p. 75 f. und Ausführlicheres in *Keilinschr. Bibl.* VI p. 92 ff.

3) *uddiba* oder *uttiba*. S. dazu o. p. 75 Anm. 3.

4) *Tammūz* und *Gischzida*, chthonische Götter, sind, wie *Adapa* sie am Tore *Anu*'s trifft, von der Erde verschwunden. Beide wohnen nach anderen Texten im Totenreich, ohne Frage nach vorhergehendem Aufenthalt auf der Erde. Also wechselt die Vorstellung von einem Aufenthalt in der Erde anscheinend mit einer solchen von einem Aufenthalt bei *Anu*, dem Himmelsherrn. Die Schatten ziehen nun westwärts zum Totenreich (KING *Magic* Pl. 68, 19); ebenso aber *Tammūz*, denn er passiert den *Chubur*-Fluss, über den die Toten hinüber müssen (CRAIG *Religious Texts* I p. 17 Z. 3; *Keilinschr. Bibl.* VI p. 307 f.). Sind also die beiden Vorstellungen von dem Aufenthalt der beiden Götter nach ihrem Erdenleben nicht ganz unverwandt mit einander — und Das ist doch recht wahrscheinlich — dann trifft Xisuthros-*Adapa* sie und darum auch *Anu* im Westen der Welt.

will ihn zuerst für die gegen den Südwind verübte Untat erbarmungslos(?) bestrafen, wird aber dann durch die Götter *Tammûz* und *Gischzida* begütigt, und will nun Xisuthros gar die Unsterblichkeit verleihen. Dieser aber verscherzt sie, weil er den — vielleicht hinterhaltigen — Rat *Ea*'s befolgt, den er ihm mit auf den Weg gegeben hat, den Rat nämlich, Brot und Wasser des Lebens, das man ihm bei *Anu* anbieten werde, nicht anzunehmen.

Die Aehnlichkeit der beiden Geschichten springt in die Augen, und es scheint deshalb so, als ob auch der »*Adapa*-Mythus« im letzten Grunde ein Mythus vom Aufgang und vom Untergang des Lichtes wäre. Wenn in diesem Mythus *Adapa*-Xisuthros die Unsterblichkeit nicht erlangt, im Unterschiede vom Sintflutmythus, so würde sich dieser Unterschied als eine Konsequenz verstehen lassen, welche durch das Nebeneinander der zwei Geschichten von derselben Person einfach notwendig geworden wäre: Wenn Xisuthros erst nach der Sintflut unsterblich geworden sein soll, so musste eine andere Verleihung der Unsterblichkeit bei einer anderen Gelegenheit gestrichen werden. Die blosse Absicht, ihn unsterblich zu machen, konnte aber natürlich beibehalten werden, und wurde beibehalten. Und so musste dann die Phantasie auf Mittel und Wege sinnen, wie sie ihm gleichwohl die Unsterblichkeit vorenthalten konnte. Wie sie Das fertig gebracht hat, ward oben erzählt.

Die Erkenntnis des Ursprungs der babylonischen Sintflutsage hat nicht unwichtige andere Erkenntnisse im Gefolge. Wir wissen nun, dass die Strafe für Sünden gegen die Götter nicht erst sekundär mit der Sintflutsage verknüpft, sondern ein organischer Bestandteil von ihr ist, sogut wie die Bestrafung der sich gegen *Marduk* und seine Freunde auflehnenden Feinde im *Tiâmat*-Kampf.

Und damit scheint nun ein Zweites nahegelegt. In der jetzigen Strafenreihe, welche die sündige Menschheit

über sich ergehen lassen muss, bildet die Sintflut den Abschluss und Gipfelpunkt zugleich, und gewiss den ersteren, weil den letzteren. Möglich nun, dass man zugleich vorhandene Sagen von einer Reihe von Plagen und von einer Sintflut in der Art in ein chronologisches System gebracht hat, dass man die Sintflut als das furchtbarste und verderblichste Strafgericht hinter die Plagen stellte. Aber auch ein Anderes wäre denkbar, dass nämlich erst der Mythus vom Strafgericht der Sintflut oder dieser und der von der Löwen- und Schlangenplage zur Erfindung weiterer der Sintflut vorhergehender Strafgerichte veranlassten, welche die unbegreifliche Ungeheuerlichkeit des letzten grossen Strafgerichts rechtfertigen sollten. Ohne diese vorhergehenden Strafen ein Zeugnis unerhörter Grausamkeit und Rachsucht der Götter gegen die ohnmächtige Menschheit, wäre so die Sintflut zu einem notwendigen Akt göttlicher Gerechtigkeit geworden.

Und noch ein dritter nicht unwichtiger Schluss wird uns zugleich mit der Deutung der Sintflutsage ermöglicht. Oben auf p. 37 mussten wir die sich uns aufdrängende Frage unentschieden lassen, ob der Wohnsitz des entrückten Xisuthros erst durch ihn zum Seligenland geworden oder bereits vor seiner Entrückung dorthin ein seliger Ort gewesen sei. Jetzt ist es möglich, auf die Frage einzugehn. Ist Xisuthros ein Lichtgott, so weilt er im Westen, weil dort das Licht, weil dort Sonne, Mond und Sterne verschwinden. Zu einem Wohnsitz seliger Götter ist also das ferne Gestade im Westen nicht nur durch Xisuthros geworden. Aber der Mensch Xisuthros ist andrerseits, wenigstens, soweit wir wissen, ausser den zusammen mit ihm Entrückten der einzige Mensch, der zu diesem Seligenlande entrückt worden ist Und so ist dies wohl erst durch ihn und die mit ihm Entrückten ein Aufenthaltsort seliger Menschen geworden.

Schliesslich noch eine Frage. Mit Xisuthros zugleich werden nach dem fernen Westen entrückt sein Weib,

seine Tochter und sein Steuermann. Warum mit ihm sein Steuermann, ward oben p. 117 f. festgestellt; warum zugleich sein Weib, bedarf keiner Erörterung, wohl aber, warum auch seine Tochter. Denn wo der Mann wohnt, da hat auch das Weib zu sein, nicht aber notwendiger Weise auch die Tochter, zumal in unserm Falle nicht, wo sie nicht etwa alternde, der Pflege bedürftige Eltern zu versorgen hat. Ist somit die Entrückung auch der Tochter dadurch bedingt, dass sie, wie der Vater und der Steuermann, ein Reflex einer Licht- oder Sterngottheit ist, die am Abend im Westen verschwindet, also etwa ein Reflex der Venus am Abendhimmel?

Moses, Aaron und Elieser.

Die *Gilgamesch*-Sage im Stamme Levi.

I.

Im Anfang des zweiten Buchs Moses finden wir die Kinder Israel in derselben Situation, wie die Bewohner von Erech im Anfang des *Gilgamesch*-Epos: Beide seufzen unter hartem Joche. Ja aller Wahrscheinlichkeit nach unter einem ganz gleichartigen: Die Bewohner von Erech werden, scheint's, von ihrem Könige *Gilgamesch* dazu gezwungen, an den Mauern ihrer Stadt mit dem Provianthaus (o. p. 3 f. und p. 19 Anm. 4) zu bauen; und die Israeliten haben für ihren Pharao die Proviantstädte Pithom und Ramses *(Raᶜ(a)msēs)* also vor Allem deren Stadtmauern zu erbauen. Und wenigstens Ramses ist auch ihre eigene Stadt: Denn aus dieser Stadt ziehn sie nachher aus[1]). Dass die Bewohner von Erech für ihren stammverwandten König *Gilgamesch* bauen, die Israeliten aber nicht für Moses, der sich als der *Gilgamesch* der im Folgenden analysierten Sage ausweisen wird, sondern für einen Tyrannen aus fremdem Volk, ist dabei gegenüber der fortlaufenden Parallelität zwischen der *Gilgamesch*- und der Moses-Sage (s. u.) natürlich eine belanglose Verschiedenheit, und erlaubt es darum nicht, diese Parallelität von

1) Exodus 12, 37. S. zu Pithom und Ramses HOLZINGER in s. *Hand-Commentar* zum Exodus p. 2 f.

vorne herein für zufällig zu erklären und als eine quantité négligeable zu behandeln[1]).

Um der drückenden Lage in Erech ein Ende zu machen, wird der Hirte *Eabani* geschaffen. Eine Hierodule zieht zu ihm hinaus in seine Steppe. Er ergibt sich ihr und macht sich dann mit ihr nach Erech auf zu *Gilgamesch*. Hier treffen Dieser und *Eabani* zusammen und schliessen brüderliche Freundschaft mit einander. Und um die Israeliten von ihrem Joche und Frondienst zu befreien, zieht der Hirte Moses[2]), aus dem Stamme Levi, mit seinem Weibe aus der Steppe nach Aegypten zu, trifft seinen Bruder Aaron, der ihm zum Genossen und Helfer bestimmt ist, und gelangt dann nach Aegypten zu Dessen Wohnsitz[3]).

Gilgamesch und *Eabani* ziehn darnach zum Götterberg im Osten, besiegen den Elamiter-König *Chu(m)*-

---

1) Vgl. unten die Jerobeam-Sage!

2) Allgemein wird angenommen, dass Mosis Name — *Mōschä* — ägyptischen Ursprungs ist und darum »Sohn« bedeutet. In diesem Sinne hat sich auch noch unlängst der Aegyptologe SPIEGELBERG ausgesprochen (*Aufenthalt Israels in Aegypten* p. 23. Vgl. Denselben in der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* LIII p. 633 f.). Dieser Ansicht gegenüber möchte ich auf einen Punkt aufmerksam machen, der sie bedenklich erscheinen lässt: Das *sch* im Worte *Mōschä* soll einem *s* in dem mit ihm zusammengestellten ägyptischen Worte — *Mōs-w* — entsprechen. Aber eben dieses *s* wird fraglos in dem Namen *Raʿm(e)sēs-Raʿamsēs* im Hebräischen nicht durch *sch*, sondern durch *s* wiedergegeben; und ob dabei das zweite *s* in dem Namen mit im Spiele ist, dürfte doch zum mindesten ungewiss sein. Freilich stützt man nun eine Gleichung: ägyptisches *s* = hebräischem *sch*, wie sie sich im Namen *Mōschä* offenbaren soll, mit dem Hinweis darauf, dass der ägyptische Gauname *G-s-m* im alten Testament als *Gōschen* (= Gosen) erscheine. So auch SPIEGELBERG in Band LIII p. 633 der o. in dieser Anmerkung genannten Zeitschrift. Aber eine solche Wiedergabe würde schon deshalb Garnichts besagen, weil es fraglos in Südpalästina einen Bezirk des Namens *Gōschen* gibt und darum ein hebräischer Reflex des ägyptischen *G-s-m* unter Anlehnung an jenen Namen entstanden sein könnte. Hieraus folgt, dass die ägyptische Herkunft von Mosis Namen nicht über jeden Zweifel erhaben ist.

3) Exodus 3 f.

baba und führen dann mit höchster Wahrscheinlichkeit die nach Elam entführte Stadtgöttin *Gilgamesch*'s, die Liebesgöttin *Irnina-Ischtar* von dort wieder zurück. Moses aber und Aaron ziehn mit den Israeliten zum Gottesberge Sinai-Horeb hin — wohl nur zufälligerweise grade auch östlich von ihren vorherigen Wohnsitzen —, besiegen nicht allzuweit davon die Amalekiter südlich von Palästina, und nach der Schlacht bringt der unter den Amalekitern lebende[1]), möglicherweise zum Amalekiter-Verbande gehörige, midianitische oder kenitische Priester Jethro[2]) dem Moses, seinem Schwiegersohne, seine von ihm geschiedene Frau Zippora wieder zurück. Darnach kommen die Israeliten zum Sinai[3]).

Im *Gilgamesch*-Epos folgt der Heimkehr der zwei Helden vom Götterberge nach Erech die Szene, in der *Ischtar* den *Gilgamesch* um seine Liebe bittet, aber von ihm verschmäht und gescholten wird, wobei er ihr ihre früheren Liebschaften aufzählt und vorhält. In der Moses-Geschichte aber haben wir bald nach dem Aufbruch von Sinai ein Analogon zu dieser Episode: In Hazeroth[4]) tadeln Mirjam und Aaron den Moses[5]), weil er ein kuschitisches[6]) Weib genommen hat[7]).

---

1) I Sam. 15, 6.

2) Nach anderer Ueberlieferung soll dieser Schwiegervater *Chōbāb* geheissen haben (Numeri 10, 29; Richter 4, 11). Das klingt, worauf mich einmal Herr Dr. KÜCHLER aufmerksam machte, merkwürdig an *Chu(m)baba* an, dessen genauere Aussprache gewiss *Cho(m)baba* war (vgl. *Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes* VI p. 57 ff. und 222). Doch ist hierauf schon deshalb vorderhand nicht Viel zu geben, weil die Träger der so ähnlichen oder gleichen Namen nicht den gleichen Personen der Sage entsprechen.

3) Exodus 17 ff.

4) Hazeroth bedeutet »Höfe«. Dass dies nicht nur zufälligerweise in der Bedeutung mit *supūri* übereinstimmt, nach dem in dem Epos Erech *Uruk supūri*, d. i. »Hürden-Erech«, heisst, ist ganz unerweislich.

5) Diesem müssen also im letzten Grunde einer der oder die Geliebten der *Ischtar* entsprechen, während Aaron hier mit *Gilgamesch* korespondiert.

Der Szene mit der *Ischtar* folgt die Sendung und Tötung des heiligen Himmelsstiers. Und nach der Begebenheit, die wir eben mit jener Szene zusammen gestellt haben, wird die fehlerlose rote Kuh geschlachtet, deren Asche zu heiligem Gebrauche an einem reinen Orte aufbewahrt wird[1])[2]).

---

6) Da hier der *Ischtar* das kuschitische Weib, vorher aber die Midianiterin oder Keniterin Zippora entsprechen soll, so scheinen die Beiden identisch zu sein. In der Tat nehmen Alttestamentler Das an (s. HOLZINGER in s. *Hand-Commentar* zu Numeri, p. 47), obwohl Midianiter oder Keniter doch eigentlich keine Kuschiten sind. Denn Was beweist dafür, dass in Habakuk 3, 7 *Kūschān*, nicht etwa *Kūsch*, im Parallelismus mit Midian steht? Die alttestamentlichen Parallelen — s. u. — zeigen aber klar, dass die beiden Frauen nicht identisch sind: In ihnen wird die heimgeholte *Ischtar* von der um Liebe werbenden fast stets unterschieden, wie auch mehrfach in griechischen *Gilgamesch*-Sagen. Der letzte Grund hiervon ist wohl, dass im babylonischen Epos die heimgeholte *Ischtar* anders wie in ihrer Szene mit *Gilgamesch* ihren Nebennamen *Irnina* führt; vielleicht weil man sie sich in dieser Szene in einer anderen Erscheinungsform dachte. In einem Text (s. *Keilinschr. Bibl.* VI, I p. 584 f.) scheint *Innina* — Deren Name ist aber sicher mit dem Namen *Irnina* identisch — von der *Ischtar* sogar schlechthin unterschieden zu werden.

7) Numeri 12.

1) Auf sie wird Wasser gegossen und mit der Mischung wird zum Zweck der Reinigung und Entsündigung besprengt. Ob dazu und zur Aufbewahrung an einem reinem Orte zu stellen ist, dass Oel oder Fett aus den Hörnern des Himmelsstiers dem Gotte *Lugalbanda* zum Salben geschenkt, also auch an heiliger Stätte aufbewahrt wird, bleibt abzuwarten. — Vielleicht könnte gegen eine Zusammenstellung der roten Kuh mit dem Himmelsstier eingewendet werden, dass sich an jene eine rituelle Vorschrift knüpfe, die doch nicht erfunden sein könne. Allein, dass diese wirklich bestanden hat, leugne ich natürlich nicht. Ich denke mir, dass das rituelle Kapitel von der roten Kuh deshalb grade dort steht, wo es steht, weil die Ursage dort die Tötung des heiligen Stiers hat. Aehnliches werden wir später zum Gesetz über die Lösung der Erstgeburt in der Moses- und zum Beschneidungsgebot in der Abraham-Sage bemerken dürfen. Dass das Kapitel von der roten Kuh zu der späten Quelle P (Priesterkodex) gehört, darf man nicht gegen unsre Zusammenstellung anführen. Denn P hat auch sonst gelegentlich Stücke aus der Ursage erhalten, die in den älteren Quellen jetzt nicht vertreten sind, von denen aber Reflexe hierin durch Parallelen dazu aus P verdrängt sein können. Und somit kann an der Stelle unsres Kapitels auch in älteren Quellen Etwas

Nach der Tötung des Himmelsstiers stirbt *Gilgamesch*'s Freund und Bruder *Eabani*, und nach der der roten Kuh Mosis Genosse und Bruder Aaron[1]).

Darnach zieht *Gilgamesch* durch die Wüste, in welcher es kein Brot gibt und in der er nur vom Fleisch sonst verpönter Tiere leben muss, zu dem »Bergtor« vor und in dem Lande Amurru, dem Libanon-Antilibanon-Lande, mit den zwei den Durchgang verwehrenden Skorpionriesen, Mann und Weib, dabei. Und die Israeliten unter Moses ziehn nach Aaron's Tod weiter — dass die Wüste das Lokal bleibt, ist natürlich belanglos — und beklagen sich über den Mangel an Brod und ihre ekelhafte Speise[2]), und kommen dann zu dem Gebiet von zwei Königen, dem des Amoriter-Königs Sihon, der ihnen den Durchzug verwehren will, und dem des Amoriter-Königs Og, des Riesen[3])[4]).

---

gestanden haben, was dem Stierabenteuer entspricht. Es darf bemerkt werden, dass man in dem Gesetz über die rote Kuh den Rest eines alten von dem der Quelle P verschiedenen Kultussystems sieht. S. HOLZINGER, zu Numeri, p. 78 u. 80. Nach Demselben, ebendort p. 79, soll Haggai 2, 13 auf das Gesetz Bezug nehmen; was aber doch wohl eine willkürliche Annahme ist. — Das goldene Kalb (Exodus 32) erinnert natürlich auch an das Stierabenteuer. Allein es steht — was allerdings Wenig besagt — erstens nicht an dessen Platz; zweitens aber zeigen die Jerobeam- und die Gideon-Sage, wie auch die Jakob-Sage und andere Sagen, dass das goldene Kalb und der Himmelsstier grundverschiedene Dinge sind, obwohl die Verbrennung des goldenen Kalbes durch Moses an die durch Eleasar veranlasste Verbrennung der roten Kuh erinnert.

4) Numeri 19.

1) Numeri 20, 28. Nach diesem Verse — zur Quelle P gehörig — stirbt er auf dem Berge Hor, nach einer anderen Quelle (E?), die in Deuteronomium 10, 6 benutzt ist, zu Mosera.

2) Diese Parallele ist an sich natürlich ganz wertlos. Sie wird erst verwertbar durch die Stelle, an der sie steht.

3) Man hält es für nicht unwahrscheinlich, ja für augenscheinlich, dass Og von Basan dem Zusammenhang von Numeri 21 ursprünglich fremd ist und aus Deuteronomium 3, 1—3 stammt (BERTHOLET, zu dieser Stelle im *Hand-Commentar* zum Deuteronomium, p. 10; HOLZINGER, im *Hand-Com.* zu Numeri, p. 101). Allein der Riese Og wird durch das babylonische Epos

Gilgamesch erlangt aber trotz anfänglicher Verweigerung die Erlaubnis, das »Bergtor« des Amurru-Landes zu passieren, geht hindurch und gelangt darnach in einen Wundergarten mit Götterbäumen in der phönizischen Küstenebene, und findet darin das göttliche Mädchen *Sidûri*, die Liebesgöttin, die vom Himmelsberge. Und Moses erzwingt durch Kampf und Schlacht den Durchzug durch das Land der beiden Amoriter-Könige, und gelangt darnach in die moabitische Steppe am Jordan, nach Sittim, d. i. »Akazien«, und dort tritt das hurerische midianitische Weib, Kosbi-*Kozbî*[1]), die Tochter des Zur, d. i. »Fels, Felsenberg«, auf, mit der Simri, der Sohn Salu's, vom Stamme Simeon, hurt[2]). Die letzte Episode wird zu P gerechnet. Die Quelle J E berichtet nun von Hurereien mit Moabiterinnen. Diese scheinen also vorerst ein Gegenstück zu der Kosbi-Episode zu sein[3]).

Hier müssen wir abbrechen, da es den Anschein hat, als ob die Parallele in Moab, dem Lande, in dem Moses bald darnach seinen Tod findet, aufhöre. Obwohl ohne jede Frage manche der oben aufgezeigten Parallelen vorerst etwas kümmerlich, ja vielleicht gar etwas weither geholt aussieht, so werden mir Nachdenkliche doch wohl

---

und andere israelitische *Gilgamesch*-Sagen (s. u.) für den Zusammenhang von Numeri 21 gesichert. — Man wird vielleicht fragen, warum ich kein Wort über die von Mosis Kundschaftern angetroffenen Riesen von Hebron verliere. Antwort: weil ich Das erst später kann. S. zunächst die Jakob-Sage.

4) Numeri 21.

1) Ob *Kosbi* mit assyrischem *kuzbu* = »Geschlechtskraft« zusammenhängt?? Siehe aber zu dem Namen unten die Jakob-Sage.

2) Numeri 21 und 25.

3) In den israelitischen und den griechischen Sagen ist die *Sidûri* sonst stets nur durch eine Frau vertreten. Darnach hätte die Moses-Sage aus dem jüngeren P anscheinend einen treueren Reflex des *Sidûri*-Abenteuers als aus dem älteren JE. S. aber zunächst die Jakob-Sage. — Lehrreich ist es zu sehen, wie man sich wegen der keiner Erklärung bedürftigen Sittim-Episode den Kopf zerbrochen hat. S. HOLZINGER zu Numeri p. 127.

zugeben, dass die ganzen Reihen durch ihre Parallelität auffällig sind, und geneigt sein, mir ohne allzu grossen Widerwillen noch ein Stück weiter zu folgen. Ich kann doch Nichts dafür, dass die babylonische Sage auf dem israelitischem Boden der Moses-Sage so sehr zusammengeschrumpft, verkrüppelt und verstümmelt ist, und ich kann doch das Beweismaterial nicht erdrückender machen, als es bei einem ersten Vorstoss zu sein scheint. Unsre weiteren Untersuchungen dürften diesen Mangel mehr als ausgleichen.

Kehren wir zum Anfang des *Gilgamesch*-Epos und zu dem der Moses-Geschichte zurück.

Zwischen der Schilderung der Not im Anfang des Epos und dem Zuge nach dem Götterberge erzählt jenes, wie *Eabani* auf der Trift geschaffen wird; wie er von seinem Berge oder seiner Trift zu einem Ort in der Nähe einer Tränke kommt, sich dort mit den Tieren der Wildnis, z. B. den Gazellen, als ihr Hirte und Beschützer herumtreibt und wie er sie bei der Tränke vor dem ihnen feindlichen Jäger schützt; wie er dann zu der Tränke kommt und dort die von Erech gekommene Hierodule trifft, ihre Liebe geniesst und auf ihre Aufforderung mit ihr nach Erech zieht, wie Mädchen oder Frauen ihnen begegnen und ihm zu *Gilgamesch* hinzeigen, wie er mit Diesem zusammentrifft; wie Dieser vorher von einem Ringkampf geträumt hat mit einem vom Himmel gefallenen Stern wie eine Heerschar des Himmelsherrn, und von einem Manne, die seine Mutter beide auf *Eabani* deutet; wie *Eabani* dann Freund und Bruder *Gilgamesch*'s wird; wie er darnach, des Lebens in der Stadt überdrüssig und sich nach seiner Wüste sehnend, zu ihr zurückflieht, und dort vielleicht seine Tiere wiederfindet, aber durch den Sonnengott, der ihn an all' Das erinnert, was er durch die Freundschaft mit *Gilgamesch* geniesst, dazu bewogen wird, nach Erech zu seinem Freunde und Bruder zurückzukehren; wie er Diesen, sei es in Erech sei es in der

Wüste, wiedertrifft, und darnach einen (?) schrecklichen Traum hat, in dem ihm vermutlich eine Gestalt aus der Unterwelt erscheint und Jemand ihn bewegen will, zur Unterwelt hinabzugehn. — Und andererseits wird uns, und zwar zwischen der Erzählung von der Bedrückung der Israeliten und dem Zuge zum Gottesberge Sinai, berichtet, wie Moses aus seiner Heimat in die Wüste Midian flieht und dort bei einem Brunnen verweilt; wie die sieben Töchter Reguel's[1]), darunter Zippora, mit ihrem Kleinvieh zum Brunnen hinausziehn, wie Moses ihnen und damit ihrem Vieh gegen herzukommende Hirten hilft; wie er, dazu durch die Mädchen aufgefordert, zu Reguel kommt, Zippora heiratet und Hirte bei seinem Schwiegervater wird; wie er mit seiner Herde zum Berge Gottes, dem Horeb, d. i. »Wüste«, kommt, ihm dort Gott im flammenden Busch erscheint und ihm befiehlt, nach Aegypten zurückzukehren und sein Volk als dessen Führer zu befreien, und ihm, dem Verzagenden, seinen Bruder als Genossen und Helfer zuweist, und wie er mit seinem Weibe aufbricht; wie ihn Gott unterwegs am Rastort töten will, aber dann von ihm ablässt; wie Gott — vielleicht in einem Traume — Aaron befiehlt, Moses entgegenzugehen, wie er Folge leistet und dann Moses beim »Berge Gottes«, vielleicht dem Horeb, trifft und mit ihm heimzieht[2]).

Diese beiden Ausschnitte stehn an gleicher Stelle in zwei Geschichten, zwischen denen wir schon eine grosse Analogie im Verlauf konstatiert haben. Es darf darum ignoriert werden, dass in dem zweiten Stück der Zusammenhang durchaus nicht grade derselbe ist und dass die Personen und Ereignisse in ihm nicht genau in der Weise mit einander verknüpft sind und diese nicht genau dieselbe

1) Diesen Reguel identifiziert die Moses-Sage mit dem o. p. 127 genannten, einer anderen Quelle zugerechneten Jethro. Ursprünglich bezeichnen aber die Beiden ganz verschiedene Persönlichkeiten. S. u. z. B. die David- und die Tobit-Sage.

2) Exodus 2 ff.

Folge zeigen wie im *Gilgamesch*-Epos, und somit dürfen wir annehmen, dass das Verhältnis zwischen beiden Sagenstücken sich so stellt:

Eabani, der in der Wüste zu der Gegend mit der Tränke und zum letzten Mal zu der Tränke hinzieht, ist Moses, der in die Wüste zieht und bei dem Brunnen weilt; *Eabani* als Hirte ist Moses als Hirte seines Schwiegervaters; *Eabani*, der bei der Tränke seine Tiere vor dem Jäger schützt, ist Moses, der am Brunnen den Töchtern Reguel's und so ihrem Kleinvieh gegen die Hirten hilft; *Eabani*, der an der Tränke die Hierodule trifft und sich ihr ergibt, ist Moses, der am Brunnen die Zippora trifft und sie dann zum Weibe nimmt; der Aufforderung der Hierodule an *Eabani*, mit ihr zu *Gilgamesch* nach ihrer Stadt Erech zu gehn, entspricht die Zippora's (und ihrer Schwestern) an Moses, mit ihr (bezw. ihnen) zu ihrem Vater und zu ihrem Wohnsitz zu gehn, der gemeinsamen Reise *Eabani*'s und der Hierodule nach Erech jedenfalls auch die Mosis mit seiner Frau nach Aegypten[1]; den Mädchen oder Frauen, die *Eabani* zu *Gilgamesch* hinzeigen, entsprechen wohl die Schwestern Zippora's oder alle sieben Töchter Reguel's, die Moses zu ihrem Vater und zu ihrem Wohnsitz führen; den Träumen *Gilgamesch*'s von *Eabani* und deren Deutung, die von *Gilgamesch*'s Mutter gegeben wird, dürfte einerseits die — vielleicht in einem Traume erfolgte — Weisung Gottes

---

1) Diese Frau ist also mit derjenigen, welche Jethro dem Moses zurückbringt (o. p. 127) ursprünglich nicht identisch; denn die von Moses entlassene und ihm zurückgebrachte Zippora entspricht ja einer *Ischtar*. Schon deshalb ist übrigens, gegen die Annahme von Alttestamentlern (s. HOLZINGER zu Exodus 18, 2 ff.), das »nachdem er sie entlassen hatte« in Vers 2 l. c. (s. dazu o. p. 127) durchaus nicht grade ein Notbehelf zum Ausgleich von zwei Quellen, nach deren einer Moses sein Weib in Midian zurückgelassen hätte, als er nach Aegypten heimkehrte, und nach deren anderer er sie mit sich genommen hätte. Wie in der Moses-Sage aus zwei Frauen — einer »Hierodule« und einer »*Ischtar*« — eine werden konnte, werden unten z. B. die Jakob- und die David-Sage zu zeigen imstande sein.

an Aaron parallel sein, Moses entgegenzugehn[1]); dem Ringen mit dem einer Heerschar des Himmelsherrn vergleichbaren Stern vom Himmel aber im Traum des *Gilgamesch* mag dabei zugleich Gottes Angriff auf Moses entsprechen[2]); das Zusammentreffen von *Eabani* und *Gilgamesch* kehrt in dem von Moses und Aaron wieder (s. dazu aber auch unten); wenn hierauf *Eabani* wieder in die Wüste entweicht und vielleicht wieder seine Tiere trifft, so entspricht Das der Flucht Mosis in die Wüste und seiner Wanderung zum Horeb[3]), d. i. Wüste, mit seiner Herde; und wenn dann der Sonnengott sich *Eabani* offenbart, ihn ermutigt, ihm von seinem Freunde und Bruder *Gilgamesch* spricht und ihn implicite nach Erech zurückkehren heisst, und *Eabani* das ihm Angeratene tut, so ist das Pendant hierzu, dass dem Moses beim Horeb[3]) Gott im flammenden Busch erscheint, ihn zurückkehren heisst, ihn ermutigt und ihm seinen Bruder als Genossen und Helfer in Aussicht stellt, und dass Moses daraufhin zu seinem Schwiegervater und dann nach Aegypten zurückkehrt. Das zweite Zusammentreffen der beiden Freunde *Gilgamesch* und *Eabani*, in der Wüste oder in Erech,

---

1) Vgl. unten die Saul- und die Jesus-Sage.

2) Vgl. unten die Jakob-Sage.

3) Der Horeb entspricht hier also der Wüste im Süden und im Westen von Erech, und sonst (s. o. p. 127) — in der sogenannten E-Quelle und beim Deuteronomiker — auch dem Götterberg im Osten. Die sogenannte J-Quelle nennt diesen ebenso wie der sogenannte Priesterkodex (P) Sinai. Es ist zu untersuchen, ob nicht erst durch die Moses-Sage eine Identifizierung des Horeb mit dem Sinai zustande gekommen ist. Diese zeigt sich in unsrer Moses-Sage wohl auch darin, und Das wäre für eine solche Untersuchung wichtig, dass Moses 40 Tage fastet, nachdem er mit den Israeliten zum Gottesberg gekommen ist, während er Das nach dem Epos tun müsste, nachdem er dorthin mit seiner Herde gekommen war (s. unten). In der Elias-Sage fastet Elias an der ursprünglichen Stelle der Sage, auf dem Wege zum Horeb, 40 Tage lang, ebenso Jesus in der Jesus-Sage, nämlich in seiner Wüstenepisode, und an entsprechender Stelle Buddha 28 Tage. S. unten und Band II.

muss dann, wie das erste, in der einmaligen Begegnung zwischen Moses und Aaron enthalten sein[1]).

Ob der furchtbare Traum oder die furchtbaren Träume *Eabani*'s von der Gestalt vielleicht aus der Unterwelt und von der Person, die ihn bewegen will, zur Unterwelt herabzukommen, auch noch darin erhalten ist bezw. sind, dass Gott Moses töten will, ist noch höchst zweifelhaft.

Alle wesentlichen Züge der zwei Episoden aus dem *Gilgamesch*-Epos kehren also in der Hauptsache in dem damit zusammengestellten Abschnitt der Moses-Geschichte an gleicher Stelle der Sage wieder[2]) und dieser lässt sich umgekehrt in der Hauptsache in jenen wiederfinden.

Wie in der Moses-Geschichte zwei Stücke der *Gilgamesch*-Sage so in einander geschoben werden konnten, ist klar: Aus einem zweimaligen Aufenthalt in der Wüste konnte einer werden und die erste Begegnung zwischen *Gilgamesch* und *Eabani* nach dem ersten Aufenthalt mit der zweiten nach dem zweiten Aufenthalt zusammenfliessen.

Damit wären die Ereignisse der *Gilgamesch*-Sage bis zu des Helden Ankunft in Phönizien bei der Liebesgöttin *Sidûri* im Wesentlichen in der Moses-Sage nachgewiesen. Es braucht nicht bemerkt zu werden, dass darin Moses, ihr Hauptheld, vor Allem dem Haupthelden des Epos, *Gilgamesch*, entspricht und Aaron dem *Eabani*; nicht aber in allen Teilen. Denn fast in dem ganzen zuletzt behandelten Abschnitt ist nicht Moses, sondern vielmehr Aaron der *Gilgamesch*, dagegen nicht Aaron, sondern vielmehr Moses der *Eabani* des Epos. Und ebenso entspricht Aaron als der, welcher Moses wegen einer Ehesache tadelt, nicht dem *Eabani*, sondern dem *Gilgamesch*. Diese zwei Ver-

1) Also »soll das Entgegenkommen Aaron's bis an den Berg Gottes ihn« vielleicht nicht »natürlich an Bedeutung dem Moses möglichst nähern« (s. HOLZINGER, zum Exodus, p. 17). Vgl. u. die Jakob-Sage.

2) Zum Hungern des *Eabani* in der Wüste, das sich aus Mosis erstem Aufenthalt am Horeb herausgelöst und in die Horeb-Sinai-Episode hinein verirrt hat, s. vorläufig o. p. 134 Anm. 3.

schiebungen in grade diesen Stücken der Sage sind für die israelitische *Gilgamesch*-Sage charakteristisch (s. unten). Die erste der zwei Verschiebungen beruht vielleicht auf dem unbewussten Bestreben, die Rolle des Hauptthelden der Sage auf Kosten seines Partners zu bereichern. Wenigstens lässt sich die Tatsache dieser Verschiebung vorläufig nicht besser erklären. Was aber die zweite anbetrifft — nicht der *Gilgamesch*, sondern der *Eabani* tadelt ein Liebesverhältnis zu der *Ischtar* —, so mag sie damit zusammenhängen, dass in der Stierepisode, welche der Szene zwischen *Gilgamesch* und der *Ischtar* folgt und ihre Folge ist, *Eabani* Diese auf's schwerste mit Worten beleidigt.

Namentlich wegen der Jesus-Sage müssen wir hieran noch eine Bemerkung über Mosis und Aaron's Schwester Mirjam knüpfen. Wir sahen o. p. 133, dass Zippora zwei Gestalten des Epos entspricht, der Hierodule und der *Ischtar*. Andrerseits hat nun die Moses-Sage in Mosis Verwandtschaft eine weibliche Figur neben der Zippora, nämlich seine Schwester Mirjam. Diese tritt — ausser in Numeri 20, 1, wo lediglich ihr Tod mitgeteilt wird — 1. in der Kindheitsgeschichte Mosis auf (Exodus 2), 2. in der Schilfmeerepisode (Exodus 15), 3. in Numeri 12. No. 1 entstammt wohl nicht dem Epos, No. 2 gehört, wie wir sehn werden, ursprünglich nicht zur *Gilgamesch*-Sage, sondern zu einer Sage, die keine Figur wie die Mirjam kennt. Nur in No. 3 also könnte Diese zweifellos als eine Figur der *Gilgamesch*-Sage auftreten. Nach Numeri 12 redet nun Mirjam übel von Moses, wird zur Strafe dafür aussätzig und, wohl deshalb, aus dem Lager ausgesperrt, und muss dann sieben Tage lang draussen in der Wüste bleiben. Nach dem *Gilgamesch*-Epos aber lässt wohl *Gilgamesch* die Hierodule »Schmutz tragen«, worauf sie in die Wüste hinausgeht oder hinausgejagt wird. Allerdings stehn die beiden Episoden an ganz verschiedenen Stellen ihrer Sagen. Aber gleichwohl könnten sie wenigstens zusammenge-

hören[1]), und könnte darum Mirjam die eigentliche bezw. auch eine Repräsentantin der Hierodule sein.

Zwischen Mosis und Aaron's Ankunft in Aegypten und der Amalekiter-Schlacht und dann wieder hinter dieser Schlacht finden sich höchst bemerkenswerte Ereignisse, nach denen wir im Leben *Gilgamesch*'s ganz vergeblich ausspähen, nämlich die ägyptischen Strafplagen[2]) und der wunderbare Untergang der Aegypter im Schilfmeer[3]), dann die Sinai-Episode mit der Gesetzgebung[4]). Aber im *Gilgamesch*-Epos wird dem Helden von Xisuthros ein gewaltiges Ereignis aus seinem Leben erzählt, das man früher schon einmal mit dem Ereignis beim und im Schilfmeer verglichen hat, wir meinen die Sintflut, die Geschichte vom Untergang in der grossen Wasserflut. Dieser aber gingen, wie wir oben p. 55 ff. ausgeführt haben, aller Wahrscheinlichkeit nach die grösserenteils in der Sintflutgeschichte vorausgesetzten grossen, allgemeinen Strafplagen vorher, wie dem Untergang im Schilfmeer die ägyptischen. Und dass zunächst diese im Wesentlichen mit jenen ursprünglich identisch sind, ist eine Tatsache, die sich jedem Unbefangenen sofort aufdrängen muss.

Zwar gleich im Anfang eines Versuchs, die Identität nachzuweisen, scheinen wir stocken zu müssen und nicht weiter zu können. Die babylonische Plagenreihe wird, wie wir o. p. 55 f. vermuteten, eröffnet mit der Löwenplage, an der auch eine mythische Schlange irgendwie beteiligt

---

1) Zum Aussatz als Reflex von Schmutz wäre dann die Naeman-Geschichte in der Elisa-Elias-Sage zu vergleichen. S. dazu unten. Wie in der Sage aus Schmutz Aussatz werden konnte, kann man sich erklären, wenn man z. B. bedenkt, dass für das Behaftetsein mit einer bestimmten Hautkrankheit, vielleicht Aussatz, ein Wort von demselben Stamm *malû* gebraucht wird, von dem das Wort für den oben erwähnten Schmutz abgeleitet ist (ZIMMERN, *Beiträge* p. 118 Z. 32).

2) Exodus 7 ff.

3) Exodus 14.

4) Exodus 19 ff.

sein dürfte. Aber in der Moses-Sage Nichts von einem Löwen. Die erste Plage ist die Blutplage: alles Wasser im Nil (J E), beziehungsweise das gesamte Wasser über der Erde in ganz Aegyptenland (P), wird in Blut verwandelt[1]). Das scheint doch etwas ganz Anderes zu sein. Indes ehe die Blutplage herbeigeführt wird, wirft nach P Aaron seinen Stab auf den Boden unter ihm vor den Pharao, nach JE Moses (?) vor die Aeltesten der Israeliten hin, und wird dieser zu einer Schlange, bezw. grossen, mythischen Schlange[2]). Das erinnert aber an die Löwenplage, in deren Verlauf der Götterherr *Bēl* gewiss eine gewaltige Schlange[3]), wohl mit einer Art Stab, an den Himmel unter ihm zeichnet[4]). Und nun können wir auch gerade aus der Löwenplage die Parallele zu der Blutplage anführen: drei Jahre und drei Monate floss das Blut des getöteten Löwen zur Erde hin, wird somit die Erde weithin überschwemmt haben und auch in die Flüsse geflossen sein[5]).

Das Schlangenwunder wird also zuletzt von Aaron vor dem Pharao, vorher nach einer anderen Quelle von Moses (?) vor den Aeltesten Israels gezeigt. Aber nach einer »dritten« Quelle, J, ist es schon einmal vorher verrichtet worden. Wie Gott dem Moses am Horeb erscheint, beruft er ihn zum Befreier seines Volks aus der ägyptischen Knechtschaft, aber Moses ist verzagt und kleinmütig. Dabei gibt ihm Gott an, durch was für Zeichen er bei

1) Exodus, 7.

2) Exodus, 7 und 4.

3) Die Quelle J nennt die Schlange *nāchāsch*, d. h. »Schlange« schlechthin, P, der Priesterkodex, aber *tannīn*, d. h. »eine grosse, mythische Schlange«. Dieser bietet also hierin Aelteres als die andere, ältere Quelle.

4) Das Zeichen mit der Schlange mag gleichwohl den heute noch in Aegypten üblichen Schlangenbeschwörungen nachgebildet sein (s. HOLZINGER, zum Exodus, p. 15); aber jedenfalls gab die Sage Anlass dazu, dass gerade ein solches Zeichen gewählt ward.

5) Mit einer rationalistischen Erklärung der Blutplage — s. dazu HOLZINGER, zum Exodus, p. 23 — ist es also Nichts.

den Israeliten den Glauben an seine göttliche Mission erwirken könne, und lässt ihn seinen Stab zur Erde werfen und nun wird dieser zu einer Schlange, vor der Moses erschrocken davonläuft[1]). Das Schlangenwunder vor den Aeltesten und vor dem Pharao sollte nun der Einzeichnung der Schlange durch den Gott *Bêl* entsprechen (o. p. 138); den Gott *Bêl*, der zum Kampf gegen den Löwen aufruft. Ist Das richtig, dann kann es nicht zweifelhaft sein, in welchem Verhältnis die Szene am Horeb zur Löwenplage steht: Dann wird der Gott *Bêl*, der die Schlange an den Himmel zeichnet, in und über dem er zu denken ist, in erster Linie durch Jahve, den Gott Israels, repräsentiert, der den Stab auf den Boden werfen und daraus eine Schlange werden lässt[2]); dann ist Moses, der sich vor ihr flüchtet, ein Reflex der Götter, die sich offenbar vor der Schlange am Himmel flüchten; dann entspricht Jahve's Aufforderung an Moses, sein Volk zu befreien, der *Bêl*'s an den Gott *Tischpak*[3]), die Menschen von dem Löwen zu befreien und ihn zu töten; und dann lebt der — vielleicht nur zuerst — zaghafte Gott *Tischpak*, an den der Aufruf zur Befreiung ergeht, lebt der — vielleicht mit ihm identische — Löwentöter fort in dem zuerst zaghaften Moses, der nachher sein Volk befreit; und der Löwe, wenn nicht die Schlange der ersten Plage in dem zweiten Pharao der Bedrückung, von dem die Israeliten befreit werden sollen und befreit werden!

---

1) Exodus 3 f.

2) Wenn es noch eines Beweises dafür bedürfte, so beweist also die Moses-Sage, dass während der Löwenplage *Bêl* in der Tat eine gewaltige Schlange an den Himmel zeichnet.

3) Die oben p. 57 (wegen eines nur vielleicht aus *Tischpa-ki-im* verlesenen Personennamens *Tischpa-d(?)i-im*) von uns befürwortete Lesung *Tischpak* wird wegen des Personennamens *Te-isch-chu-um* (Bu. 88—5—12, 719 Z. 20, veröffentlicht in *Cuneiform Texts* Band VIII) einer Lesung *Tischchu* weichen müssen. Vgl. *Babylonian Expedition* Series D Vol. III (HERMANN RANKE) p. 169 und 207.

Somit steckt in der Szene am Horeb zum mindesten[1]) Zweierlei, nämlich erstens die Szene zwischen dem Sonnengotte und *Eabani* in der Wüste (o. p. 134), und zweitens die Szene im Himmel vor dem Löwenkampf[2]).

Moses-*Gilgamesch* hat also aus der mit der *Gilgamesch*-Sage verschmolzenen Löwenplage eine Rolle übernommen, die ursprünglich der *Gilgamesch*-Sage ganz fremd gewesen ist. Es wird sich zeigen, dass diese Erscheinung nicht etwa isoliert dasteht, sondern dass eine solche Verschmelzung in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage zu konstatieren ist. Und ebenso ist in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage, mit nur einer deutlichen Ausnahme, aus dem Löwen bezw. der Schlange der ersten Plage ein menschlicher Tyrann, einmal noch mit dem Namen »Schlange«, geworden[3]).

Auf die Löwenplage folgte nach o. p. 55 f. vermutlich die eines »wilden Hundes«. Aber auch diese suchen wir

---

1) Zu weiteren Komponenten der Episode siehe unten (p. 144 f.) in diesem Kapitel und die Analyse der Gideon-Sage.

2) Die Quelle P hat in Exodus Kap. 6 f. einen Reflex dieser Szene — Berufung Mosis zur Befreiung seines Volks und Anweisung wegen des Schlangenwunders —, der nicht mit einer Wüstenszene verknüpft ist und in Aegypten spielt. Die nach allgemeiner Annahme jüngere Quelle P hat hier demnach anscheinend relativ Ursprünglicheres, als die, somit auch nach allgemeiner Annahme, ältere Quelle J oder J E in Kap. 3 f. mit Mosis Berufung in der Wüste. Allein auch bei der zweiten Berufung wird Aaron erwähnt und Das stammt nach p. 134 aus der Wüstenszene im Epos. Ist also die Erwähnung Aaron's nicht etwa erst sekundär aus Kap. 4 hereingetragen, dann liegt auch in Kap. 6 f. eine Verquickung der zwei Episoden mit einander vor.

3) S. unten die Sagen von Daniel, Jerobeam, Hadad, Jakob, Abraham, Isaak, Saul, David, Elias, Gideon, Jephthah, Tobit und Jesus. Wenn darum Aegypten und der Pharao, der Löwe oder die Schlange der Moses-Sage, gelegentlich die »(grosse) Schlange« oder der »(grosse) Drache« heissen (Jes. 51, 9; 27,1; Ez. 29, 3; 32, 2; an den letzten zwei Stellen ist ja *tannîm* fraglos in *tannîn* d. i. »grosse Schlange« zu verbessern), so lässt Das jedenfalls keinen sicheren Schluss auf einen Zusammenhang mit der Löwenplage innerhalb der Moses-*Gilgamesch*-Sage zu. Vielleicht hat gar zu dieser Bezeichnung einfach das Nilkrokodil Veranlassung gegeben. Aber dass die Löwenplage an sich mit im Spiele ist, kann man natürlich nicht schlechthin leugnen.

zunächst vergebens in der Moses-Sage. Indes der Blutplage — welche dem Blut entsprechen soll, das dem getöteten Löwen entströmt (o. p. 138) — folgen wenigstens Tierplagen, und zwar solche durch Frösche, Stechmücken, und vielleicht Hundsfliegen, jedenfalls Tiere[1]), welche die Aegypter »fressen« (Psalm 78, 45). Immerhin also entsprechen, scheint es, einem Raubtier u. A. auch Tiere, welche »Menschen fressen«, und nicht unmöglich ist es daher, dass aus einem die Menschen fressenden »wilden Hunde« deshalb grade Hundsfliegen geworden sind, weil sie mit Hunden zu tun haben. Nun stammen nach der Ansicht der Alttestamentler die Stechmücken aus P, die Hundsfliegen aber aus einer anderen Quelle, nämlich JE. Die beiden Insektenplagen sind also wohl Varianten von einander, und haben wir für einen Archetypus der Sage nur zwei Tierplagen anzunehmen, von denen die Insektenplage dann vermutlich auf die Plage des »wilden Hundes« zurückzuführen wäre.

Stellen dann die Frösche, die dem Wasser entsteigen, einen Zuwachs zu der babylonischen Sage dar, für den diese gar keinen Keim in sich trug? Fast sieht es so aus. Indes an der Löwenplage ist auch irgendwie das Meer beteiligt, und die an den Himmel gezeichnete Schlange der Löwenplage ist eine Wasserschlange. Es scheint daher nicht unmöglich, dass die dem Wasser entsteigenden Frösche[2]) für den Löwen oder die Schlange der Löwenplage eingetreten sind, und dass ihr Sterben[3]) darum auch die Tötung des Löwen oder etwa eine der Schlange wiederspiegelt.

Auch die Zauberer Aegypten's können ihre Stäbe zu Schlangen werden lassen, Blut machen, und Frösche über Aegypten bringen. Dann hört ihr erfolgreicher Wettbe-

1) Exodus 7 f.

2) Vgl. u. die dem Meere entsteigenden vier Tiere im Buch Daniel und das dem Meere entsteigende Tier der Johannes-Apokalypse.

3) Exodus 8, 9.

werb auf und sie versagen (P)[1]). Das mag auch für eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit der drei Wunder und für deren Zusammenhang mit der einen Löwenplage angeführt werden.

Der Plage des »wilden Hundes« sollen in der babylonischen Sage nach oben p. 55 f. vermutlich gefolgt sein zwei Hungerplagen durch einen so furchtbaren Misswachs, dass kein Korn und kein Kraut gerät, eine Fieberplage und wieder eine Hungerplage wie die beiden vorhergehenden; in Aegypten aber reihen sich an die Insektenplage, welche ein Echo der Hundsplage zu sein scheint, 1. eine Viehsterbe, 2. eine Geschwürkrankheit, dann 3. ein Hagelwetter und 4. eine Heuschreckenplage an, welche die ganze Ernte und alles Grün von Kräutern und Bäumen vernichten[2]).

Die Viehpest gehört zur Quelle JE, die Geschwürkrankheit aber zu der Quelle P, sodass beide auf eine ursprüngliche Krankheitsplage zurückgehn könnten, also die babylonische Vorlage erst durch Zusammenarbeitung zweier Quellenschriften gesteigert worden wäre. Wie die babylonische Sage, so hat, wie man sieht, die Moses-Sage auf einander folgende Plagen, welche Hungersnot zur Folge haben müssen. Nur hat diese aus zwei vor und einer nach einer Seuchenplage zwei nach dieser gemacht.

Hiernach in Aegypten eine Finsternisplage[3]), von der die babylonische Legende Nichts weiss. Doch aber erklärt sie ihren Ursprung. Denn sowohl die Hungerplagen als auch die Fieberplage haben einen *asak(k)u* zur Folge. Das heisst hier zwar sicher »Elend« und »Unglück«, aber eigentlich »Finsternis«, genau wie das für die ägyptische Finsternis gebrauchte Wort *chōschek* eigentlich »Finsternis«, dann aber auch »Unglück« bedeutet[4]).

---

1) Exodus 7 f. 2) Exodus 9 f.

3) Exodus 10.

4) Rationalistische Erklärungen der ägyptischen Finsternis bei HOLZINGER, zum Exodus, p. 31. Diese dürften sich also jetzt erledigen.

Zuletzt (o. p. 55 f.) wütet nach der babylonischen Legende vermutlich die Plage des Würgegottes *Ira*, der mit seinem Berater und Boten *Ischum*, dem »furchtbaren Schlächter(?)«, und den Sieben mordend und verwüstend durch die Länder zieht oder auch *Ischum* zu diesem Zerstörungswerk aussendet. Niemand wird darin die letzte, furchtbarste[1]) der ägyptischen Plagen verkennen: Gott zieht umher in ganz Aegyptenland und tötet alle Erstgeburt[2]). Aber an den Häusern der Israeliten, an deren Tür die Pfosten und Oberschwellen mit Blut bestrichen sind, geht er vorüber und lässt den »Verderber«[3]) nicht in die Häuser hineinkommen[4]). Wer denkt da nicht an die letzten Verse in dem *Ira*-Mythus: »Im Hause, wo jene Tafel hingelegt ist, möge *Ira* auch ergrimmen, und mögen die Sieben auch niedermetzeln, — das Schwert des Strafgerichts wird ihm nicht nahe kommen, Unversehrtheit ist ihm bereitet«[5]).

Den babylonischen Plagen scheint wenigstens mehrmals durch Xisuthros' Fürsprache Einhalt getan worden

---

1) Die Erzählung von den ägyptischen Plagen zeigt deutlich die allgemeine Tendenz fortwährender Steigerung der Schrecknisse, was man von der babylonischen Plagenreihe nicht so bestimmt sagen kann. Diese Tendenz mag nicht ohne Einfluss auf die Umbildung des Originals gewesen sein.

2) Vielleicht durch eine Pestplage (vgl. II Kön. 19, 35 und Jes. 37, 36). Aber möglicherweise denkt der Erzähler garnicht an eine ganz bestimmte Todesursache. Die Sage von Josua II (s. u.) hat für diese Plage indes wirklich eine Beulenpest.

3) D. h. das »Verderben«, vielleicht die »Krankheit«. Wegen *hammal'ak hammaschchit*, d. i. der »verderbende Engel«, der »Würgengel« (II Sam. 24, 16), kann man aber fragen, ob damit ursprünglich etwa ein göttliches Wesen bezeichnet ward, welches das Verderben brachte, vergleichbar dem *Ischum*, der in der babylonischen Plage vom Würgegott Dessen Botschafter und »Engel« ist.

4) Exodus 12.

5) Die letzte ägyptische Plage ist also ebenso gut wie alle anderen ägyptischen Plagen mythisch, und nicht etwa die geschichtliche Ursache des — übrigens auch ungeschichtlichen — Auszugs der Israeliten aus Aegypten.

zu sein; jedenfalls ist er während derselben, wohl wiederholt, bei seinem Gotte *Ea* als Fürsprecher für die Menschen eingetreten. Ebenso sehn wir während der ägyptischen Plagen Moses bei Gott Fürbitte für die Aegypter einlegen, und zwar mit Erfolg[1]). Moses tritt also während der Plagen als ein Xisuthros auf.

Damit dürfte die Herkunft der ägyptischen Plagen nachgewiesen sein. Und damit nebenbei zugleich, dass die o. p. 56 von uns für die babylonischen Plagen erschlossene Reihenfolge den Tatsachen entspricht. Und aus dem Folgenden wird sich ergeben, dass sie, ebenfalls unsrer Annahme gemäss, wirklich insgesamt der Sintflut vorangegangen sind.

Auch die Plagen haben die Menschen *Bēl's* nicht besser gemacht. Darum wird, so mussten wir o. p. 74 folgern, zuletzt die Sintflut beschlossen. Der Gott *Ea* aber rät Xisuthros, ein Schiff zu bauen und sich mit seiner Familie darauf zu retten, und den Leuten seiner Stadt, dem Volk und den Aeltesten, die ihn nach dessen Zweck fragen sollten, lügend und doch nicht lügend zu antworten, dass er, weil ihn der Gott *Bēl* hasse, ihre Stadt und die Erde *Bēl*'s verlassen wolle, um zu *Ea*, seinem Herrn, zum Süsswasserbereich hinabzufahren. Dann werde sich über sie ein reichlicher Segen ergiessen; wie wir aus Berosus l. s. c. entnehmen können, weil er *Ea* — vielleicht unter Darbringung eines Opfers — darum bitten werde. Nachdem dann ein Fest wie ein Neujahrsfest[2]) gefeiert worden ist, steigt Xisuthros, nach Berosus gewiss nicht lange vor Mitte des Monats Daisios, d. i. etwa unsers Mai, mit seiner Familie in das Schiff und wird durch die Flut von Babylonien fortgetrieben. Und nach den ägyptischen Plagen bricht Moses mit dem Volk der Israeliten im Frühling, nach dem Anbruch des Passahfestes, aus dem Lande des sie

1) Exodus 8 ff.

2) Gleich nach der Frühlings-Tag- und -Nachtgleiche.

bedrückenden Pharao auf[1]). Vorher aber ist Gott dem Moses am Horeb erschienen und hat ihm die Herausführung seines Volks aus Aegypten befohlen, und ihn dabei angewiesen, mit den Aeltesten zusammen beim Pharao den Auszug lügend damit zu motivieren, dass die Israeliten in die Wüste hinausmüssten, um ihrem Gotte zu opfern[2]).

Hieraus folgt: der Szene am Horeb entspricht drittens (s. o. p. 140) das etwas verdunkelte Zwiegespräch zwischen *Ea* und Xisuthros vor der Flut; und wie Moses abermals auch als Xisuthros auftritt (s. o. p. 143 f.), so ist der Pharao, aus dessen Bereich die Israeliten sich entfernen sollen, diesmal ein Reflex des Gottes *Bēl*, aus dessen Herrschaftsgebiet Xisuthros fliehen soll. Der Pharao, der ja auch dem Löwen oder der Schlange der ersten Plage entsprechen soll (o. p. 139), repräsentiert also zwei Gestalten der babylonischen Sage.

Nach Beginn des Passahfestes bald nach der Frühlings-Tag- und -Nachtgleiche — das somit dem vor dem Hereinbrechen der Sintflut gefeierten Fest wie ein Neujahrsfest entsprechen könnte — brechen also die Israeliten aus Aegypten auf. Mit sich nehmen sie goldene und silberne Geräte, die ihnen interessanter Weise die Aegypter gegeben haben, viel Klein- und Rindvieh, und ihnen schliessen sich Leute an, die nicht ihres Stammes sind. Aufgezählt werden die fortziehenden Menschen und die fortbewegte Habe in dieser Reihenfolge: Silber, Gold, das Volk Israel, beigemischtes Fremdvolk (jedenfalls geringen Standes), Vieh[3]). Wer verkennt darin die Aufzählung des Archeninhalts im *Gilgamesch*-Epos: Silber, Gold, Familie des Xisuthros, Vieh und »Handwerksmeister«[4]). Diese, die nicht zur Familie des Xisuthros gehören, entsprechen also

---

1) Exodus 12. 2) Exodus 3. 3) Exodus 12.

4) Im Assyrischen *mārē ummāni*, was an sich auch »Kinder des Volks« bedeuten könnte. Dies heisst im Hebräischen in wörtlicher Uebersetzung *benē hā-ʿām*, und das bedeutet auch »das gewöhnliche Volk«. Daher das mitziehende Fremdvolk bezw. die mitziehende Rotte??

dem Fremdvolk, die Israeliten aber jener Familie, und Moses — sonst meist ein *Gilgamesch* — wieder dem Xisuthros!

Die Arche mit den Archengenossen entkommt über das Wasser, aber die anderen Leute ihrer Stadt, ja alle anderen Menschen ausser ihnen, ertrinken in der durch einen Orkan herbeigeführten Sintflut. Dem entsprechend entkommen die Israeliten, trocknen Fusses durch das Schilfmeer ziehend. Die Aegypter aber, die ihnen nachjagen, ertrinken in dessen Fluten, die über sie hereinbrechen, nachdem ein Sturm vorher die Wasser aufgestaut hat[1]. Diese Aegypter repräsentieren also die Bewohner der Xisuthros-Stadt oder die ganze Menschheit ausser den Archengenossen, und die Sintflutsage innerhalb der Moses-Sage kennt somit nur noch eine partielle Flut. Aehnliches gilt, wie wir sehn werden, von allen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, soweit darin die Sintflut zum Ausdruck kommt.

Auf dem Sintflutberge landet dann die Arche, und nach sechs Tagen, also am siebenten Tage darnach, (?!) verlässt Xisuthros sie und bringt den Göttern ein Opfer dar. Der Gott *Bêl*, der Anstifter der Flut, kommt darüber zu, ergrimmt über die Rettung des Xisuthros und will ihn und die anderen geretteten Menschen auch noch verderben, wird aber von dem Gotte *Ea* besänftigt und söhnt sich mit Xisuthros aus; und dann macht er ihn und sein Weib — und nach Berosus auch seine Tochter und seinen Steuermann — unsterblich und zu Göttern, die verschwinden und zur Mündung der Ströme entführt werden. Berosus weiss noch, dass Xisuthros, nachdem er entschwunden, den Archengenossen zuruft, sie sollten fromm sein, und lässt Xisuthros und die mit ihm Entrückten zu den Göttern gehn. Von Alledem hat die Moses-Sage sofort nach der Katastrophe im Schilfmeer Nichts. Aber bald darnach, nach Besiegung der Amalekiter, erreichen die Israeliten den Gottesberg Sinai, und bei ihm und auf

1) Exodus 14.

ihm spielen sich dann Dinge ab, die ohne Frage die Ereignisse auf den Sintflutberg reflektieren. Wir werden Das alsbald besonders klar erkennen, wenn wir uns vergegenwärtigen, wie sich diese in der Noah-Sage, zweifellos und anerkanntermaassen einem Absenker der babylonischen Sintflutsage, wiederspiegeln.

Nach der Quelle J baut Noah, nachdem er die Arche verlassen hat, auf dem Sintflutberge einen Altar und bringt Opfer dar und Gott riecht den Opferduft und gelobt, die Erde in Zukunft nicht wieder zu verfluchen. P aber hat hiernach einen Bund Gottes mit Noah und allen übrigen Archengenossen, der Gott dazu verpflichtet, fürderhin keine Sintflut mehr über die Erde zu bringen. Diese Bundesschliessung erfolgt im Anschluss an den Erlass der »noachischen Gebote«[1]), und Zeugen der feierlichen Handlung sind ausser Noah seine drei Söhne, dazu sein Weib und seine Schwiegertöchter[2]). Es scheint klar: aus der Versöhnungsszene zwischen Xisuthros und *Bēl* ist der Bundesschluss zwischen Noah und Gott, aus der Mahnung des Xisuthros zur Frömmigkeit der Erlass von Geboten geworden!

Und nun hören wir, was vor Allem von JE in Exodus 24[3]) berichtet wird: Am Sinai trägt Moses dem Volk alle Worte Jahve's und alle Satzungen vor. Das Volk verpflichtet sich dazu, Alles zu tun, was er befohlen hat, und

---

1) Somit reflektiert (s. sofort) der spätere Priesterkodex, nicht aber die ältere J-Quelle, also der Priesterkodex vielleicht im Gegensatz zu dieser, die separate Sintflutepisode in mehreren Punkten in Uebereinstimmung mit der Moses-*Gilgamesch*-Sage nach einer älteren Quelle (»JE«)!! Das ist um so beachtenswerter, als diese wieder mit einer ganzen Reihe anderer israelitischer *Gilgamesch*-Sagen, ja deshalb wohl mit der ältesten erreichbaren israelitischen Urform davon harmoniert. Es müsste denn sein, dass der Erlass der Gebote und der Bund in dem Stück aus J vom Redaktor ausgelassen sind, weil er sie aus P nahm.

2) Genesis 8 f.

3) Wie man dessen Komponenten von einander abspaltet, muss und kann ich unberücksichtigt lassen.

Moses schreibt die Worte auf. Darnach erbaut Moses am Fuss des Berges einen Altar und errichtet zwölf Malsteine[1]), lässt Jahve Brandopfer opfern und Farren als *schälem*-Opfer schlachten, liest dem Volk das »Bundesgesetz« vor und dieses verpflichtet sich dazu, es zu halten. Nach Besprengung des Volks mit Blut von den Opfertieren erklärt Moses hierauf, dass der Bund zwischen ihnen und Jahve geschlossen sei. Darnach steigt er mit den drei Männern, Aaron sowie Nadab und Abihu[2]), zwei Söhnen Aaron's, dazu 70 »Aeltesten« der Israeliten, auf den Berg, und nun erblicken sie den Gott Israel's, und ihn anschauend essen und trinken sie das Bundesmahl. Jahve befiehlt dann Moses, zu ihm auf den Berg hinaufzukommen, damit er ihm die Gesetzestafeln geben könne, und Moses steigt hinauf[3]). Darnach kommt die Quelle P zum Wort und erzählt, wie Moses allein auf den Berg gestiegen sei, habe Jahve sechs Tage lang eine Wolke eingehüllt. Am siebenten[4])

1) Text: »Zwölf Malstein«. Man möchte daher — aber mit allem Vorbehalt — die »zwölf« streichen (HOLZINGER, zum Exodus, p. 105) und auf Josua 4, 20 zurückführen. Indes eine Zwölf-Zahl von Steinen haftet ohne Frage an der Sintflutepisode. Vgl. ausser Josua 4, 20 auch die Elias-Sage. Die zwölf Malsteine aber mögen nicht echt sein.

2) Man will hier die drei Namen Aaron, Nadab und Abihu streichen (HOLZINGER, zum Exodus, p. 104). Dagegen will ich nicht protestieren. Aber die drei Männer sind hier durchaus am Platz, wie nicht nur die Noah-Sage, sondern auch die Jesus-Sage lehrt.

3) Das Obige ist vermutlich nicht einheitlich, sondern Mosaikwerk. Auf eine Quellenkritik und Kritik einer Quellenkritik kann ich mich hier aber nicht einlassen und darf ich verzichten, da ich für meine Zwecke mit dem uns gegebenen Bibeltext auskomme. Ich möchte nur dagegen Einspruch erheben, dass HOLZINGER (zum Exodus, p. 103) von einer ungeschickten »Kombination« einer Gottesoffenbarung mit einem Bundesschluss in Kap. 24, 1—11 redet. Denn diese Kombination liegt nach dem oben Angeführten jenseits des Erzählers und hat bereits in der ältesten erschliessbaren Gestalt der israelitischen Sintflutsage bestanden.

4) Dieser siebente Tag ist also (s. u.) der siebente Tag, an (oder nach) dem Xisuthros die Arche verlässt und entrückt wird, und erklärt sich nicht daraus, dass Moses sich erst langsam für die Nähe Gottes bereiten muss (HOLZINGER, zum Exodus, p. 106).

aber habe er Moses aus der Wolke zu sich gerufen und Der habe sich dann in die Wolke hinein und auf den Berg hinauf zu Gott begeben und sei 40 Tage und 40 Nächte auf dem Berge geblieben. Dort übergibt ihm dann Gott zwei von ihm selbst geschriebene Gesetzestafeln[1]).

Es ist deutlich: Moses bei und auf dem Sinai ist als der, welcher den Altar errichtet und opfern lässt, welcher den Bund mit Gott schliesst, welcher mit den drei Männern auf den Berg geht und Gott schaut, dann allein zu ihm hinaufsteigt und nach P in der Wolke verschwindet, abermals ein Xisuthros. Da haben wir die Entrückung des Xisuthros an (oder nach) dem siebenten Tage nach seiner Landung auf dem Berge, seine Entrückung zu den Göttern, nach dem Epos allerdings zur Mündung der Ströme im fernen Westen hin; aber Berosus erwähnt hiervon Nichts. Und die Gesetzgebung auf dem Sinai, d. h. der Akt der Gesetzgebung, hat seine Wurzel in der Mahnung des scheidenden Xisuthros, gottesfürchtig zu sein. Ohne die Xisuthros-Sage gäbe es keine Gesetzgebung auf dem Berge Sinai. Was als relativ ältester Inhalt dieser Gesetzgebung anzusehen ist, ist eine zweite Frage. Da Moses als Xisuthros nach dem Opfer zu Gott hinaufgeht und in der Wolke verschwindet, um von Gott die Tafeln mit den zehn Geboten zu erhalten, so mögen diese der Kern sein, an den sich schliesslich die ganze Sinai-Gesetzgebung ankristallisiert hat. Dafür spricht auch der geringe Umfang des Dekalogs, wie auch die Parallelen. S. unten, und beachte, dass das fünfte Gebot des Dekalogs mit den noachischen Geboten im Zusammenhang steht (s. o. p. 147). Indes scheint auch dieser Kern aus einem kleineren, schon gemein-israelitischen erwachsen zu sein. Befiehlt doch Xisuthros auf dem Sintflutberge ganz allgemein, gottesfürchtig zu sein[2]). In unserm Text freilich wird bei der Bundes-

1) Exodus 24; 31, 18.

2) Vgl. unten die Sagen, von Josua I, Josua II (in der Analyse der Saul-Sage), (Josua III und) Esra, Jakob, Abraham, Elias, Tobit und Jesus.

schliessung auf dem Sinai das Volk nicht auf den Dekalog, sondern auf das Bundesbuch (Exodus, 20 ff.) verpflichtet[1]). Aber Das könnte sekundär sein.

Wie Moses vom Berge herunter kommt, ist mittlerweile das goldene Kalb[2]) gemacht. In heiligem Zorn darüber zertrümmert der Prophet die zwei von Gott angefertigten Gesetzestafeln[3]). Und dann[4]) hebt das Spiel von Neuem an. Als ob die erste Gottesoffenbarung nie stattgefunden hätte bezw. garnicht vorher erzählt worden wäre, bittet Moses Jahve, ihn seine Majestät schauen zu lassen. Gott gewährt den kühnen Wunsch, und Moses steigt, diesmal von Anfang an allein, mit zwei Tafeln auf den Berg, Jahve zieht in einer Wolke vorüber und Moses sieht ihn, aber nur von hinten. Darnach wird ihm ein sogenannter »verhüllter« Dekalog, wieder als Grundlage für eine Bundesschliessung, verkündet, und auf Jahve's Befehl schreibt Moses die Gebote auf die zwei Tafeln[5]). Wieder bleibt er 40 Tage und 40 Nächte auf dem Berge, und zwar ohne Speise und Trank zu geniessen. Darnach geht er, nach P, wieder hinunter, und nun heisst es, dass von der Haut seines Antlitzes Lichtstrahlen ausgehn, sodass man sich fürchtet, ihm nahe zu kommen.

Man wird nicht leugnen können, dass wir hier lediglich eine Parallelerzählung zu dem in Exodus 24 Berichteten haben, und dass die Zusammenarbeitung der zwei Berichte, die beide von zwei Gesetzestafeln, sei es von Gott oder von Moses beschrieben, wussten, die Erzählung von der Zertrümmerung der ersten zwei veranlasst hat. Der zweite Bericht enthält nun zwei beachtenswerte Motive, welche dem ersten fehlen, 1. nämlich das 40tägige

---

1) Holzinger, zum Exodus, p. IX.

2) Dazu unten in den Kapiteln über Jerobeam, Jakob, den Leviten aus dem Gebirge Ephraim und Gideon.

3) Exodus 32.

4) Exodus 33 f.

5) Gegen Vers 1 von Kap. 34, wonach Gott sie einschreiben will.

Fasten, wozu o. p. 134 f. zu vergleichen ist, und 2. Mosis »Verklärung«. Was dieser nun zu Grunde liegt, kann kaum zweifelhaft sein: Ist Moses bei Gott auf dem Sinai der nach seiner Vergöttlichung auf dem Berge entrückte Xisuthros, so ist er »verklärt«, strahlenden Antlitzes als der auf dem Berge vergöttlichte Xisuthros[1])!

Der Exodus hat noch den Rest einer dritten Relation von Xisuthros auf dem Sintflutberg, nämlich in Kap. 19 f. Nach diesem Text, dessen kritische Analyse ich für unsern Zweck ignorieren kann, führt Moses, beim Sinai angelangt, das Volk an den Fuss des Berges. Jahve fährt auf den Berg hernieder und Moses steigt hinauf. Darnach werden von Jenem die zehn Gebote verkündet. Diese Version hat vorläufig kein Interesse für uns[2]).

Xisuthros verschwindet auf dem Sintflutberge, ermahnt die Archengenossen zur Frömmigkeit und geht zu den Göttern. Seine Archengenossen aber kehren in ihr Land zurück. Jenem Xisuthros entspricht, wie wir sahen, der Gesetzgeber auf dem Sinai, der in der Wolke verschwindet, um ein Gesetz zu empfangen und, nachdem er dem Volke eines verkündet hat. Moses aber kehrt von dem Gipfel des Sinai zurück zu seinem Volk und andrerseits dieses nicht etwa alsbald zu seinem Lande zurück. Und er muss zurückkehren, da er ja nicht der Xisuthros allein, sondern auch der *Gilgamesch* ist, der zu weiteren Taten und Leiden bestimmt ist und darum nicht entrückt werden darf! Wie sich aber von der Rückkehr der Archengenossen nach Babylonien in der Moses-Sage vielleicht ein Reflex erhalten hat darin, dass Gott nach einer Rückkehr Mosis vom Bergesgipfel ihm befiehlt, aufzubrechen und Israel in das Land der Verheissung zu führen[3]), so mag, nein: dürfte höchst wahrscheinlich auch die Entrückung des Xisuthros ohne

---

1) S. unten die Jesus-Sage.

2) S. unten die Sagen von Josua II (in der Analyse der Saul-Sage), Jakob und Jesus.

3) Exodus 33. Vgl. unten die Jakob-Sage.

eine Rückkehr zu seinen Archengenossen in der Moses-Sage nicht spurlos verklungen sein: Nach einer zweiten Gesetzgebung, in Moab[1]), steigt Moses auf den Berg Nebo und stirbt, wird von Gott begraben und Niemand kennt sein Grab[2]). Denn — es ist ihm nicht bestimmt, in das Land der Verheissung zu kommen. Also die zweite Gesetzgebung, d. h. der Akt der zweiten Gesetzgebung, eine Parallele und Dublette zur ersten, wie der Sinai zum Nebo, und der von Gott begrabene Moses, dessen Grab Niemand kennt, — weil er als Xisuthros nie eines hatte — der von den Göttern und zu den Göttern entrückte Xisuthros[3])! Wir wissen jetzt auch, warum im letzten Grunde Moses Kanaan nicht betreten hat: Weil die Sage ihn auch zum Xisuthros gemacht hatte, der in seine Heimat nicht zurückkehrt[4])! Wenn nun aber Moses allerdings vom Nebo nicht wieder zu seinem Volk zurückkehrt, doch aber nicht auf dem Berge entrückt wird, sondern des Todes stirbt, und zwar am Ende der Moses-Sage, so dürfte er Das als *Gilgamesch* tun.

1) Der deuteronomischen, aus anderer Quelle und jüngerer, als den Hauptquellen für die Moses-*Gilgamesch*-Sage. Es verbietet aber Nichts die Annahme, dass diese schon von dem Akt einer Gesetzgebung in Moab erzählten. Und die parallele Sage von Josua II dürfte Dies beweisen.

2) Deuteronomium 34.

3) Nach Josephus, Antiquitäten IV, VIII, 48 verschwindet Moses unter einer Wolke, ehe er stirbt und begraben wird. Josephus scheint also einen alten Zug der Sage im Gegensatz zur biblischen Sage bewahrt zu haben. Allein Wer garantiert dafür, dass der nicht eine sekundäre Akquisition ist? An derselben Stelle weist übrigens Josephus implicite eine etwaige Annahme zurück, dass Moses zur Gottheit entrückt worden sei. Es ist vielleicht nicht überflüssig zu betonen, dass der jüdischen und der christlichen Ueberlieferung eine eigentliche Himmelfahrt Mosis im mythologischen Sinne unbekannt ist. Mein Kollege Dr. Westphal hatte die Freundlichkeit, Dies für mich festzustellen.

4) Allerdings ist ja in unsrer Moses-Sage Aegypten das Land, aus dem Moses als Xisuthros auszieht, und genauer Gosen in Aegypten. Aber dieses Gosen ist ursprünglich mit Gosen in Südpalästina identisch (s. u. in Band II), und somit kehrt Moses, insofern er von Moab aus nicht in das West-Jordan-Land kommt, in der Tat nicht in seine Heimat zurück.

Also Mosis Tod auf dem Nebo ein Rest, der bei dem Ausgleich und der Verschmelzung von *Gilgamesch*- und Xisuthros-Sage übrig geblieben ist, oder besser: ein Resultat dies Ausgleichs[1]).

Der Moses der »Sintflut« ist somit ein Xisuthros, und im Reflex der Sintflut ist der Xisuthros mit dem *Gilgamesch* zu einer Person verschmolzen worden; die Erlebnisse des Xisuthros in der Sintflutepisode, die im Epos dem *Gilgamesch* von Jenem erzählt werden, sind in der Moses-Sage[2]) zu Erlebnissen *Gilgamesch's* geworden. Moses erlebt aber auch alle Plagen, wie ein Xisuthros wenigstens einen Teil der Plagen. Das dürfte unsre Vermutung weiter bestätigen, dass es nur einen *Atrachasīs*-Xisuthros gibt, der, wie die Sintflut, so auch einen Teil der Plagen oder gar alle Plagen erlebt. Damit nun, dass Moses auch die Löwenplage erlebt, steht im Zusammenhang, dass er zugleich den göttlichen Löwentöter absorbiert hat (o. p. 139). Und so stellt er in der Hauptsache dar: 1. den *Gilgamesch* der *Gilgamesch*-Sage, also im letzten Grunde einen Sonnengott (o. p. 77 ff.), 2. den Xisuthros der Plagen und der Flut, also im letzten Grunde einen Lichtgott (o. p. 117 ff.), und 3. den göttlichen Sieger im Löwen- und Schlangen-Kampf, vermutlich auch einen Lichtgott (o. p. 66 f.)[3]).

Warum die Plagen und die Sintflut grade zwischen *Eabanī's* Wiedervereinigung mit *Gilgamesch* und die *Chum*-

---

1) Vgl. hierzu vor Allem unten die Sagen von Josua I und Jesus und in Band II die von Menelaus, Rhadamanthys, Herakles und Romulus. In den letzten fünf Sagen fährt der *Gilgamesch* am Schluss seiner Sage als Xisuthros gen Himmel oder wird zum Elysium im Westen der Erde gebracht.

2) Und so in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage, und darnach auf griechischem Boden.

3) Einen analogen Tatbestand werden wir in der israelitischen — wie auch der griechischen — *Gilgamesch*-Sage feststellen. Dabei ist — das sei hier auch gleich bemerkt — die Einreihung der Plagen und der Sintflut, wie sie in der Moses-Sage vorgefunden ward, für die israelitische — und die griechische — *Gilgamesch*-Sage charakteristisch.

baba-Episode eingestellt sind und das Epos grade zwischen diesen beiden Ereignissen auseinander gesprengt haben, lässt sich nicht mit Sicherheit behaupten. Mag sein, dass der furchtbare Traum *Eabani's* von dem Wesen mit Adlerkrallen und der — möglicherweise derselbe — Traum von der Person aus dem Totenreich alsbald nach dieser Wiedervereinigung einst der ersten Plage, der des höllischen Tiers mit den Adlerkrallen, den Platz hinter dem Traum zugewiesen haben und damit den folgenden Plagen und der Sintflut; vorausgesetzt, dass zur Zeit, als die Plagen an ihrer jetzigen Stelle eingeschoben wurden, die beiden Wesen mit Adlerkrallen in der Sage noch als solche vorhanden waren. Aber es gibt auch noch andere Möglichkeiten, die Stelle des Einschubs zu erklären.

Die Ereignisse auf dem Sintflutberg haben dann in der Moses-Sage[1]) eine chronologische Verschiebung erlitten, indem sie hinter die *Chumbaba*-Episode geraten sind. Schuld daran ist vielleicht eine Vereinerleiung des Götterbergs, des Wohnsitzes der Götter, in der *Chumbaba*-Episode mit dem Sintflutberg, auf dem die Götter sich um Xisuthros scharen, vorausgesetzt, dass die israelitische Sage zur Zeit der Vereinerleiung in ihrer *Chumbaba*-Episode noch einen Götterberg gehabt hat oder überhaupt einen Berg.

Der *Gilgamesch* hat also in der Moses-Sage den Xisuthros absorbiert. Doch aber nicht vollständig. Dieser findet sich in ihr auch für sich in Sonderexistenz, ausserhalb der Verbindung mit dem *Gilgamesch*. Aber als Was, darüber kann uns erst später Klarheit werden[2]).

Die Moses-Sage ist eine *Gilgamesch*-Sage, mit der die Sagen von den Plagen und der Sintflut zur Zeit des Xisuthros auf's innigste verschmolzen sind. Diese *Gilgamesch*-Sage ist aber in der Moses-Sage nicht vollständig.

1) Und nächstverwandten Sagen. 2) S. unten die Jakob-Sage.

Sie bricht vielmehr anscheinend mit der *Sidûri*-Episode ab (o. p. 130) und lässt, so scheint es, ganz die Westfahrt des *Gilgamesch* zu Xisuthros hin, seine Rückkehr und die Zitierung des Freundes und Bruders *Eabani* vermissen. Warum, ist oder wäre natürlich nicht mit mathematischer Sicherheit festzustellen. Doch liesse sich aussprechen: Eine Sage, in der einerseits Moab östlich vom Jordan das Lokal der *Sidûri* am östlichen Ufer des Mittelmeers war, von dem aus *Gilgamesch* westwärts fährt, und in der andererseits Moses als Xisuthros nicht nach dem Lande der Verheissung, dem West-Jordan-Lande, gelangen durfte (o.p.152), konnte ihn nicht die Westreise machen lassen, falls diese sich als Westreise reflektieren musste, da er dann ja eben in's West-Jordan-Land gekommen wäre. Dann konnte auch die Totenzitierung darnach unter den Tisch fallen. Ob aber der angegebene Grund zuträfe, könnte Niemand wissen. Und nach Analyse der Sage von Josua I dürften sich weitere Möglichkeiten ergeben, das anscheinende Fehlen des ganzen Stücks zu erklären[1]). Im Uebrigen fehlt, wie eine Analyse der Jakob-Sage zeigen wird, nicht so Viel, wie es den Anschein hat.

So Viel vorläufig von dem uns bekannten babylonischen *Gilgamesch*-Epos in der Moses-Sage. Damit ist aber bei weitem noch nicht namentlich Alles beleuchtet, was in ihr speziell zur israelitischen, in Israel weitergebildeten, *Gilgamesch*-Sage gehört. Wie Viel und Was, wird sich erst unten nach und nach bei einer Analyse der israelitischen Parallelsagen herausstellen, und es wird sich so ergeben, dass — abgesehen natürlich von so gut wie Allem, was zu Gesetz, Ritus und Kultus gehört, — nur ganz wenige unabhängige Stücke und Stückchen Sondergut und Neubildungen der Moses-Sage sind.

1) Merkwürdiger Weise hat der Koran einen Teil des fehlenden Stücks als eine Moses-Sage erhalten. S. dazu Band II.

Für sich steht vorläufig Mosis Aussetzungsgeschichte[1]), die gewiss nicht in Israel heimisch ist, sondern, da eine ganz ähnliche auch schon in Babylonien — von dem ersten Sargon — erzählt wurde (s. u.), wohl von dorther stammt[2]), die aber das *Gilgamesch*-Epos nicht erzählt zu haben scheint und die auch nicht zweifellos aus einer babylonischen *Gilgamesch*-Sage entnommen ist. Denn sie wird nur von Moses und sonst von keiner der zahlreichen israelitischen *Gilgamesch*-Gestalten erzählt, und zudem kennt zwar Aelian[3]) eine Bedrohung des Lebens eines nachmaligen Königs Gilgamos, aber diese und seine Rettung werden ganz anders wie in der Moses-Sage erzählt.

Nach Aelian ist Gilgamos ein Enkel des Königs Sevechorus von Babylonien. Diesem prophezeien Chaldäer, dass ein Sohn seiner Tochter ihn vom Trone stossen werde. Sie wird darum in die Burg eingesperrt und scharf bewacht, aber gebiert gleichwohl von einem Manne niederer Herkunft heimlich einen Sohn. Ihre Wächter

---

1) Exodus 2.

2) Denn ich kann mir wenigstens nicht denken, warum einander so ähnliche Sagen in Nachbarländern unabhängig von einander entstanden sein sollen; und durch diese meine Untersuchungen wird doch wohl festgestellt, dass die alte Entlehnungstheorie mehr Respekt verdient, als man ihr neuerdings zu erweisen für angebracht hält. Und dann noch Eins: Das merkwürdige Motiv, dass ein Kind in einem Kasten in's Wasser gelassen wird, um es zu retten, erklärt sich nur aus der Sintflutsage: Weil einmal Menschen nur dadurch vor dem Untergange in der in Aussicht stehenden Flut gerettet wurden, dass sie auf göttlichen Befehl ein grosses Schiff bestiegen, darum liess die Sage Verfolgte durch einen mit ihnen in's Wasser gelassenen kleinen Kasten gerettet werden. Nun ist es aber doch wahrscheinlicher, dass dies Motiv aus der Sintflutsage nur an einem Orte und nur durch Einen diese Umwandlung erfuhr, als dass Dies mehrmals und an mehreren Orten geschah. Usener *(Sintfluthsagen)* ist zwar auch der Meinung, dass dgl. Aussetzungssagen und die Sintflutsagen mit einander verwandt seien, aber nur insofern, als sie beide in dem täglichen Erlebnis des Sonnenaufgangs ihrer Ursprung hätten; und ist darum weiter auch der Ansicht, dass sie unabhängig von einander genau überall auf der Erde entstehen konnten. Ich fürchte aber, dass sein Beweis hierfür noch aussteht.

3) De natura animalium XII, XXI.

werfen dann das Kind von der Burg herab. Aber ein Adler fängt es auf, bringt es in einen Garten und legt es dort sanft und behutsam nieder. Der Aufseher des Gartens sieht das schöne Kind, gewinnt es lieb und zieht es auf. Später wird Gilgamos König von Babylonien.

Das ist also, obwohl eine Sage von der Rettung des kleinen *Gilgamesch*, nicht schlechthin die Geschichte von Mosis Errettung. Bekanntlich stehen dieser manche Sagen in einigen wichtigen Punkten viel näher, so die bereits o. erwähnte von dem alten König Sargon von Akkad in Nordbabylonien[1]): Dessen Mutter ist eine »Herrin« oder »Priesterin«[2]), Dessen Vater unbekannt. Seine Mutter gebiert ihn heimlich und setzt ihn in einem verpichten Kasten aus Schilf auf den Euphrat. Der Strom treibt den kleinen Sargon zu einem »Wasserausgiesser« hin, welcher ihn aus dem Wasser nimmt, als seinen Sohn aufzieht und zum Gärtner oder Parkarbeiter macht. Die Göttin *Ischtar* gewinnt Sargon — deshalb? — lieb, und später wird er König.

Man sieht, diese Sage, die sich ebenfalls mit der Gilgamos-Sage berührt, und Das zwar auch, wo die Moses-Sage abseits steht[3]), darf man mit mindestens soviel Berechtigung zu der Moses-Sage stellen, wie die von Gilgamos. Möglicherweise ist die Moses-Sage durch eine Kontamination beider mit einander entstanden, möglicherweise aber gab es verschiedene Kindheitssagen von *Gilgamesch*, nicht nur die von Aelian erzählte, sondern auch eine ähnliche wie die Sargon-Sage, und ginge somit auch die Sage von Mosis Kindheit doch auf eine von *Gilgamesch*'s

1) S. *Keilinschr. Bibl.* III, 1 p. 100 ff.

2) *enitu*.

3) Zu Sargon und *Gilgamesch* mag erwähnt werden, dass auch des Letzteren Mutter als Priesterin auftritt. S. o. p. 13 f. Die dort genannten Priesterinnen, die bei einer Opferhandlung mit ihr zusammenwirken, sind *enitu*'s, wie die Mutter Sargon's eine *enitu* ist. Dass Mosis Mutter eine Levitin ist, hat hiermit Nichts zu tun. Denn als Solche gehört sie lediglich dem Stamme Levi an, ist sie aber keine Priesterin; und keines israelitischen *Gilgamesch* Mutter verrät sich irgendwie als einstige Priesterin.

zurück[1]). Die ägyptische Königstochter, die Moses an Kindes Statt annimmt, dürfte dann die Königstochter der babylonischen Sage vertreten, die den nachmaligen König gebiert, und möglicher Weise zugleich die Göttin *Ischtar*, welche Sargon liebgewinnt[2]).

In der Ueberschrift dieses Kapitels liest man auch den Namen Elieser. Warum Dies, obwohl der damit Gemeinte, nämlich Mosis zweiter Sohn[3]), ausser durch seine Existenz nirgends in die Moses-Sage eingreift, wird man erst später erfahren[4]).

Was sich schon aus den obigen Ausführungen für die »Geschichte Israel's« ergibt, wäre eigentlich keiner Erwähnung bedürftig. Doch werden wir darüber gleichwohl noch sprechen, und zwar in Band II in einem Kapitel über »Mythus und Geschichte«.

---

1) Zu ähnlichen Sagen im Orient und im Occident s. USENER, *Sintfluthsagen*, p. 80 ff., ALFR. JEREMIAS, *Das Alte Testament*, p. 256 f. und Desselben *Babylonisches im Neuen Testament*, p. 30 f. In der Theseus-Sage finden sich das Einsperrungs-Motiv der Gilgamos- und das Kasten-Motiv der Sargon-Sage mit einander vereinigt.

2) Zum ägyptischen Kindermord zur Zeit von Mosis Geburt vgl. unten die Hadad-Sage und die Jesus-Sage.

3) Exodus 18, 4.

4) S. unten die Sagen von Josua I, Josua II, Josua III und Daniel, Abraham, David, Tobit und Jesus.

Josua I und Eleasar I.

Die *Gilgamesch*-Sage in Ephraim.

I. Teil b[1]).

Wie nach der Auswanderung aus Aegypten unter Moses durch das Schilfmeer, so zieht das Volk Israel aus Moab unter dem Ephraemiten Josua[2]), einem Sohne des Nun[3]), trocknen Fusses durch den Jordan. Das

---

1) Teil a s. zunächst unten unter dem Titel: Jerobeam und Ahia.

2) Den zweiten Teil des Namens Josua *(Jehō-schūʿa)* hat man bisher nicht einwandfrei erklären können. Wir werden unten nachweisen, dass die Tochter Sua*(Schūʿa)*'s in der Jakob-Sage der Tochter Zur*(Ssūr)*'s (s. o. p. 130) in der Moses-Sage entspricht, und es damit nahelegen, dass neben dem Worte *ssūr* = »Felsen« im Hebräischen, wie im Aramäischen ein Wort *schūʿā*, ein *schūʿa* = »Felsen« vorhanden gewesen ist. Darnach bedeutet *Jehō-schūʿa* vielleicht »Jahve ist ein Fels«. Vgl. die mit *ssūr* zusammengesetzten hebräischen Namen.

3) Nun *(Nūn)* bedeutet vermutlich wegen des assyrischen und aramäischen *nūn* = »Fisch« ebenfalls »Fisch«. Wegen dieser für den Namen vermuteten Bedeutung hat man an ihn allerlei tiefsinnige mythologische Spekulationen geknüpft; aber vielleicht ohne jeden Grund. Denn Nichts liegt näher als der Vergleich eines zappeligen Kindchens mit einem Fisch. Und wenn Das, wie leicht konnte man darum einem Kinde den Namen »Fisch« geben? Freilich könnten nun grade unsre Untersuchungen eine mythologische Erklärung des Namens Nun befürworten: Josua, Sohn des Nun, ist auch ein Xisuthros (s. u.), und Dieser ist ein Sohn des Fischgottes *Ea* (o. p. 75 und 117). Also könnte Josua ein Sohn des Nun sein, weil er auch ein Xisuthros, Sohn *Ea*'s, ist, und somit z. B. JEREMIAS in s. *Babylonisches im Neuen Testament* p. 92 halbwegs im Rechte sein, wenn er dort im Anschluss an

Wasser staut sich dabei im Meere zu beiden Seiten auf, im Flusse nördlich von der Stelle des Durchzugs. Der zweite Durchzug wird wie der erste zur Frühlingszeit ausgeführt[1]), und der erste soll, wie oben p. 146 dargelegt ward, der Ueberfahrt der Arche über die Wasser der Sintflut entsprechen.

Nach dem Durchzug der Israeliten durch's Schilfmeer kommt ein Aegypter-Heer in eben diesem Meere durch ein göttliches Wunder um. Dieses Heer soll nach dem o. p. 146 Bemerkten den sündhaften Bewohnern der Stadt des Xisuthros oder der sündhaften Menschheit überhaupt entsprechen, welche in der Sintflut ertrinken. Nach dem Durchzug durch den Jordan aber ereignet sich eine andere wunderbare göttliche Katastrophe, nämlich die von Jericho. Sechs Tage lang ziehen sieben Priester, vor der Bundeslade her und zwischen zwei Heeressäulen, täglich einmal unter Posaunengeblase um die Stadt herum. Dann am siebenten Tage geschieht Dies siebenmal, und während des siebenten Umzugs stürzt die Stadtmauer beim Schall der Posaunen und beim Kriegsgeschrei der Israeliten zusammen. Alle Einwohner der Stadt werden dann getötet, ausser einem Mädchen Namens Rahab, einer Hure, mit ihrer Familie, Vater, Mutter, Brüdern und entfernteren Verwandten, die aus der Stadt herausgeführt und verschont werden. Und alle Habe wird verbrannt oder erbeutet und dem Schatze des Hauses Jahve's einverleibt, ausser vielleicht der Habe der Rahab[2]). Die Sintflut hatte am siebenten Tage alle Menschen,

---

Andere behauptet, dass Josua als Gesetzgeber Israels und als Drachenkämpfer(!) »Sohn des Fisches« d. i. des Ea-Oannes sei. Bedenklich ist nur, dass die israelitische *Gilgamesch*-Sage sonst Nichts mehr davon weiss, dass der Vater ihres *Gilgamesch* als eines Xisuthros ein Fischgott ist. Vgl. aber unten das zu Abraham's Vater Tharah Bemerkte.

1) Josua 3 f. und 5, 10 f.

2) Josua 6. Auf die schwierige Analyse dieses Kapitels kann ich keine Rücksicht nehmen. S. HOLZINGER, zum Buch Josua, p. 15 ff.

auch die der Stadt des Xisuthros, vernichtet und Dessen Stadt dazu. Aus dieser Stadt hatte sich aber vorher Xisuthros mit seiner Familie, einschliesslich auch seines Weibes und einer Tochter, und seiner Habe heraus- und auf ein Schiff begeben und so gerettet. Es scheint demnach schon jetzt so, als ob die Zerstörung von Jericho so gut wie der Untergang der Aegypter im Schilfmeer mit dem Untergang der Menschheit und ihrer Wohnstätten, speziell dem der Stadt des Xisuthros, parallel wäre; und die Hure Rahab mit Familie dem Xisuthros mit seiner Familie, somit Rahab, die einzige Tochter ihrer Eltern, der, von Berosus ausdrücklich erwähnten, Tochter des Xisuthros entspräche. Das Blasen und der Schall der Posaunen sowie das Kriegsgeschrei, wodurch schliesslich die Katastrophe herbeigeführt wird, wären dann ein Reflex des Sturms, der die Sintflut erregte, wenn nicht von Sturm und Donnerschlägen, von denen der keilinschriftliche Sintflutbericht erzählt[1]).

Hiergegen könnte nun aber ein Einwand erhoben werden: Aus der oben vorgetragenen Erklärung würde notwendig folgen, dass 1. der Xisuthros der Flut im Josua-System zweimal vertreten wäre, nämlich a) durch Josua, der trocknen Fusses durch den Jordan zieht, wie Moses-*Gilgamesch* als ein Xisuthros durch das Meer, und b) durch den Vater der Rahab, der allein mit seiner Familie der Vernichtung entgeht, wie Xisuthros mit seiner Familie. Diese Konsequenz wäre aber schon deshalb ganz unerheblich, weil die Beiden dem Xisuthros in verschiedenen Stücken der Sintflut-Sage entsprechen würden: der, von den zwei Kundschaftern geführt[2]), seine Stadt verlassende Vater der Rahab wäre der seine Stadt verlassende, der über den Jordan ziehende Josua jedoch der über das Sintflutwasser fahrende Xisuthros. Gewiss. Aber nun

---

1) S. *Keilinschr. Bibl.* VI, 236 f., 99.

2) Josua 6, 23.

schiene 2. Xisuthros, der seine Stadt verlässt, nicht nur durch den Vater der Rahab vertreten zu sein, sondern auch durch Josua. Denn Dieser soll ja als der aus Moab Ausziehende, ebenso wie der aus Aegypten ausziehende Moses, ein Xisuthros sein. Freilich. Aber der Moses, der nach den Plagen Aegypten verlässt, ist allerdings fraglos ein Xisuthros; indes eben dieser Aufbruch, weil nach dem Frondienst für den Mauerbau und vor der Amalekiter-Schlacht und in Begleitung Aaron-*Eabani*'s erfolgend, entspricht ja auch dem Aufbruch nach dem Götterberge und nach Elam (o. p. 126 f.)! Also liesse sich der anscheinend doppelte Reflex des Aufbruchs aus der Sintflutstadt in der Josua-Sage durch die Annahme erklären, dass in dem einen, dem Auszug aus Moab, auch oder nur der Aufbruch nach dem Götterberge steckt.

Doch das sind Quisquilien, die gegenüber der Tatsache nicht in Betracht kommen, dass zu dem Durchzug durch's Schilfmeer und der Schilfmeerkatastrophe der Durchzug durch den Jordan und die Jericho-Katastrophe Gegenstücke zu sein scheinen.

Darum dürfte es nun nicht notwendiger Weise zufällig sein, wenn Jericho, wohin die Israeliten nach dem Durchzug durch den Jordan über Gilgal ziehn, die Palmenstadt ist und heisst[1]), und andererseits die Israeliten gerade kurz nach dem Durchzug durch's Schilfmeer zu einer Oase mit 70 Palmen gelangen[2]).

Die erste Schlacht, die Moses schlägt, ist die hiernach gegen die Amalekiter gewonnene, welche auf die gegen *Chumbaba* zurückgehn soll (o. p. 126 f.). Und der erste Kampf Josua's nach der wunderbaren Eroberung Jericho's ist der gegen Ai[3]). Moses nimmt an der Schlacht gegen die Amalekiter nur in der Art Teil, dass er mit dem Stab Gottes in der Hand diese — oder seine zwei Hände — hochhält.

1) S. Deuteronomium 34, 3; Richter 1, 16; 3, 13; II Chron. 28, 15.

2) Exodus 15, 27. Vgl. unten die Elias-Sage.

3) Josua 7 f.

So lange er Das tut, siegt Israel[1]). Und in dem zweiten Kampf gegen Ai, der zum Siege führt, hält Josua seine Lanze so lange hoch, bis alle Bewohner der Stadt in die Hände der Israeliten gefallen sind[2]). Josua verliert eine erste Schlacht gegen Ai, bei der er wohl nicht zugegen ist, und siegt erst in dieser zweiten. Und die Moses-Sage kennt zwei Schlachten gegen Amalek, eine, die mit Hilfe von Mosis Stab zum Siege führt, und eine allerdings spätere[3]), die gegen den Rat Mosis geschlagen[4]) und verloren wird[5]).

Zum Parallelismus der je zwei Kämpfe, der gegen die Amalekiter und der gegen Ai, schon hier, dass der Name Amalek nicht nur, wie in der Moses-Sage, im Süden von Palästina erscheint, sondern auch in der Gegend von Ai: Es gibt einen Amalekiter-Berg im Gebiet des Stammes Ephraim (Richter 12, 15), und nach Richter 5, 14 hat Ephraim seine Wurzel in Amalek.

Aus dem oben Erörterten würde also zu folgern sein, dass auch Josua's Kämpfe gegen Ai ein Reflex von *Gilgamesch*'s und *Eabani*'s Kampf gegen den Elamiter *Chumbaba* sind, und dass, wie in der Moses-, so in der Josua-Sage ein Reflex der Sintflutkatastrophe vor einen Reflex des *Chumbaba*-Kampfes eingeschoben ist!

Nach der Schlacht gegen die Amalekiter gelangt Moses zum und auf den Gottesberg Sinai, der dem Götterberge des *Gilgamesch*-Epos und dem Sintflutberge ent-

---

1) Exodus 17.

2) Der Stab in der Hand Mosis in der Amalekiter-Schlacht hat die Alttestamentler schon längst an die Lanze in der Hand Josua's in der Schlacht bei Ai erinnert (eine Notiz darüber neuerdings bei HOLZINGER, zum Buch Josua, p. 26), als man noch nicht ahnen konnte, dass die beiden Schlachten gleichen mythischen Ursprungs seien.

3) Numeri 14.

4) Dass sie gegen den Rat Mosis geschlagen ward, dürfte nach der Parallele in der Josua-Sage — und den unten eruierten Parallelen hierzu — also wohl sekundär und aus dem Misserfolg geschlossen sein.

5) Vgl. u. die Sage vom Leviten im Gebirge Ephraim.

sprechen soll (o. p. 126 f. und 146 ff.), und nach der Schlacht bei Ai kommt Josua auf den (heiligen) Berg Ebal[1]). Dieser wäre also ein zweiter Ersatz für den Götterberg des *Gilgamesch*-Epos und den babylonischen Sintflutberg.

Beim Sinai als dem Sintflutberg errichtet Moses einen Altar und lässt Brandopfer opfern und *schälem*-Opfer schlachten, nachdem er die »Gebote Jahve's« vorgetragen und darnach niedergeschrieben hat. Alsdann liest er — unserm Text zufolge — auch noch das Bundesgesetz vor (o. p. 147 f.). Auf dem Ebal aber, der dem Sinai entsprechen soll, errichtet Josua grade so einen Altar, lässt Brandopfer opfern und *schälem*-Opfer schlachten, schreibt das Gesetz Mosis — wenn nicht speziell die Gesetze des Deuteronomium's[2]) — auf »die«[3]) Steine und liest es darnach dem Volke vor[4]).

Es ist somit nicht zu bezweifeln: Wir befinden uns wirklich auf Josua's Sintflutberg, und Josua als Vorleser des Gesetzes wie als Opferer ist so gut ein Xisuthros, wie Moses auf dem Sinai einer ist (o. p. 149). Und seine Stelle in der Sage, weil die nämliche wie die der Parallele in der Moses-Sage, sichert das auf dem Ebal Geschehene in der Hauptsache als originalen Bestandteil der Josua-Sage[5]),

---

1) Josua 8.

2) *mischnē tōrat Mōschā*. Das deutet man als Kopie des Gesetzes Mosis, aber auch als das »andere« Gesetz Mosis, d. i. das Deuteronomium (s. HOLZINGER, zum Exodus, p. 28).

3) Nach HOLZINGER (l. c., p. 29) die Altarsteine. Das wäre aber, mit HOLZINGER, gewiss nicht das Ursprüngliche, wie auch Exodus 24 lehren könnte.

4) Josua 8.

5) HOLZINGER (zum Exodus, p. 29) ist also im Recht, wenn er den Altarbau und das Opfer auf dem Ebal für ein »gegebenes Fragment« hält, aber im Unrecht, wenn er dies als »versprengt und mühsam untergebracht«, ja seine Stellung für sachlich unmöglich hält. Dagegen ist er wiederum im Recht, wenn er (l. c. VIII) die Ebal-Episode für eine böse Unterbrechung des Zusammenhangs erklärt. Denn — wie wir sofort sehn werden — sollte sich die Geschichte mit den Gibeoniten, welche in unsrer Josua-Sage der Ebal-Episode folgt, eigentlich unmittelbar an die Eroberung von Ai anschliessen und darnach erst die Ebal-Episode folgen.

dürfte also beweisen, dass Josua ursprünglich nicht das Gesetz Mosis und speziell das Deuteronomium, sondern — sein eigenes Gesetz bezw. ein ihm selbst, Josua, von Gott offenbartes promulgiert hat. Dass die Episode »deuteronomistisch bearbeitet« ist, will ich darum nicht leugnen.

Also in der Sage von Josua I die Geschehnisse auf dem Sintflutberg hinter der *Chumbaba*-Episode, wie in der Moses-Sage, während darin die Sintflut selbst, wie in dieser, der *Chumbaba*-Episode vorhergeht!

Im Zusammenhang ihrer Sintflutepisode bringt nun die Josua-Sage eine Einzelheit, welche in der Moses-Sage der Sinai-, somit einer Sintflutbergepisode, zugewiesen ist. Moses errichtet am Fuss des Sinai wie den Altar so »zwölf Malstein«. Zwölf Steine aber werden von Josua alsbald nach dem Durchzug durch den Jordan und vor der Katastrophe von Jericho errichtet[1]), also nach und vor je einem Teil seiner Sintflut. Entsprechen diese den zwölf Steinen beim Sinai — und Das ist doch naheliegend —, so erhebt sich die Frage, wo die ursprüngliche Stelle der zwölf Steine in der Sage ist[2]).

1) Josua 4.

2) Die Jakob- und die Elias-Sage werden zeigen, dass sie auf dem oder beim »Sintflutberg« ihren primären Platz haben. Es ist also die Zwölfzahl der Steine beim Sinai nicht »vielleicht eine an Josua 4, 19 (!) sich anlehnende absichtliche Paralyse des heidnischen Charakters dieser Beigabe zum Altar« auf dem Sinai (so HOLZINGER, zum Exodus, p. 105). Indes ist es möglich, dass Josua 4, 20 den »Steinkreis« von Gilgal erklären will (s. ibidem). D. h., wenn einer da war! Jedenfalls würde aber diese Erklärung aus einer *Gilgamesch*-Xisuthros-Sage schöpfen, und nicht mehr verraten, dass die zwölf Steine Symbole des Tierkreises waren, die GUNKEL, zur Genesis[2], p. 282, darin vermutet. Allein ist es denn wirklich so sicher, dass *Gilgal* eigentlich einen heiligen Steinkreis bezeichnet? Wenn man nun schon nicht recht begreift, wie GUNKEL die oben erwähnte Ansicht über die zwölf Steine äussern konnte, Was soll man dann sagen, wenn man lesen muss, wie noch neuerdings Phantastereien wie die folgenden der staunenden Laienwelt als ewige Wahrheiten verkündet werden: »Wenn Josua für die zwölf Stämme zwölf Steine nach Durchschreitung des Jordans errichtet, so entspricht das dem Aufrichten der zwölf Tierkreiszeichen am Grenzwasser

Nach der Eroberung von Ai und dem Opfer und der Gesetzesverlesung auf dem Ebal begeben sich die Bewohner von Gibeon in der Nähe von Ai — und von den Nachbarorten Kaphira *(Hakkefîra)*, Beeroth nnd Kiriath-Jearim — zu Josua und erlangen durch List und Trug einen Vertrag, wodurch ihnen ihr Leben garantiert wird. Sie erscheinen vor ihm in abgetragener Kleidung und bringen ihm Wein in schadhaften und zusammengeknoteten Schläuchen und trocknes, zerkrümeltes Brot in abgenutzten Säcken, und machen ihm so weis, dass sie aus fernem Lande gekommen seien, statt aus dem West-Jordan-Lande, dessen Bewohner dem Schwert verfallen sind. Man nimmt deshalb auf Treu und Glauben Etwas von ihrer Reisekost, d. h. man isst doch wohl mit ihnen das Bundesmahl — denn wozu sonst hatte man ihr trocknes Brot nötig? — und sichert ihnen Unverletzlichkeit zu; und der Vertrag wird auch dann aufrecht erhalten, nachdem der Betrug offenbar geworden ist. Doch wird ihnen als Strafe auferlegt, in Zukunft für das Haus Gottes — bezw. die Gemeinde — das Holz zu hauen und das Wasser zu schöpfen[1]). Etwas Aehnliches ereignet sich nun aber nach Mosis Amalekiter-Schlacht, die mit der zweiten Schlacht bei Ai parallel sein soll (o. p. 162 f.). Der Priester Jethro, der Midianiter oder Keniter, der als Solcher mit seinem Stamm unter den Amalekitern wohnt, welche zur Ausrottung bestimmt sind[2]), wie später die Bewohner von Ai, kommt nach der Schlacht gegen Amalek zu Moses, bringt Vieh zu einem Brandopfer und Schlachttiere herbei und lädt Aaron und die Aeltesten zu einer Opfermahlzeit und Diese »essen mit ihm das Brot vor Gott«[3]). Und wie

der Welt nach dem Siege des Jahrgottes über den Wasserdrachen im babylonischen Mythus, wie ja der Zug Josuas über den Jordan deutlich die Motive des Drachenkampfes zeigt« (so ALFR. JEREMIAS, *Babylonisches im Neuen Testament*, p. 88)! Dass JEREMIAS diese Gedankenperlen in fremden Meeren gefischt hat, stimmt uns kaum milder gegen ihn.

1) Josua 9. 2) Exodus 17, 14. 3) Exodus 18.

die Israeliten vom Sinai aufbrechen, schliessen sich Stammesgenossen von ihm an sie an und ziehn mit ihnen fort[1]). In der Moses-Sage entspricht also wohl das Mahl, das Jethro Aaron und den Aeltesten zurüstet, der Reisekost, bestehend in Brot und Wein, welche die Gibeoniten darbieten, und der Anschluss der Keniter, mit dem Priester Jethro, an die Israeliten dem der Gibeoniten, die dann Kultusdiener werden[2])[3])[4]).

Die Gibeoniten kommen zu Josua erst nach der Ebal-Episode, Jethro zu Moses bereits sofort nach der Schlacht gegen Amalek vor der Parallele zu der Ebal-Episode, der Sinai-Episode. Die Moses-Sage erklärt die Differenz: Jethro — bezw. Hobab[5]) — bleibt bei den

1) Numeri 10; Richter 1, 16 und 4, 11.

2) Der Anschluss der Gibeoniten an die Israeliten bildet also — wie übrigens auch noch zahlreiche Parallelsagen zeigen werden — einen ursprünglichen Bestandteil der Josua-Sage und ist, z. B. gegen WELLHAUSEN (in d. *Jahrb. f. deutsche Theol. XXI* p. 594), nicht etwa zugleich ein Stück einer Erzählung, welche Josua nicht kennt.

3) Der Anschluss stellt sich in der Moses-Sage als ein den Israeliten erwünschter dar, anders aber in der Josua-Sage. Die Parallelsagen gehn, wie wir sehen werden, teils mit dieser, teils, und zwar grösserenteils, mit jener.

4) Die Gibeoniten haben den Israeliten Nichts zu geben ausser ihrem trocknen Brot und ihrem Wein in alten Schläuchen. Von ihren Brüdern in der Sage aber, den Kenitern, behauptet man wohl, dass sie den Israeliten nicht Weniger als ihren Gott Jahve gegeben hätten. Und Das auch auf Grund der Jethro-Episode (s. z. B. BUDDE, *Religion des Volkes Israel*, p. 17 f.). Aber schon die Parallele in der Josua-Sage zeigt, dass man in den Text Nichts hineinlesen darf, was nicht drin steht. Jethro hat mit Aaron und den Aeltesten ein von ihm offeriertes Bundesmahl gegessen. Das ist Alles. Und statt dass die Israeliten Jethro's Gott angenommen hätten, sagt Exodus 18 doch nur oder grade im Gegenteil, dass Dieser Jahve als Grössten unter allen Göttern gepriesen, also wohl seinen Kult angenommen hat, wie die Gibeoniten. Nur Das würde auch im Einklang mit den Parallelsagen stehn. Wenn grade die Keniter als besonders eifrige Jahve-Verehrer gelten, dürfte Das der Grund sein, weshalb die Moses-Sage grade sie in der Rolle der Gibeoniten auftreten lässt.

5) Nach dem uns jetzt vorliegenden Text kommt ein Jethro zu Moses, zieht aber ein Hobab mit ihm nach Palästina.

Israeliten und zieht nach der Sinai-Episode mit ihnen, wie die Gibeoniten nach der Ebal-Episode bei den Israeliten bleiben.

Nachdem das Gesetz auf dem Ebal auf den Steinen kodifiziert und dann verlesen worden ist und die Gibeoniten mit Israel den Vertrag geschlossen haben, versammeln sich fünf »amoritische« Könige des Südens, die von Jerusalem, Hebron, Jarmuth, Lachis und Eglon, und belagern Gibeon. Josua aber zieht eilends heran, schlägt die fünf Könige und tötet sie. Bei Gibeon nun ereignet sich ein gewaltiges Wunder: Josua fleht zum Herrn und befiehlt: »Sonne, steh' still zu Gibeon und, Mond, im Tale Ajalon«. Da stehen Sonne und Mond still, bis das Volk Rache an seinen Feinden genommen hat, oder, wie in Prosa erzählt wird: die Sonne steht mitten am Himmel still und es vergeht fast ein ganzer Tag, bis sie untergeht[1]). Die nächsten grossen zum *Gilgamesch*-Epos in Beziehung stehenden Kämpfe, welche die Kinder Israel nach ihrem Abzug vom Sinai — dem Gegenstück zum Ebal der Josua-Sage — zu bestehen haben, sind nach unsern Darlegungen die gegen die Amoriter-Könige Sihon und Og, den Riesen, (in dem oder) in denen wir nach o. p. 129 die zwei Skorpionriesen des *Gilgamesch*-Epos wiederzuerkennen haben. Sie, die Amoriter, stellen die Skorpionriesen im *Amurru*-Lande dar, die den Eingang zum Bergtor am Himmelsberg bewachen. Auf diesem, hoch wie der Himmel, sind natürlich die Tage länger, als irgendwo sonst. In der nächsten Nähe von Gibeon aber ist eine Erhebung, 914 m hoch, die weithin die ganze Gegend beherrscht. Von dort kann man Jerusalem sehn[2]). Darum scheint es mir schon jetzt nicht zweifelhaft sein zu können: Der Kampf bei Gibeon gegen die Amoriter-Könige entspricht dem gegen die Amoriter-Könige Sihon und

1) Josua 10.

2) BUHL, *Geographie des alten Palästina*, p. 167 f.

Og, und das Lokal des Kampfes dem Bereich des im *Amurru*-Lande belegenen Himmelsbergs des *Gilgamesch*-Epos; und die wunderbare Mär vom überlangen Tag und Stillstehn der Sonne am Himmel hätte eine ausserordentlich einfache gewissermaassen rationalistische Erklärung gefunden: der überlange Tag ist ein überlanger Tag auf dem Himmelsberge[1][2].

Als hierher gehörig und bemerkenswert mag schon an dieser Stelle vorgebracht werden, dass nach Josua 11, 19 die Bewohner von Gibeon Heviter sind, die wir ausser in Sichem — darüber später in Band II — sonst nur unterhalb des Hermon nördlich von Palästina und im Libanon finden[3], also in dem Gebirgssystem, dem der babylonische Himmelsberg angehört[4].

Die Anzahl der bei Gibeon streitenden und darnach getöteten Könige ist fünf. Gegen Deren Gebiet zum Teil und das ihrer Nachbarn zieht Josua nach der Schlacht bei Gibeon[5]. Nach den entsprechenden Kämpfen gegen Sihon und Og aber schlägt und tötet Pinehas zu Mosis Zeit fünf Könige der Midianiter[6], die

---

1) In der Odyssee entsprechen die langen Tage im Lande der riesigen Laistrygonen. S. Band II.

2) Dass sich an dem Kampfe bei Gibeon ein König von Hebron, der Riesenstadt (Numeri 13, 22), beteiligt, scheint zufällig zu sein, ist es aber nicht. Denn wir werden später erkennen, dass damit die Begegnung mit den Riesen in Hebron zu Mosis Zeit zusammengehört und dass diese auch ein Reflex der Skorpionriesen sind.

3) Josua 11, 3; Richter 3, 3; II Sam. 24, 7.

4) Man kann deshalb schon hier die Vermutung aussprechen, dass die Heviter in Gibeon wohnen, weil auch in dessen Nähe der Himmelsberg der Sage lokalisiert ist. Es scheint auch naheliegend, dass mit dieser Versetzung des Himmelsbergs aus dem fernen Norden in die Nähe von Gibeon die Vorspiegelung und Lüge der Gibeoniten, sie kämen von fernher, zusammenhängt. Dieser Zug ist aber wohl daraus herausgesponnen, dass sie in abgetragenen und zerlumpten Kleidern zu Josua kommen; wie die Elisa-Elias-Sage zu zeigen scheint.

5) Josua 10. 6) Numeri 31.

ausser durch ihre gleiche Anzahl zunächst noch eine Beziehung zu den fünf Amoriter-Königen haben: Einer der Midianiter-Könige, Zur, d. i. »Fels«, soll als Vater der Kosbi dem Himmelsberge im *Amurru*-Lande entsprechen (o. p. 130), die fünf Amoriter-Könige aber stehn ja auch in einer Beziehung zu diesem Berge (o. p. 168 f.). Weiter aber darf vielleicht verwertet werden, dass nach Josua 13, 21 die fünf Midianiter-Könige im Lande des Amoriters Sihon wohnen, gegen den Moses als gegen einen der Skorpionriesen kämpft, und dass in der parallelen Schlacht bei Gibeon grade die fünf Amoriter-Könige kämpfen, in deren Land Josua darnach zieht. Endlich aber: Die fünf Midianiter-Könige heissen Evi, Rekem, Zur, Hur und Reba, und von diesen Namen finden wir zwei genau und einen dritten mit nur einer geringen Modifikation in einem Gebiete wieder, das, wie das der fünf Amoriter-Könige, im Südteil von Palästina liegt: Rekem ist auch einer der »Söhne« Hebron's[1]), dessen König zu den fünf Amoriter-Königen gehört; Hur heisst auch ein »Sohn« des in Juda ansässigen Kaleb[2]); und Arba *(Arbaʿ)*, wenigstens anscheinend mit Reba *(Rebaʿ)* etymologisch verwandt, soll der Name eines Riesen sein, nach dem grade wieder Hebron *Qirjath-Arbaʿ*, d. i. Stadt des *Arbaʿ*, geheissen haben soll[3]). Dass ein Beth-Zur *(Bēt-ssūr)* im Gebiet des Stammes Juda liegt (Josua 15, 58 etc.), dessen Name »Haus von *ssūr*, d. i. Fels«, bedeutet, ist natürlich unverwertbar. Denn der Name von Kosbi's Vater, Zur, soll ja im letzten Grunde aus der babylonischen Sage stammen, Beth-Zur ist aber eine Realität und dabei sicher nicht ein »Haus des Zur genannten Mannes«, sondern ein »Felsenhaus«[4]).

1) I Chron. 2, 43. 2) I Chron. 2, 50. 3) Josua 14, 15 u. s. w.

4) Aus dem oben Dargelegten ergibt sich, dass der Kriegszug gegen die fünf Midianiter-Könige in der Moses-Sage zum Urbestand der Moses-Sage gehört, einerlei, ob dessen Darstellung in Numeri 31 einem Redaktor zuzuschreiben ist oder im Ganzen die Art von P aufweist (so HOLZINGER, zu Numeri, p. 148).

Die Schlacht bei Gibeon erwies sich als eine Parallele zum Kampf gegen Sihon und Og, d. h. im letzten Grunde als ein Reflex des, zuerst von den Skorpionriesen verwehrten, Eintritts *Gilgamesch*'s in das Bergtor beim Himmelsberge (o. p. 130). Wenn nun darauf der Krieg im Gebiet der fünf bei Gibeon bezwungenen Amoriter-Könige — in Südpalästina — und dessen Eroberung folgen, Dem aber in der Moses-Sage parallel geht der Kampf gegen die fünf Midianiter-Könige, deren einer Zur, d. i. »Fels«, dem Himmelsberge entsprechen soll (o. p. 130), so müssten Südpalästina in der Josua-Sage und Midian in der Moses-Sage dem ganzen Amoriter-Lande entsprechen, das *Gilgamesch* nach dem Eintritt in's finstere Bergtor durchquert. Nun aber erreicht *Gilgamesch* darnach die phönizische Küste mit der *Sidûri*. Und ganz in Uebereinstimmung damit zieht Josua nach Besiegung der Südkönige nach dem Norden, besiegt die Nordkönige und dringt, sie verfolgend, bis Sidon an der phönizischen Küste vor[1]). Sidon aber liegt dazu noch etwa westlich von und nahe der Gegend, in welcher die Heviter zu Hause sind, die Heviter, die auch in Gibeon wohnen (o. p. 169), und ein Berg bei Gibeon soll ja ein Gegenstück zum Himmelsberg im Libanon-Antilibanon-System sein (o. p. 168 f.)[2]).

In der Josua-Sage finden wir also *Gilgamesch*'s Eintritt in das Bergtor beim Himmelsberg im *Amurru*-Lande, seine Wanderung durch das Bergtor hindurch und seine Ankunft bei der *Sidûri* an der phönizischen Küste durch Gegenstücke dazu mit gleicher Reihenfolge vertreten. In der Moses-Sage aber ist die ursprüngliche Folge der Gegenstücke dazu gestört. Denn die Schlacht gegen die Midi-

---

1) Josua 11.

2) HOLZINGER, zum Buch Josua, p. 45, nennt eine Verfolgung bis Sidon hin von seinem Standpunkt aus mit Recht eine Ungeheuerlichkeit. Man wird darin aber jetzt nicht mehr eine Ungeschicklichkeit des Erzählers erkennen dürfen. Denn der Erzähler war an die Sage gebunden, welche verlangte, dass Josua bis nach Sidon vordrang.

aniter im Lande des Amoriters Sihon, der Reflex von *Gilgamesch's* Wanderung durch das Bergtor, wird geschlagen, nachdem Moses nach Moab, einem Reflex von Phönizien im *Gilgamesch*-Epos, gekommen ist, und nach der Kosbi-Episode, dem Reflex des *Sidûri*-Abenteuers (o. p. 130). Einen Grund für diese Umstellung finde ich nicht; es sei denn, dass sie im Zusammenhang damit stände, dass man gemäss Numeri 31 den Zug gegen die Midianiter als Strafakt ansah, den das Huren mit der Midianiterin Kosbi veranlasst hatte. Nachdem sich dieses propter einmal eingeschlichen hatte, musste es natürlich das post, falls noch nicht da, unmittelbar nach sich ziehen.

Nach der Kosbi-Episode in der Moses-, und nach der Erreichung der phönizischen Küste in der Josua-Geschichte müssten nun eigentlich Moses und Josua als *Gilgamesch*e über's Meer, zu »Xisuthros«, dem Sintfluthelden, fahren. In beiden Sagen scheint diese Episode indes ganz fortgefallen zu sein. Aber es scheint nur so. Denn wenigstens in der Josua-Geschichte ist sie noch recht deutlich erhalten. Zwar nicht an der Stelle, an der sie im Original steht, doch aber an einem Platze, der sich aus dem im Original ohne Weiteres erklärt. *Gilgamesch* fährt über das Meer zu Xisuthros hin, mit einem Begleiter, nämlich mit Dessen Schiffer. Xisuthros soll nun aber nach o. p. 161 f. durch den Vater der Rahab repräsentiert sein; und in Dessen Stadt und zu dem Hause seiner Tochter kommen, über den Jordan gehend, zwei Kundschafter des Josua vor der Katastrophe von Jericho[1]), einem Reflex des Untergangs der Xisuthros-Stadt in der Sintflut (o. p. 160 f.). Der Besuch bei dem entrückten Xisuthros ist also im Josua-System[2]) zu einem bei ihm unmittelbar vor der Flut geworden.

---

1) Josua 2.

2) Wie in noch drei anderen israelitischen Sagen. S. u. die Sagen von Abraham, vom Leviten im Gebirge Ephraim und von Simson. Vgl. in Band II die Sagen von Philemon und Baucis und von Hyrieus.

Josua-*Gilgamesch* ist hier somit durch einen seiner Volksgenossen ersetzt worden, wie Moses in der Kosbi-Episode durch Simri aus dem Stamme Simeon. Aehnliches, ja ganz Analoges, wird uns noch genugsam begegnen.

Uebrigens verbirgt sich unter dem Kundschafterbesuch wohl sicher noch Mehr: Die Kundschafter verlangen, dass sich die Familie der Rahab in einem Hause — nämlich Rahab's — versammeln solle, und sagen ihr für den Fall, dass Das geschähe, Unverletzlichkeit zu, wenn das Verderben über Jericho — die Sintflutstadt — hereinbreche. Darin steckt gewiss die Offenbarung *Ea*'s an Xisuthros vor der Flut, die Aufforderung, ein Schiffshaus zu bauen und darin mit allen Hausgenossen hineinzugehn, um mit ihnen vor dem Verderben bewahrt zu werden. Aus *Ea*'s Offenbarung an Xisuthros vor der Flut und dem Besuch *Gilgamesch*'s mit dem Schiffer bei Xisuthros nach der Flut ist also der Besuch der zwei Kundschafter in der Stadt des »Xisuthros« vor einem Gegenstück der Sintflutkatastrophe geworden, und vermutlich dieser Besuch *Gilgamesch*'s durch Einwirkung jener Offenbarung *Ea*'s aus seiner ursprünglichen Stelle verdrängt und auf seinen neuen Platz versetzt worden[1].

Es scheint nun — und Das ist für spätere Untersuchungen von Belang — möglich, den Namen eines der Kundschafter festzustellen. Nach Matthäus 1, 5 — man erschrecke nicht — ist Boas ein Sohn des Salmon und der Rahab. Die zwei Kundschafter sind bei der Hure Rahab eingekehrt, und von ähnlichen Begegnungen mit ihr weiss wenigstens das alte Testament Nichts. Es ist daher erwägenswert, ob nicht Salmon einer der Kundschafter war[2]. Das würde sehr gut mit der Chronologie stimmen: Salmon ist der Sohn Nahesson's[3], Eliseba-Elisabeth aber,

---

1) S. unten die Abraham-Sage und in Band II die Sage von Philemon und Baucis.

2) S. unten die David-Sage.

3) Ruth 4, 20; Matthäus 1, 4.

die Schwester Nahesson's, ist die Gattin Aaron's[1]). Also gehören Nahesson und Moses, folglich auch des Ersteren Sohn Salmon und Josua etwa einer gleichen Generation an. Mit Salmon wechselt der Name Salma für den Vater des Boas[2]), und ein Salma ist der »Vater von Bethlehem«[3]) in Juda, aus dem David stammt. Es sei darum schon hier auf die Möglichkeit hingewiesen, dass einer der zwei Kundschafter, vielleicht der, welcher Josua, bezw. *Gilgamesch*, vertritt, der »Vater von Bethlehem« ist, von wo die jüdische Königsfamilie stammt bezw. sich herleitet[4]).

Nachdem Josua 1. die fünf Südkönige besiegt hat und 2. bis zur phönizischen Küste vorgedrungen ist, erfolgt die Aufteilung des West-Jordan-Landes[5]). Ganz ebenso aber wird das Ost-Jordan-Land verteilt nach den jenen Ereignissen parallelen Geschehnissen in der Moses-Sage (s. o. p. 169 f. und p. 171 f.), der Besiegung der fünf Midianiter-Könige und der — vorher erfolgenden — Ankunft in Moab in der Jordan-Niederung[6]).

Darnach versammelt Josua kurz vor seinem Tode ganz Israel nach Sichem, erzählt ihnen in Kürze ihre Geschichte bis auf seine Gegenwart, vermahnt sie zur Treue gegen ihren Gott und zur Abschaffung der ausländischen Götter, macht einen Bund mit (?) ihnen, bestimmt ihnen Gesetz und Recht, schreibt Alles in ein Buch, nämlich in das »Buch des Gesetzes Gottes«, stellt als Zeugen einen grossen Stein unter dem heiligen Baume im Heiligtum Jahve's auf, entlässt das Volk und stirbt[7]). Ganz wie Moses, der kurz vor seinem Tode die Kinder Israel im Moabiter-Lande versammelt,

1) Exodus 6, 23. 2) Ruth 4, 20 f.

3) I Chron. 2, 51 und 54.

4) Diese Möglichkeit wird späterhin zur Gewissheit werden. S. u. die Sagen von Jakob, Saul und David.

5) Josua 14 ff. 6) Numeri 32. 7) Josua 24.

ihre Geschichte von Begebenheiten am Sinai an bis zu seiner Gegenwart kurz erzählt, sie zur Bundestreue gegen ihren Gott vermahnt und vor Götzendienst warnt, ihnen das sogenannte deuteronomische Gesetz gibt, es niederschreibt[1]) und darnach stirbt[2]). Hier haben wir also, genau wie in der Moses-Sage, eine zweite Gesetzgebung und eine zweite Fixierung eines Gesetzes. Sind diese Akte in der Moses-Sage Dubletten zu gleichen auf dem Sinai, wie wir oben p. 152 schliessen mussten, so gilt Analoges von den entsprechenden Akten kurz vor dem Tode Josua's[3]). Und Das zeigt sich nun auch noch daran, dass sich die zwei parallelen Sichem-Episoden (s. o. p. 164) gegenseitig ergänzen: Moses errichtet beim Sinai einen Altar und »zwölf Malstein«, und schliesst dort bei einem Opfermahl feierlich den Bund mit Gott, aber in Moab geschieht Nichts der Art. Josua wiederum errichtet vor der ersten Gesetzesverlesung auf dem Ebal nur einen Altar, und ein Bund wird jetzt nicht geschlossen. Das geschieht indes nach der zweiten Gesetzesverlesung, in oder bei Sichem, und dabei wird auch ein Malstein errichtet. Freilich sind die »zwölf Malstein« beim Sinai, wie o. p. 165 bemerkt, in der Josua-Sage wohl auch schon durch die zwölf Steine bei Gilgal vertreten.

Mit Rücksicht auf die Erklärung, die wir oben p. 152 für die doppelte Gesetzgebung in der Moses-Sage gaben, heben wir noch einmal hervor, dass die Josua-Sage genau das gleiche Phänomen aufweist. Diese Sage zeigt also eine

---

1) Deuteronomium 1 ff. In unserm jetzigen Text nach der jungen, deuteronomischen Quelle. Die kann aber eine ältere verdrängt haben.

2) Deuteronomium 34

3) Dass die Dubletten im Buche Josua nicht ohne Zusammenhang mit einander sind, ist schon ausgesprochen worden. S. HOLZINGER, zum Buch Josua, p. 99, der aber irriger Weise meint, dass Kap. 24 im Buche Josua mit der zweiten Gesetzgebung zu Gunsten von Kap. 8 mit der ersten entleert sei.

gleiche Folge der Kombinierung von *Gilgamesch*- und Xisuthros-Sage. Josua stirbt somit, nachdem er als Xisuthros auf dem Sintflutberge das Gesetz gegeben, an der Stelle der Sage, an der er als *Gilgamesch* zu sterben hat, genau so, wie Moses vor ihm.

Damit dürfte die Tatsache festgestellt sein, dass die Sage vom Landeseroberer Josua eine Parallele ist zu der Sage vom Befreier und Landeseroberer Moses[1]), und mit dieser zugleich zur Sage vom siegreichen Helden und Weltwanderer *Gilgamesch*, d. h. aus dieser entlehnt ist[2]). Die fast durchweg gleiche Reihenfolge der parallelen Ereignisse würde Das sichern, selbst wenn deren Anzahl eine viel geringere wäre, als sie es ist, und obwohl die Parallele an mehreren Stellen sehr lückenhaft ist. In der Sage von Josua fehlt z. B., um nur Dies hervorzuheben, anscheinend ein Parallelstück zu dem ganzen Abschnitt im Leben Mosis, der die Ereignisse von seiner Geburt bis zur letzten Plage umfasst. Mag sein, dass Mehreres davon in Kap. 5 des Josua-Buch's durch Sprengstücke vertreten ist. Mag sein, dass die dort erwähnte Beschneidung aller Israeliten als ein alter Bestandteil der des Sohnes Mosis auf Dessen Rückkehr nach Aegypten[3]) entspricht[4]); mag sein,

---

1) Es kann aber keine Rede davon sein, dass die Josua-Sage deutlich einer Moses-Sage »nachgebildet ist«, wie STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, p. 64, meint. Denn sie enthält, wie wir sahen und sehn werden, zahllose Züge und Motive, ja ganze Episoden, die in der Moses-Sage nicht vorhanden sind, wohl aber in der Ursage ihre Erklärung finden. — Zu Moses und Josua vgl. übrigens WINCKLER, *Geschichte Israels* II, p. 102, 106 und 110.

2) ED. MEYER (in der *Zeitschr. f. d. alttest. Wissensch.* I, 144) meinte freilich, dass das Detail der Eroberung Jericho's, der Kampf gegen Ai, gegen Adonizedek und seine Bundesgenossen, und gegen die nördlichen Amoriter deutlich den Stempel freier und recht dürftiger Erfindung trüge. In Wahrheit ist aber sogar das Detail zum guten Teil fraglos ein von dem Erzähler übernommener Stoff.

3) Exodus 4, 25.

4) Die man übrigens schon für eine Parallele dazu erklärt hat; so ED. MEYER in der *Zeitschr. f. d. alttest. Wissensch.* I, p. 144.

dass die ebendort erwähnte Passahfeier vor Zerstörung der Sintflutstadt Jericho der Passahfeier vor dem Untergang des Sintflutvolks der Aegypter im roten Meer (o. p. 145) entspricht; mag sein, dass der Fürst über das Heer Jahve's, der nach demselben Kapitel Josua vor Jericho mit gezücktem Schwert gegenübertritt und ihm, weil er auf heiligem Boden stehe, befiehlt, seine Schuhe auszuziehn, ehe er ihm sage, was er tun solle, einerseits Jahve entspricht, der Moses töten will (o. p. 132), andererseits dem Jahve, der ihm am Horeb im flammenden Busch erscheint, ihm befiehlt, seine Schuhe auszuziehn, weil er auf heiligem Boden stehe, und ihm dann seine Weisungen erteilt (s. o. p. 132)[1]. Mag sein, dass hier kümmerliche Reste zu erkennen sind von Etwas, das in der Moses-Sage noch in seinem alten Zusammenhang vorliegt. Aber über das »mag sein« kommen wir nicht hinaus. Denn mit so kleinen einander ähnlichen Stücken lässt sich, wo ihre Stellung in der Sage nicht mit in's Gewicht fällt, kein Beweis für eine innere Zusammengehörigkeit führen. Und die Ergebnisse der Quellenanalyse von Josua 5 scheinen dazu noch warnend dreinzureden.

Merkwürdig ist es nun, dass von den beiden an einander angeschlossenen *Gilgamesch*-Sagen von Moses und von Josua in der zweiten der Anfang, in der ersten aber das Ende der zu Grunde liegenden Sage fehlt oder zu fehlen scheint. Fast sieht es so aus, als ob diese beiden Defekte eine gemeinsame Erklärung verlangten. Aber welche, darüber könnte ich vorerst nur schwankende Vermutungen äussern.

Josua entspricht also Moses. Das ist nunmehr ausgemacht. Neben Moses haben wir seinen Bruder Aaron, den Hohenpriester, neben Josua den Hohenpriester Eleasar, und Moses ist ein israelitischer *Gilgamesch*, Aaron ein israeli-

1) Anders freilich z. B. WELLHAUSEN (*Jahrb. f. deutsche Theol. XXI* p. 589), der meint, die Erscheinung bei Jericho inauguriere die Heiligkeit der Bama von Gilgal. Aber hat diese Vermutung irgend einen Anhalt?

tischer *Eabani* (o. p. 135 f.). Man dürfte also fragen, ob Letzteres auch von Eleasar gilt. Beweisen lässt sich Das noch nicht. Denn Eleasar ist für uns vorläufig noch fast ohne irgend welche charakteristische Eigenschaften und Erlebnisse. Er ist Hoherpriester. Das scheint Alles zu sein, was sich von ihm sagen lässt. Er stirbt freilich auch, ebenso wie *Gilgamesch*'s Freund *Eabani*; aber Das ist ja eine bedauernswerte Eigentümlichkeit aller Menschen, und dazu stirbt er nach dem Buche Josua anscheinend nach dem Tode Josua's[1]), anders wie Aaron-*Eabani*, der vor Moses an derselben Stelle der Sage das Zeitliche segnet, an der *Eabani* das Land der Lebenden verlässt. Indes doch nur anscheinend grade erst nach dem Tode Josua's. Denn offenbar ist der letzte Vers des Buchs Josua, in dem Eleasar's Tod erwähnt wird, ein Nachtrag, so gut wie der vorletzte. Eleasar wird begraben in einem Gibea, d. h. »Hügel«, und Aaron stirbt auf einem Berge Hor (o. p. 129), d. i. wohl »Berg«[2]). Damit ist aber vorderhand nicht Viel zu leisten.

Eleasar-*El'āzar*'s Name bedeutet »Gott hat geholfen«, und in der mit der Josua-Sage eng verwandten Moses-Sage tritt eine Figur mit dem synonymen Namen Elieser-*Elī'äzer*, d. i. »mein Gott Hilfe«, auf (o. p. 158). Das mag auch ein Umstand sein, der die beiden Sagen als Parallelsagen charakterisiert, obwohl die mit den beiden Namen bezeichneten Persönlichkeiten Nichts mit einander gemein zu haben scheinen[3]).

Ueber den »historischen Gewinn« aus dem oben Erörterten wird in Band II in einem Kapitel über »Mythus und Geschichte« in einem grösseren Zusammenhang zu

1) Josua 24, 33.

2) Hor ist 1. der Name dieses Berges an der edomitischen Grenze und 2. der eines Berges oder Bergsystems nördlich von Palästina (Numeri 34, 7 f.), und *hār* bedeutet im Hebräischen »Berg«.

3) S. unten die Sagen von Josua II, Josua III und Daniel, Abraham, David, Tobit und Jesus.

reden sein. Man wird einräumen, dass dieser Gewinn eigentlich nur in einem Verlust besteht, d. h. für den, der nicht mit Freuden für Ungewissheit zweifellose Wahrheit eintauscht. Dass wir keinen Grund haben, irgend Etwas aus der Vita des ersten Josua für geschichtlich zu halten, dürfte jetzt erwiesen sein[1].

Zur Jerobeam-Sage als einem Komplement der Sage von Josua I s. unten die Analyse der Jerobeam-Sage.

Vor dem Durchzug durch den Jordan unter Josua (s. o. p. 159 f.) tragen Priester die Bundeslade vor dem Volke her. Sowie sie das Wasser des Jordan mit den Füssen berühren, staut sich dies zur Rechten auf und fliesst zur Linken ab. Während die Priester mit der Lade mitten im Flusse stehn, ziehn die Israeliten trocknen Fusses hindurch. Die Lade ist es also, die sie vor den Wassermassen schützt. Dem Durchzug durch den Fluss mit der Lade soll, wie wir o. p. 160 sahen, entsprechen, wie das Kastenschiff mit seinen Insassen über die Wasser der Sintflut fährt.

Die Lade wirkt noch verschiedene Male im Leben Josua's mit. Zuerst wieder bei den o. p. 160 erwähnten Umzügen um Jericho: die Lade nimmt an ihnen teil. Nachdem sie in sechs Tagen je einmal und am siebenten Tage sechsmal um Jericho, die Stadt des geretteten, dem Xisuthros entsprechenden, Vaters der Rahab, herumgetragen worden ist, stürzen beim siebenten Umzug mit ihr die

1) Vgl. damit Ed. Meyer in der *Zeitschr. f. d. alttest. Wissenschaft* I p. 145 (wie Stade ebendort p. 146 und *Gesch. d. Volkes Israel* I p. 136), der aus anderen Gründen zu dem Resultat kommt, dass von historisch verwertbaren Nachrichten über die Eroberung Palästina's nicht die Rede sein könne. Freilich irrt er im gleich hierauf Folgenden, wenn er meint, dass mit den Kämpfen, welche die Hebräer mit den »nachdringenden Wüstenstämmen« geführt haben, die ältesten historischen Erinnerungen des Volks beginnen. Unsre Untersuchungen werden wenigstens zeigen, dass auch diese Kämpfe der Sage angehören oder doch angehören können. Dass irgend welche Kämpfe der Art geführt worden sind, leugne ich natürlich nicht.

Mauern von Jericho ein. Diese Episode soll aber auch einem Ereignis während der Sintflut entsprechen, in der, während der Schiffskasten auf dem Wasser dahingetragen wird, am siebenten Tage die Vernichtung der ganzen Menschheit und ihrer Wohnstätten, darunter der Stadt der Geretteten, vollendet ist (o. p. 160 f.).

Die Lade erscheint in der Josua-Sage ferner auch in der o. p. 164 f. besprochenen Episode auf dem Berge Ebal, der dem Sinai in der Moses-Sage entspricht; und Ebal und Sinai sollen nach o. p. 164 in den Sagen von Josua I und von Moses je ein Reflex des Sintflutbergs sein, auf dem das Kastenschiff des Xisuthros landet. Bei diesem Kastenschiff opfert Xisuthros, bei ihm versöhnt sich *Bēl* mit den Menschen, in dessen Nähe verschwindet Xisuthros und ermahnt die Archengenossen, fromm zu sein. Und bei der Lade lässt Josua I als Xisuthros opfern und liest er als ermahnender Xisuthros die Gesetze vor, und in der parallelen Sinai-Episode schliesst Moses als Xisuthros mit Jahve als versöhntem *Bēl* den Bund und verschwindet in der Wolke, und in einer Dublette zu der Ebal-Episode schliesst Josua vor seinem Tode den Bund mit (?) dem Volke.

Ich wage daher bereits hier die Hypothese: die Lade »entspricht« in der Josua-Sage[1]) dem Schiffskasten des Xisuthros, und darum der Arche, dem Kasten Noah's, ohne damit freilich schon sagen zu wollen, dass die Lade in der israelitischen Sage die Arche und Nichts weiter ist. Doch darf ich es wenigstens schon jetzt denkwürdig nennen, dass die Lade 1. die Arche zu vertreten scheint, 2. »Lade des Bundes« heisst, 3. Gesetztafeln enthalten haben soll, und dass 4. dort ein Bund geschlossen und ein Gesetz gegeben sein soll, »wo die Arche landet«.

1) Damit aber nicht sofort auch in der Moses-Sage. S. darüber in Band II ein Kapitel über Xisuthros und sein Schiff in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage.

Josua II und Eleasar II.

Die *Gilgamesch*-Sage in Nord-Juda.

I.

Plagen, deren letzte die Sterbeplage, wohl eine Pest, ist, gehn dem Auszug der Kinder Israel aus Aegypten, zur Frühlingszeit, vorher. Erst durch diese erreicht es Jahve, dass die Aegypter die Israeliten ziehen lassen. Nach dem Auszug aus Aegypten, der dem Abtreiben der Sintflutarche aus Babylonien nach Nordosten bezw. Norden entsprechen soll (o. p. 144 ff.), erfolgen der Durchzug durch das Schilfmeer und die darin über die Aegypter hereinbrechende Katastrophe, ein Spiegelbild der Sintflut (s. o. p. 146). In der Josua-Sage sollen damit parallel sein der Durchzug mit der Lade durch den Jordan bei Jericho zur Frühlingszeit und der Einsturz der Mauern von Jericho und die Niedermetzelung von dessen Einwohnern nach Umzügen mit der Lade; und die Lade im Buche Josua scheint ein Reflex der Arche der Sintflut zu sein (s. p. 159 ff. und 180).

Nach I Sam. 4 f. ist nun diese Lade in die Hände der Philister geraten und schlägt Diese infolgedessen die Hand des darin wohnenden Gottes Israel's[1]), wohin sie auch gebracht wird, mit Pestbeulen. Die Lade wird nach Asdod in den Tempel des Philister-Gottes Dagon, von da nach Gath, von da nach Ekron gebracht, und die Pest zieht

1) Zur »Hand Gottes«, welche mit Pest schlägt, vgl. Exodus 9, 3 und *Keilinschr. Bibl.* VI p. 557.

mit dem Ladengott einher. Deshalb beschliesst man, das Heiligtum wieder fahren zu lassen. Es wird ein neuer Wagen gebaut, die Lade darauf gestellt, und daneben ein Behälter mit Weihgeschenken der fünf Philister-Könige, nämlich fünf goldenen Beulen und fünf goldenen Mäusen[1]), Abbildern der Tiere, die das Land verheert haben; und von zwei säugenden Kühen gezogen, fährt der Wagen, noch etwa zur Frühlingszeit, durch das Philister-Land, und bis zur Grenze folgen ihm die fünf Philister-Fürsten. Im Gebiet von Beth-Semes in Nord-Juda stehn die Kühe bei einem grossen Steine still und auf oder neben ihn wird die Lade hingestellt und auf oder neben ihm werden darnach Brandopfer geopfert, nach einem Bericht die zwei Kühe, welche den Wagen mit der Lade gezogen haben, nach einem anderen irgend welche Brandopfer, und dazu Schlachtopfer geschlachtet. Darnach kehren die Philister-Könige heim. Als Zeuge dieser Begebenheit steht noch »heute« — zur Zeit des Erzählers — der grosse Stein da[2]). Darnach wird die Lade auf einen Hügel bei oder in Kiriath-Jearim, in Nord-Juda oder Benjamin, gebracht[3]).

Das kann ich, statt darin eine Darstellung irgend welcher geschichtlicher Ereignisse zu erkennen, im Hinblick auf das o. p. 179 ff. Vorausgeschickte nur als sagenhaft betrachten und nur so deuten: Die Pestplage im Philister-Land ist ein Residuum der babylonischen Plagen vor der Flut und ein Reflex, wie vielleicht der Fieberplage, so vor Allem der letzten Plage, der des Würgegottes; sie entspricht also, wie der Viehpest oder der Geschwürplage, so vor Allem der letzten Plage in Aegypten, der Tötung der Erstgeburt. Der Gott Jahve, der, in der Lade

1) Oder etwa Ratten? Es handelt sich ja um Uebermittler der Pest! Eine Quelle hat Mäuse, eine zweite Beulen. S. BUDDE, zu d. B. Samuelis, p. 42 f.

2) So ist nach dem hebräischen Text und den LXX zu lesen. S. WELLHAUSEN, *Text der Bücher Samuelis*, p. 65, zu der Stelle.

3) I Sam. 6 f.

wohnend, im Philister-Lande umherzieht und mit Pest schlägt, ist somit ein Gegenstück zu dem Gotte Jahve, der im Lande der Aegypter würgend umherzieht, und darum ein Reflex des würgend durch die Länder ziehenden Gottes *Ira* (s. o. p. 143). Dem Bau des neuen Wagens entspricht der Bau der Arche und dem Wagen mit der Lade darauf dies Schiffhaus, d. h. ein Haus mit einem bootartigen Schwimmkörper darunter. Die goldenen »Geräte«, Weihgeschenke der Philister-Könige, die neben die Lade hingesetzt werden, entsprechen den goldenen und silbernen »Geräten«, die den ausziehenden Israeliten von den Aegyptern mitgegeben werden, also dem Golde und Silber, das Xisuthros mit in seine Arche nimmt (s. o. p. 145). Die Freigabe der Lade durch die Philister-Könige und ihre Abfahrt zur Frühlingszeit reflektieren dieselben Ereignisse, wie der von dem Aegypter-König gestattete Auszug der Israeliten aus Aegypten zur Frühlingszeit und der Auszug Josua's mit der Lade aus Moab zur Frühlingszeit, nämlich den ungehinderten Eintritt des Xisuthros in die Arche und deren Abtrift durch den Sturm zur Frühlingszeit (s. o. p. 159 f.). Dass die fünf Philister-Könige der Lade folgen, stellt sich zur Verfolgung der Israeliten durch den Aegypter-König[1]), und dass sie dann umkehren, zur Flucht der Aegypter[2]). Und der grosse Stein bei Beth-Semes ist ein Reflex des Sintflutbergs, falls es ein alter Zug ist, dass die Lade darauf gestellt wird[3]), oder

1) BUDDE, zu d. B. Samuelis, p. 44, lässt die Philister freilich folgen, weil es sich um eine Haupt- und Staatsaktion handle. Aber die Parallelen zeigen, dass das Ursprüngliche eine Verfolgung ist. Vgl. unten die Jakob-Sage, die David-Sage, die Elias-Sage, und auch die Jerobeam-Sage.

2) Exodus 14, 6 ff. und 25 ff.

3) Aber Vers 15 in Kap. 6, der die Leviten einführt und sie die Lade auf den Stein setzen lässt, ist von WELLHAUSEN (in BLEEK, *Einleit. in d. Alte Test.*[4] p. 209) gewiss mit Recht grösstenteils, und von BUDDE (zu den Büchern Samuelis, p. 45) ganz als späterer Einschub gestrichen worden. Das passt sehr schön dazu, dass der Sintflutberg in unsrer Sage nachher durch

entspricht dem Altar auf dem Ebal und beim Sinai, falls darauf geopfert wird; jedenfalls aber ist das Opfer bei der Lade ein Widerhall des Xisuthros-Opfers auf dem Sintflutberge, und deshalb ein Gegenstück zum Opfer auf dem Sinai und zu dem auf dem Ebal als (den) Sintflutbergen der Moses- und der Josua-Sage (o. p. 164). Der grosse Stein ist ein Zeuge des grossen Ereignisses der Heimkehr der Lade, Josua I aber errichtet in der Dublette zu seiner ersten Sintflutbergepisode (o. p. 174 ff.) einen grossen Stein als Zeugen[1]), den Stein, der ein Pendant zu den »zwölf« von Moses auf seinem Sintflutberg Sinai errichteten »Malstein«, wenn nicht zu nur einem von ihm errichteten Steine ist (o. p. 175 u. 148). Ein neues Pendant auch hierzu ist somit der grosse Zeugenstein bei Beth-Semes. Wenn schliesslich die Lade auf den Hügel bei Kiriath-Jearim gebracht wird und dort bleibt, so darf darin wohl sicher auch ein Reflex davon gesehen werden, wie die Arche oben auf dem Sintflutberge landet und dort liegen bleibt[2]). Ist diese Kombination richtig, dann wird es aber auffallend, dass das Opfer nicht an oder bei der Anhöhe, als dem Sintflutberge, sondern bei Beth-Semes dargebracht wird[3]).

Die Sintflut ist, wie wir gesehn haben, in das Leben Mosis und das Josua's eingedrungen, ist eines ihrer Erlebnisse geworden, wobei allerdings, wie wir wenigstens für die Josua-Sage schon nachweisen konnten, ihr ursprünglicher Held auch in Sonderexistenz erhalten ge-

---

die Anhöhe, auf der die Lade bleibt, vertreten zu sein scheint und ist. Nur heisst es auch in Vers 18, dass die Lade auf den Stein gestellt worden ist, und diese Notiz soll kein redaktioneller Einschub sein. — Uebrigens ist es doch wohl noch zweifelhaft, ob BUDDE mit Recht über WELLHAUSEN hinausgeht und auch die Schlachtopfer in Vers 15 einem Redaktor zuweist. Denn in den Seitenstücken zu der Opferszene bei Beth-Semes, in den Opferszenen beim Sinai und auf dem Ebal (s. o.), werden Brandopfer geopfert und *schälem*-Opfer geschlachtet und die beim Sinai geschlachteten *schälem*-Opfer werden (Exodus 24, 5) Schlachtopfer genannt.

1) Josua 24, 26 f. 2) Vgl. u. die David-Sage.

3) S. dazu unten p. 187 und die Analyse der Saul-Samuel-Sage.

blieben ist: Neben Josua-*Gilgamesch*, der als ein Xisuthros mit der Lade, dem Reflex der Arche, durch den Jordan und um Jericho herum zieht und auf den Ebal hinaufgeht, ist als ein zweiter Xisuthros der Vater der Rahab da, der allein mit seiner Familie von seiner Stadt gerettet wird. Nun gelangt die Lade aus dem Philister-Lande nach Beth-Semes in Nord-Juda auf das Feld eines Mannes Namens Josua[1]). Gewiss hat man sich Diesen beim Opfer zugegen zu denken, das bei der Lade dargebracht wird, dem Gegenstück zu dem Opfer auf dem Ebal, bei dem Josua I zugegen ist. Dann kommen die Leute von Kiriath-Jearim und bringen die Lade auf den Hügel, auf dem Abinadab wohnt, und sein Sohn Eleasar wird Priester (Hüter) der Lade[2]). Ein anderer Eleasar ist aber Oberpriester zu des ersten Josua Zeit und sein vermutliches Gegenstück in der Moses-Sage (o. p. 178), Aaron, ebenfalls Oberpriester; und Dieser wird Oberpriester in der Sinai-Episode[3]), einer Sintflutbergepisode der Moses-Sage, also an derselben Stelle der Sage, an welcher der zweite Eleasar Priester der Lade wird. Ferner wohnt der erste Josua und wird begraben in einem Thimnath-Serah oder Thimnath-Heres[4]), und das Letztere heisst »Thimna der Sonne«, der Name Beth-Semes aber für die Stadt des zweiten Josua bedeutet »Haus der Sonne«. Und der erste Eleasar wird in einem Gibea, d. i. »Hügel«, begraben[5]), wie Dessen Gegenstück Aaron auf dem Berge Hor, d. i. wohl »Berg« (o. p. 178), stirbt, und der zweite Eleasar wohnt auf einem *gib'ā* (gibea), d. i. »Hügel«[6]), der allerdings o. p. 184 schon für ein Gegenstück zum Sintflutberg erklärt worden ist (s. dazu u. p. 187). Darnach scheint es mir gesichert, dass Josua I und Josua II wie Eleasar I und Eleasar II im letzten Grunde dieselben mythologischen

1) I Sam. 6, 14. 2) I Sam. 7, 1. 3) Leviticus 8.

4) Josua 19, 50; 24, 30; Richter 2, 9. 5) Josua 24, 33.

6) Man könnte darnach von Neuem vermuten, dass statt *baggib'ā*, d. i. »auf dem Hügel«, *begib'ā*, d. i. in Gibea, zu lesen ist.

Persönlichkeiten sind[1]), also auch Josua II ein *Gilgamesch* ist, und Eleasar II, wie wahrscheinlich — oder sicher, wie wir später sehn werden, — sein Pendant Eleasar I und wie sicher Dessen Pendant Aaron, ein *Eabani*. Und so gut, wie vielleicht in dem Namen der Josua-Stadt Thimnath-Serah oder Thimnath-Heres, könnte in dem Namen für die Stadt des zweiten Josua, Beth-Semes, d. i. »Haus der Sonne«, noch durchschimmern die ursprüngliche Sonnennatur *Gilgamesch*'s[2]).

In Josua II und Eleasar II haben wir zwei Männer, die zwar, wie ihre Namensvettern Josua I und Eleasar I, zur Zeit der Sintflut leben, aber anscheinend gar nicht von ihr betroffen werden; und man könnte daher meinen, dass wir in der Sage von Josua II und Eleasar II die Sage von den zwei Freunden *Gilgamesch* und *Eabani* noch unverwachsen mit der Sintflutsage haben. Aber Das ist doch eben nur scheinbar der Fall. Wird das Opfer auf dem Acker Josua's II dargebracht, so ist doch wohl, wir wir schon bemerkten, Josua II dabei zugegen gedacht, und Josua I ist in der Sage von ihm bei dem Opfer auf dem Ebal als ein Xisuthros in eine Sintflutbergepisode, nicht als ein *Gilgamesch* zugegen. Also dürfte Josua II auch ein Xisuthros sein. Und Eleasar II ist, wie Eleasar I, Pfleger der Lade, die ja ein Requisit der »Sintflut« sein soll. Und er und Josua II leben also zur Zeit der letzten Plage und

---

1) Für eine ursprüngliche Identität der beiden Eleasar's tritt auch NÖLDEKE (bei BUDDE, zu d. B. Samuelis, p. 47) ein, ohne natürlich zu ahnen, dass sie als Parallelpersonen in Parallelsagen auftreten. Ob Das meinen Aufstellungen Anhänger gewinnen wird? Oder ob man nun auch NÖLDEKE's Identifizierung verwerfen wird, um meine nicht schlucken zu müssen? Uebrigens nimmt NÖLDEKE l. c. auch an, dass Abinadab, der Vater des zweiten Eleasar, ursprünglich Derselbe ist, wie des ersten Eleasar Bruder Nadab, und BUDDE findet es auffallend, dass Abinadab auch ein Sohn Saul's und ein Bruder David's heisst. Und vielleicht mit Recht. Hoffentlich ist nun aber für Josua und Eleasar recht, was man für Abinadab und Eleasar für billig hält.

2) Vgl. hierzu unten die Simson-Sage.

der »Sintflut«, nicht aber, wie *Gilgamesch* und *Eabani*, erst in späterer Zeit. Somit zeigt auch die Sage von ihnen die oben schon zweimal von uns festgestellte Verschmelzung der Xisuthros-Sage mit der von *Gilgamesch* und *Eabani*.

Wir haben noch zweier Umstände zu gedenken, welche die Sage von Josua II und Eleasar II wesentlich von den bisher ermittelten zwei Parallelsagen dazu unterscheiden: Der Wagen mit der Lade steht still auf dem Acker des Josua II-*Gilgamesch*-Xisuthros und bleibt, wo Eleasar II, ein vermutlicher *Eabani*, wohnt. Dgl. kennt weder die Moses-Sage noch die Sage von Josua I. Dürften wir für das Erstere eine Erklärung bringen, so wäre es die, dass die Lade dorthin gelangt und dass dort geopfert wird, wo Josua II wohnt, weil er als Xisuthros bei diesem Opfer zugegen sein muss[1]). Und was den zweiten Punkt anlangt, so liesse sich erwägen, ob nicht in dem Hügel, dem *gibʿā*, auf dem Eleasar II bei der Lade wohnt, zusammengefallen sind ein Gibea als Wohnsitz Eleasar's (s. o. p. 185) und eine Anhöhe, auf die als auf den Sintflutberg die Lade als die Arche hinauf gebracht wird. Vielleicht ist aber Punkt 2 genau umgekehrt wie Punkt 1 zu erklären: weil die Lade auf dem Hügel bleiben und Eleasar ihr Priester sein muss, darum wohnt er auch dort.

Dass die Lade aus dem Philister-Lande herausgebracht wird, ist nach dem oben Dargelegten unhistorisch. Da dies Land nun demjenigen entspricht, wo die Arche hergestellt wird, so müsste die Lade eigentlich im Philister-Lande angefertigt worden sein. Ein Rest von einer solchen Herstellung ist, wie wir o. p. 183 sahen, der Bau des neuen Wagens für die Lade. Dass aber sie selbst im Philister-Lande gebaut worden ist, ist der Sage von Josua II verloren gegangen. Dieser Verlust musste ausgeglichen werden. Denn die Phantasie verlangte eine Antwort auf die sich

1) Vgl. hierzu BUDDE, zu d. B. Samuelis, p. 45.

aufdrängende Frage, wie sich denn die Lade auf einmal bei den Philistern befinden konnte. Wenn sie darum den Israeliten von den Philistern abgenommen und als Beutestück in ihr Land gebracht wird[1]), so ist Das deutlich eine ätiologische Erzählung, die erklären soll, wie die Lade zu den Philistern kam. Die Erbeutung der Lade ist daher auch unhistorisch. Freilich hält z. B. STADE (*Geschichte des Volkes Israel* I, 205) I Sam. Kap. 4, 1^b — 7, 1 für eine historische Quelle. Vgl. das Kapitel über »Mythus und Geschichte« in Band II.

Eine Fortsetzung der Sage von Josua II und Eleasar II wird unten durch eine Analyse der Saul-Samuel-Sage ausfindig gemacht werden.

1) I Sam. 4 f.

Josua III und Esra; Daniel und Asarja.

Die *Gilgamesch*-Sage im Stamme Levi[1]).

II[2]).

Der Levit Moses zieht mit den Kindern Israel im Frühling aus Aegypten, dem Lande ihrer Knechtschaft, aus und nach Palästina östlich vom Jordan hin, mit viel Vieh und goldenen und silbernen »Geräten«, welche ihnen die Aegypter geschenkt haben. Dieser Auszug erfolgt mit dem Willen, ja auf den Wunsch des Pharao[3]). Beim Berge Sinai angekommen errichtet Moses einen Altar und lässt Brandopfer opfern und *schälem*-Opfer schlachten, und bei demselben Sinai liest er dem Volke auch das Gesetz vor. Der jüngste Sohn Mosis heisst Elieser (o. p. 144 ff., p. 147 f., p. 158). — Eine Parallelgestalt zu Moses, Josua I, aus dem Stamme

1) Dass die Geschichte von den zwei Leviten Josua III und Esra, soweit sagenhaft, grade im Stamme Levi heimisch ist, kann ich nicht mit Sicherheit behaupten. Denn ihre uns vorliegende Gestalt hat sie ja erst zu einer Zeit erhalten, als der Priesterstamm zur Macht gelangt war, und ihm darum allzu leicht unverdientermaassen Ehren für wirkliche oder sagenhafte Verdienste überwiesen werden konnten; und darum brauchte wenigstens die verdienstvolle Geschichte von Josua III, soweit sie sagenhaft ist, nicht von Anfang an grade mit einem Leviten verknüpft gewesen zu sein. Dass Esra aber ein Levit ist, würde, falls er eine ungeschichtliche Persönlichkeit sein sollte, ein relativ alter Zug der Sage sein; denn er wäre dann nach dem unten Erörterten ein Doppelgänger des Hohenpriesters Eleasar und des Priesters oder doch Küsters Eleasar aus Kiriath-Jearim.

2) Vgl. o. p. 125. 3) Exodus 12, 31.

Ephraim, zieht ebenfalls im Frühling, mit den Kindern Israel aus Moab nach Palästina westlich vom Jordan hinein. Auf dem Berge Ebal errichtet Josua einen Altar und lässt Brandopfer opfern und *schälem*-Opfer schlachten, und auf eben diesem Berge liest er dem Volke das Gesetz vor (o. p. 159 f., p. 164; vgl. p. 174 f.). Neben Josua I steht in der Sage von ihm der Hohepriester Eleasar I. — Und abermals zur Frühlingszeit, bei Lebzeiten eines zweiten Josua, aus dem Stamme Juda, wird die von den Philistern erbeutete Bundeslade mit goldenen »Geräten« als Geschenken der fünf Philister-Könige für den Gott Israel's, aus dem Philister-Lande zu dem der Israeliten hingefahren. Das geschieht nach dem Wunsche der Philister-Könige. Bei Beth-Semes im Stamme Juda angelangt, machen die die Lade ziehenden Kühe Halt und werden als Brandopfer geopfert. Darnach wird die Lade auf einen Hügel bei Kiriath-Jearim hinaufgebracht und ein zweiter Eleasar wird ihr Priester (o. p. 181 ff.). Diese drei Geschichten konnten wir alle auf eine und dieselbe Sage zurückführen: wir haben es in allen drei Fällen mit einem Reflex der Sintflutsage innerhalb der *Gilgamesch*-Sage zu tun, der Sage von der Sintflut, während welcher die Arche von Babylonien weg zum Sintflutberge hingetrieben wird.

Wie nun der Pharao die geknechteten Israeliten, wie die Philister-Könige die erbeutete Lade aus freien Stücken und ungehindert zum Lande der Israeliten hinziehen lassen, so lässt der König Cyrus die gefangenen Juden — und Benjaminiten — aus freier Entschliessung im ersten Jahre seiner Herrschaft[1]) aus Babylonien in ihre Heimat, nach Palästina, ziehn[2]). Sie sind im siebenten Monate dort in ihren Städten[3]); Esra,

---

1) D. h. im ersten Jahre, in dem ihn der Erzähler als Herrscher kennt. Dieser denkt natürlich an das erste Jahr seiner Herrschaft über Babylonien.

2) Esra 1. 3) Esra 3, 1.

der später am zwölften des ersten Monats von Babylonien aufbricht[1]), ist in Jerusalem $3^1/_2$ Monate später[2]); also dürften auch die ersten Juden, die Babylonien unter der Regierung des Cyrus verlassen haben, noch im Frühling aufgebrochen sein. Mit sich nehmen sie Hab' und Gut, Vieh, Gold und silberne »Geräte«, die ihnen die Babylonier geschenkt haben; ja selbst der König beteiligt sich an diesen Werken der Nächstenliebe: er ist überaus freigebig und überflügelt seine Vorgänger in der Sage, die fünf Philister-Fürsten mit ihren für den Gott Israel's gestifteten fünf goldenen Beulen oder fünf goldenen Mäusen, wenn nicht gar Ratten, in unerhörter Weise. Er entnimmt seinem Schatzhause nicht weniger als 5400 goldene und silberne »Geräte«, die Nebukadnezar aus dem Tempel in Jerusalem weggebracht hatte, und schenkt sie für den neu zu erbauenden Tempel des Gottes Jahve[3]). Einer der Führer aber der Zurückwandernden, an erster[4]) oder zweiter[5]) Stelle genannt, ist ein dritter Josua bezw. Jesua, ein Sohn Jozadak's, der spätere Hohepriester[6]), also ein Levit. Nachdem dann die zurückwandernden Juden in ihre Städte zurückgekehrt sind, versammeln sie sich im siebenten Monat nach Jerusalem, und dort errichtet Josua mit seinen Genossen einen Altar und darauf werden dann Brandopfer dargebracht[7]).

Später, unter der Regierung eines Arthahsastha (= Artaxerxes) genannten Perser-Königs, zieht, wiederum mit Einwilligung des Königs, ein zweiter Trupp von Deportierten aus Babylonien nach Jerusalem[8]), und zwar im Frühling[9]). Mit sich nehmen sie, wie die unter Josua — und Serubabel — Zurückkehrenden, Gold und Silber als Geschenke der Babylonier für den

1) Esra 8, 31. 2) Esra 7, 9. 3) Esra 1.

4) Esra 3, 2. 5) Esra 2, 2; 4, 3.

6) Hoherpriester nach Haggai und Sacharia, aber in den Büchern Esra und Nehemia nicht so genannt.

7) Esra 3. 8) Esra 7 f. 9) Esra 8, 31.

Tempel in Jerusalem. Auch der König steht wieder als edler Spender an der Spitze[1]). Der Führer aber der Schar ist Esra, ein Priester und Schriftgelehrter; Esra, dessen Name eine Kurzform von Elieser oder Eleasar oder einem mit diesen Namen synonymen Namen ist. Später versammeln sich die Israeliten im siebenten Monat in Jerusalem und liest Esra ihnen dort das Gesetz vor, und darnach wird das Volk darauf verpflichtet[2]).

Niemand wird eine grosse Aehnlichkeit zwischen den oben skizzierten Episoden und dem von Josua III und Esra Berichteten verkennen, und es sieht daher so aus, als ob Dies einfach ein neuer Reflex der Sintflutsage in einem des *Gilgamesch*-Epos wäre, als ob Josua III einfach ein mythischer Doppelgänger von Josua I und II, also ein *Gilgamesch*, und Esra einer von Eleasar I und II, also ein *Eabani* (o. p. 185 f.) wäre. Freilich hat nun die Geschichte von Josua III und Esra Besonderheiten, die gegen eine solche Annahme stark in's Gewicht zu fallen scheint: Josua und Esra sind nicht Zeitgenossen, wie Josua I und II und Eleasar I und II, sondern treten nach einander, Esra später als Josua III, und dabei als Doppelgänger von einander auf; und was am Sinai und auf dem Ebal in je einer und derselben Szene geschieht, Das ist auf Josua und Esra verteilt: Josua errichtet den Altar in Jerusalem und lässt opfern, Esra liest jedoch später das Gesetz vor[3]). Diese beiden Akte werden aber dadurch zusammengehalten und möglicherweise als Stücke ursprünglich einer Szene erwiesen, dass sie beide in einem siebenten Monate zur Ausführung kommen.

Gilgamesch gilt als Erbauer der Mauern und gewiss auch des Haupttempels seiner Stadt; auf Moses-

1) Esra 7, 15 ff. 2) Nehemia 8 und 10.

3) Freilich opfern auch die unter Esra Zurückkehrenden nach ihrer Ankunft in Jerusalem (Esra 8, 35). Aber dieser Vers gilt mit Recht als ein redaktioneller Einschub, und dass an dessen Stelle vorher eine Notiz über ein Opfer gestanden hätte, wäre eine unbeweisbare Annahme.

Gilgamesch wird der Bau der »Stiftshütte«, der Wohnung Jahve's, zurückgeführt[1]), zur Zeit des dritten Josua aber und zu der Esra's und unter Jenes Mitwirkung wird der Bau des Tempels und der Mauern von Jerusalem begonnen und vollendet[2]). Man möchte auch Das verwerten und die Parallele nicht für zufällig halten, also es auch auf Rechnung der Sage schreiben, wenn der Tempelbau und der Mauerbau in dieselbe Zeitperiode wie eine Gesetzespromulgation fallen und sich an eine Auswanderung und eine Einwanderung anschliessen. Allein Wer wird für die Richtigkeit der Rechnung einstehn wollen?

Wie Dem nun auch sei, jedenfalls liegt es nach dem oben Ausgeführten nahe, dass die Geschichten von Josua und Esra in den Büchern Esra und Nehemia, soweit sie und falls sie wenigstens zum Teil sagenhaft sind, auf eine Sage von zwei Männern, einem *Gilgamesch*-Xisuthros und einem *Eabani*, zurückgehn, welche Josua III und Esra entsprechen, wenn nicht eben diese Männer sind.

Der Gesetzgeber Moses verschwindet auf dem Berge der Gesetzgebung in den Wolken, weil er als Gesetzgeber ein Reflex des Xisuthros ist, der verschwindet und nach einer an seine Archengenossen gerichteten Ermahnung zur Frömmigkeit entrückt wird; und müsste als Solcher verschwunden bleiben, kehrt aber zu den Israeliten zurück, weil er zugleich ein *Gilgamesch* ist (o. p. 151). Derselbe stirbt auf dem Berge Nebo nach einer zweiten Gesetzgebung, stirbt als ein *Gilgamesch*, auf dem Berge nach der Gesetzgebung als ein Xisuthros (o. p. 152). Die Sage von Josua I hat, wenn auch nicht vollständige, Parallelen zu beiden Episoden (o. p. 174 f.). Nun ist es doch immerhin merkwürdig, dass Das, was wir bei Moses und Josua vermissen müssen, dass nämlich Moses und Josua nach einer zweiten Gesetzgebung entrückt werden, in einer in verhältnismässig später Zeit fixierten Sage mit

1) Exodus 35 ff. 2) Bücher Esra und Nehemia.

einer geringfügigen Modifikation grade von Esra erzählt wird, dessen Geschichte sagenhafte Parallelen zu den Sagen von Moses und Josua zu enthalten scheint[1]):

Nachdem Esra, 40 Tage und 40 Nächte lang fastend, vor Allem das »Gesetz«, d. h. den Kanon des alten Testaments diktiert hat, wird er alsbald entrückt. Die 40 Fastentage stammen sicher aus der Moses-Sage, da solche dort mit einer Gesetzgebung verknüpft sind, aber nicht an ursprünglicher, sonst noch festgehaltener, Stelle der Sage stehn[2]). Allein die Entrückung alsbald nach der Niederschreibung des »Gesetzes« kann wohl nicht aus der gleichen Quelle hergeleitet werden, da diese sie ja garnicht kennt, und statt ihrer nur einen matten Abglanz von Etwas zeigt, das in der Esra-Sage noch unabgeschwächt vorliegen könnte[3]). Demnach scheint auch die Entrückung Esra's ein Bestandteil einer *Gilgamesch*-Xisuthros-Sage von ihm zu sein, und somit Mosis Tode nach seiner zweiten Gesetzgebung und des ersten Josua Tode nach der Parallele zu dieser (o. p. 174 f.) zu entsprechen.

Wie man nun auch über die oben besprochenen Einzelheiten denken mag, dass die *Gilgamesch*-Xisuthros-Sage irgendwie auf die Geschichte von Josua und Esra eingewirkt hat, wird kaum abzuweisen sein. Aber wo Sage, wo Geschichte anzunehmen ist, Das zu entscheiden, sieht vor der Hand unmöglich aus. Grade die Namen Josua (Jesua) und Esra tragen nach unsern obigen Ausführungen das Gepräge der Sage[4]). Und doch scheint sich aus Haggai[5]) und Sacharja[6]) mit absoluter Sicherheit wenigstens die Historicität eines Hohenpriesters Josua, Sohnes

---

1) S. das vierte Buch Esra in den Pseudepigraphen des Alten Testaments, hsg. von KAUTZSCH, p. 400 f.

2) Vgl. vorläufig o. p. 134 Anm. 3.

3) Was es in den Sagen von Elias, Tobit, Jesus, Menelaus, Rhadamanthys, Herakles und Romulus fraglos tut.

4) Vgl. unten namentlich auch die Sage von Jesus und Lazarus-*El'āsar*.

5) 1, 1, 12, 14; 2, 2, 4. 6) 3, 1 etc.; 6, 11.

des Jehozadak, zu ergeben. Freilich nicht, dass er zu den ersten Anführern einer grösseren Schar von Babylonien nach Palästina zurückwandernder Juden gehört; und vielleicht zeigt Das, wo die Grenze zwischen Geschichte und darin eingebauter Sage aus der Sage zu ziehen ist: Vielleicht ist wirklich zur Zeit des Cyrus eine Schar Deportierter nach Palästina zurückgekehrt, aber nicht auch unter einem Josua, wohl aber auch unter eines Serubabel Führung. Merkwürdig, dass ein vierter und ausser den oben genannten drei dieses Namens allein sonst noch im alten Testament genannter Josua[1]) wiederum zur Zeit einer Gesetzespromulgation lebt, nämlich Josua, der Stadtpräfekt von Jerusalem zu Josia's Zeit, zu der das Gesetz im Tempel gefunden sein soll, das man für das Deuteronomium hält[2]).

Nach Daniel 4, 22 f., 29 und 30 ff. wird Nebukadnezar wegen seiner weltfrohen Gleichgültigkeit gegen Gott aus der menschlichen Gesellschaft ausgestossen. Er lebt nun mit den Tieren des Feldes zusammen und isst Gras und Kraut wie die Stiere. Die Haare wachsen ihm wie den Geiern (die Federn) und die Nägel wie den Vögeln (die Krallen). Nach sieben Zeiten aber hebt er seine Augen zum Himmel empor, kommt wieder zur Vernunft und erkennt und preist Gottes Allmacht und Grösse. Nun suchen ihn seine Grossen auf und er wird wieder in sein Königsamt eingesetzt.

Es ist deutlich, dass Dies wie ein Stück der *Eabani*-Geschichte aussieht: Der haarige *Eabani* lebt mit den Tieren der Trift zusammen und isst Gras und Kraut wie sie. Nachdem er dann sieben Tage lang die Reize der Hierodule genossen hat, besinnt er sich auf sich selbst, kommt in die Königstadt des *Gilgamesch* und erlangt

1) Die jüngere Form *Jeschû'a* dafür erscheint dagegen häufig in den jungen Büchern Esra und Nehemia und den gleichfalls jungen der Chronik.

2) II Kön. 23, 8.

dort königliche Ehren. Darnach flieht er auf die Trift zu den Tieren zurück. Dort offenbart sich ihm der Sonnengott vom Himmel her[1]) und wendet seinen Sinn, sodass er zu den Menschen zurückkehrt oder sich zurückführen lässt und nun in die früheren königlichen Ehren wieder eingesetzt wird.

Wir hätten also in der Sage vom Wahnsinn Nebukadnezar's anscheinend ein Stück von *Eabani*'s Geschichte in verhältnismässig guter Kopie[2]), und somit eine Parallele zu Mosis Flucht nach Midian, seinem Aufenthalte dort, seiner Begegnung mit Gott am Horeb und seiner Rückkehr nach Aegypten (o. p. 133 f.).

Auf Nebukadnezar's Rückkehr zu den Menschen folgt nun im Buche Daniel die Erzählung von dem nächtlichen Mahle Belsazar's und seinem und seines Reiches Untergang:

---

1) Dazu möchte ich nach dem darnach Folgenden stellen, dass der vertierte Nebukadnezar seine Augen zum Himmel emporhebt. Aber s. MARTI, zum Buch Daniel, p. 33.

2) Freilich ist man wohl der Meinung, dass diese Sage von Nebukadnezar uns in ursprünglicherer Gestalt vorliege in einer von Eusebius (Praeparatio evangelica IX, 41,6) überlieferten Schwestersage aus Abydenus, nach der Nebukadnezar einst auf dem Dache seiner Königsburg, von einem Gotte begeistert, den Untergang des babylonischen Reiches durch die Perser weissagt und dem Sieger wünscht, was ihm selbst nach dem Buche Daniel zustösst, dass er nämlich in der Einöde umhergetrieben werde; und darnach verschwindet (SCHRADER, in den *Jahrbüchern für protest. Theologie*, 1881, 618 ff.). Auch MARTI, zum Buch Daniel, p. 26, hält die beiden Sagen für Schwestersagen. Nach dem oben Mitgeteilten und dem unten Folgenden dürfen wir indes der Bibelsage wohl zum mindesten eine relative Priorität vor der von Eusebius überlieferten zuerkennen, ja wohl sogar ohne Bedenken annehmen, dass die Sage aus Abydenus auf die biblische zurückgeht. Wenn dann in jener Nebukadnezar seinem Feinde Das wünscht, was nach dem Buche Daniel ihm selbst widerfährt, so scheint Das (gegen DELITZSCH, *Babel und Bibel* II, p. 15) klärlich aus Daniel 4, 16 zu stammen: Daniel leitet seine Deutung für den Traum Nebukadnezar's, der auf seine Vertierung hinweist, mit den Worten ein: »O Herr, den Traum (wünsche ich) deinen Hassern und seine Deutung deinen Feinden«. Zu einer ähnlichen, auch an Babylonien haftenden Sage, von dem Könige Noʿman von Hira, s. Band II.

Belsazar sitzt mit seinen Grossen bei festlichen Mahle und man preist die Heidengötter. Da erscheinen an der Wand die Finger und schreiben darauf die rätselhaften Zeichen, welche nun der sich vor Allen durch göttliche Weisheit auszeichnende fromme Seher Daniel auf Belsazar's und seines Reiches Untergang deutet. In derselben Nacht tritt das Geweissagte ein[5]).

Auf Mosis Rückkehr aus der Wüste, welcher die Nebukadnezar's zu den Menschen zu entsprechen scheint, und die Verkündigung des göttlichen Willens an den Pharao folgen die ägyptischen Plagen, darnach der Durchzug durch das rote Meer und die Katastrophe, die darin über die Aegypter hereinbricht, als ein Reflex der Sintflutkatastrophe. Diese wird dem überklugen und frommen Seher Xisuthros durch den Gott *Ea* vorher in, sicherlich nächtlichem, Traume angekündigt. Dabei spricht *Ea*, da ihm direkt und unverhüllt zu reden nicht gestattet ist, zu einer Wand, wohl zu einer, hinter welcher der schlafende Xisuthros liegt, und Dieser versteht, was *Ea* will, und baut das Schiff, das ihn und seine Angehörigen rettet, während die meisten Menschen zu Grunde gehn.

Die zu der Wand gesprochenen Worte, die Xisuthros versteht, weil er überklug ist und gescheiter als alle anderen Menschen, erinnern nun immerhin an die Zeichen an der Wand, welche die über die Dynastie von Babylon und Babylon selbst hereinbrechende Katastrophe ankündigen, und die der Weiseste von Allen, Daniel, deutet. Und darum liesse sich auch schon jetzt erwägen, ob etwa für das Buch Daniel Babylon die Stadt des Xisuthros, die »Sintflutstadt« ist, Das, was Jericho für Josua ist (o. p. 160 f.). Damit wäre natürlich zugleich gesagt, dass Daniel ein Xisuthros ist, der die Sintflut vorhersieht.

Vor der Sintflut die Plagen, deren erste die Löwenplage ist, zu deren Zeit Xisuthros vermutlich schon lebte

1) Daniel 5.

(o. p. 153). Dieser ist so klug, dass er die Schicksale des Landes zu offenbaren imstande ist, und sieht speziell die Sintflut vorher; und Moses-*Gilgamesch* weiss darum als ein Xisuthros im voraus von dem Eintreffen der ägyptischen Plagen[1]). Und nun hat grade auch Daniel vor der über Belsazar hereinbrechenden Katastrophe in Dessen ersten Jahre eine Vision, deren Inhalt ohne Frage der Geschichte von der babylonischen Löwenplage entstammt. Wort und Bild erzählen von dieser, wie folgt (o. p. 56 ff.): Wohl ein Höllentier, nämlich ein Löwe, dargestellt als ein Ungeheuer mit einem Löwenkopf, Vorderbeinen und Vorderfüssen wohl auch eines Löwen, Hinterfüssen eines Raubvogels und Flügeln eines Vogels, sicher eines Adlers, und wenigstens beim Kampf auf den Hinterbeinen gehend, wütet im Lande. Da fordert Jemand, gewiss der Gott *Bēl*, der Götterherr, nachdem er eine ungeheure Schlange an den Himmel gezeichnet hat, zur Bezwingung des Löwen auf und verheisst dem Sieger die Königsherrschaft. Ein Gott, dessen Name nicht erhalten ist, nur vielleicht *Tischpak (Tischchu)*[2]), entschliesst sich zu dem Wagnis. Er fährt auf einer Wolke herab und tötet den Löwen, dessen Blut dann länger als 3 Jahre fliesst. Hier bricht der Text ab. Es muss aber jedenfalls in einer Fortsetzung noch die Verleihung der Königsherrschaft an den vom Himmel heruntergekommenen Sieger berichtet worden sein, der Gottesherrschaft, der »*βασιλεία τοῦ θεοῦ*« oder »*β. τῶν οὐρανῶν*«, die an die Stelle der von dem Höllentier auf Erden ausgeübten tritt. Daniel träumt nun von einem Löwen mit Adlerflügeln, der dem Meere entsteigt[3]). Ihm werden die Flügel ausgerissen, dann

1) Exodus 7 ff. 2) S. o. p. 139 Anm. 3.

3) Ob der Löwe im babylonischen Mythus eben daher gekommen ist, wissen wir noch nicht. Doch ist ja das Meer an der Löwenplage beteiligt und durften wir daher o p. 141 eine Vermutung andeuten, dass die dem Nil entstiegenen Frösche der ägyptischen Froschplage noch davon zeugen, dass der Löwe oder die Schlange der Plage dem Wasser entstieg.

wird er auf seine zwei Hinterfüsse gestellt und ihm wird Menschenverstand gegeben. Darnach steigen noch drei andere schreckliche Tiere, ein zweites wie ein Bär, ein drittes wie ein Panther, mit vier Flügeln[1]), ein viertes mit eisernen Zähnen und zehn Hörnern, aus dem Meere auf. Zwischen den Hörnern des vierten Tiers kommt vor den Augen Daniel's ein neues kleines Horn heraus, während drei von den alten »vor diesem« herausgerissen werden. Das neue Horn hat Augen wie ein Mensch und einen Mund, der anmaassende Reden führt. Nun setzt sich ein alter Mann mit schneeweissem Gewande und Haupthaar so rein wie Wolle auf einen Tron. Es ist Gott selbst[2]). Ein Gericht wird abgehalten und das vierte Tier wird getötet, sein Leichnam vernichtet und verbrannt und den übrigen drei ihre Macht genommen und ihres Lebens Länge bestimmt. Und dann erscheint Einer, nur wie ein Mensch, mit den Wolken kommend, und wird vor den alten Mann gebracht, und ihm wird Macht und Ehre und eine ewige Herrschaft über die ganze Erde verliehen[3]).

Niemand wird einen Zweifel hegen: Das erste auf seine Füsse gestellte Tier der Vision, ein Adlerlöwe, ist der äusseren Erscheinung nach der Löwe der ersten babylonischen Plage und deshalb der auf den Hinterbeinen[4]) stehende Adlerlöwe auf den bekannten Bildern (s. o. p. 60 f.); dem Götterherrn *Bêl* entspricht Gott, der alte Mann; der Götterversammlung, in welcher die Tötung des Löwen befohlen wird, die Gerichtsversammlung; dem auf der Wolke herabfahrenden Gotte aber, dem die Herrschaft über die Erde verliehen wird, der mit den

1) Zu den vier Flügeln s. o. p. 64 f.

2) Vgl. MARTI, zum Buch Daniel, p. 51 f.

3) Daniel 7.

4) Ob sich somit irgend ein Zusammenhang zwischen dem auf seine zwei Hinterfüsse gestellten ersten Tier der Vision und dem wieder vernünftig werdenden Nebukadnezar (o. p. 195 f.) behaupten lässt, erscheint gegen MARTI (zum Buch Daniel, p. 49 f.) zweifelhaft.

Wolken kommende einem Menschen Gleichende[1]), dem Dasselbe zu teil wird[2]).

Ausser anderen hat aber die babylonische Sage eine bemerkenswerte Aenderung erfahren: nach ihr hat die Tötung des Löwen die Uebertragung der Herrschaft zur Folge, im Buche Daniel aber die des vierten, vom Löwen verschiedenen, Tiers, während dieser vorläufig noch am Leben bleibt. Diese Verschiebung zu erklären bin ich ausser Stande, da sie ohne erklärende Parallelen ist. Wohl aber dürfen wir schon hier fragen, woher die vier Tiere kommen für das eine. Möglich scheint es, dass an dieser Metamorphose eine zeitgeschichtliche Deutung[3]) schuld ist. Doch lässt sich schon hier aussprechen, dass die Entwicklung der vier Tiere aus dem einen durch die Mischgestaltigkeit des zusammengestückelten Fabeltiers wenigstens begünstigt werden konnte. Ob die vier Winde,

---

1) Was sich der Erzähler hierunter gedacht hat, kann uns einerlei sein. Ob es übrigens so sicher ist, dass er die Erscheinung nicht auf einen persönlichen Messias, sondern — wegen Vers 18, 22 und 27 — auf das Volk der Heiligen des Höchsten deutet, darf wohl gefragt werden (gegen MARTI, zum Buch Daniel, p. 52 f.).

2) Mit unsern obigen Ausführungen, wonach Daniel's Vision von den vier Tieren der Mythus von der Löwenplage zugrunde liegt, erledigt sich die von GUNKEL vertretene Ansicht, dass sie auf einen babylonischen »Chaosmythus« zurückgehe (*Schöpfung und Chaos*, p. 328 u. s. w.), eine Ansicht, welcher z. B. auch MARTI (zum Buch Daniel, p. 48) beipflichtet. Interessanter Weise bringt nun aber GUNKEL die Vision auch mit dem Mythus von der Löwenplage in Verbindung, wenn es freilich auch diesem Gelehrten noch nicht vorbehalten war, in dessen Verständnis soweit eingeführt zu werden, dass er ihn für mythologische Spekulationen wirklich ausbeuten konnte. »Wie war Jenes möglich?« wird man fragen. Nun, GUNKEL erklärte irrtümlicher Weise den Löwenkampfmythus für eine Variante des Mythus vom *Tiâmat*-Kampf, des »Chaosmythus«, weil er in beiden irrtümlicher Weise Mythen von einen »Drachenkampf« sah, führte dann ferner irrtümlicher Weise die Vision Daniel's auf einen »Chaosmythus« zurück, und brachte ihn deshalb — mit Recht — implicite mit dem Mythus vom Löwenkampf zusammen! So ward aus Nacht und Finsternis Dämmerlicht geschaffen.

3) S. dazu MARTI, zum Buch Daniel, p. 48 ff.

welche nach Daniel 7, 2 f. die vier Tiere aus dem Meere heraufholen, in der Sage vor der Vierzahl der Tiere dawaren, kann zweifelhaft sein. Sollte Jenes der Fall sein, dann wären die vier Tiere wohl ursprünglich als gleichzeitige Herrscher über je einen der vier Weltquadranten gedacht worden, über die alle nach der babylonischen Sage das eine Fabeltier geherrscht hat. Andererseits ist aber auch an die grade vier Fischmenschen zu erinnern, die zu des babylonischen Daonos Zeit dem Meere entstiegen sein sollen[1][2].

Die Herrschaft, die dem mit den Wolken Daherkommenden verliehen wird, ist »das Reich, die Herrschaft Gottes«[3]. Ihr entspricht in dem babylonischen Mythus die Herrschaft des »mit« einer Wolke vom Himmel her kommenden Gottes, welche auf die des Höllentiers folgt. Es wird daher zu untersuchen sein, ob die Idee des »Gottesreichs« und »Himmelreichs« Beziehungen zu jener Herrschaft des Mythus hat.

Der Gott ferner, dem die Herrschaft zuteil wird, ist vielleicht ein *ramku*, d. i. »Gewaschener« (o. p. 66); und ein Synonym dieses Wortes ist *paschîschu*, das einen — mit Wasser, vielleicht auch mit Oel — »Gesalbten« bezeichnet[4]. Einer weiteren Untersuchung bedarf es daher, ob der Titel Messias — Messias bedeutet ja auch der »Gesalbte« — irgendwie mit der Verleihung der Weltherrschaft in dem Mythus vom Löwenkampf in Verbindung steht.

Und endlich: Es scheint zweifellos, dass Daniel nicht nur als der, welcher die Zeichen an der Wand deutet und den Untergang des babylonischen Reiches voraussagt, sondern auch als der, welcher die apokalyptische Vision mit den vier Tieren hat, ein Xisuthros ist. Das zeigt vielleicht den Weg zu den Ursprüngen der jüdischen Apokalyptik.

---

1) S. Eusebius, Chronicorum liber I, ed. SCHOENE, p. 10.

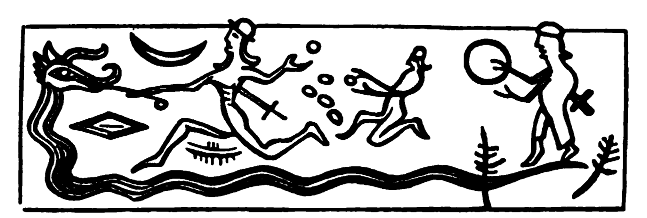
2) S. unten die Abraham-Sage und die Gideon-Sage.

3) S. unten zur Jesus-Sage und zur Johannes-Apokalypse.

4) S. *Keilinschr. Bibl.* VI, p. 367 f.

Daniel sieht die Löwenplage vorher; vielleicht erlebt er sie auch, wie wohl vor ihm Xisuthros. Denn zur Zeit des Darius wird er in die Löwengrube geworfen, weil er zu seinem Gotte betet, statt sich mit seinen Bitten nur an den König zu wenden, bleibt aber unversehrt, während seine Feinde von den Löwen gefressen werden[1]). Die Löwen statt des einen Löwen der Plage erinnern an die ägyptischen Plagen durch Frösche und Insekten statt der durch je ein Tier in der babylonischen Sage (o. p. 141).

An der Löwenplage ist, wie wir jetzt sicher wissen (o. p. 139), eine Schlange irgendwie beteiligt, vielleicht als Herrin oder Herr des Löwen (o. p. 66). Wiederum soll Daniel nach einer anderen Tradition[2]) in die Löwengrube geworfen sein, weil er die göttlich verehrte Schlange von Babylon getötet hatte. Wer würde mit Entschiedenheit zwischen dieser und der Schlange der Löwenplage eine



Verbindung bestreiten? Nun tötet Daniel die Schlange mit einem gewaltigen Kuchen, den er aus Pech, Fett und Haaren zusammenkocht und der Schlange in's Maul wirft. Das scheint aber auf einer alten Ueberlieferung zu beruhen. Denn wir besitzen einen babylonischen Siegelzylinder, auf dem ein Kampf gegen eine gewaltige Schlange anscheinend in ganz ähnlicher Weise geführt wird, nämlich den oben abgebildeten[3])[4]):

---

1) Daniel 6.

2) S. die Apokryphen des Alten Testaments, hsg. von KAUTZSCH, p. 191 ff.

3) Was nach einer Mitteilung ZIMMERN's vor mir in der Hauptsache bereits MEISSNER erkannt hat.

4) Nach *Bibliotheca Sacra* 1881, p. 224 (WARD).

Links sieht man hier offenbar, wie ein Mann dem Tiere einen Ballen in den Rachen zu werfen sucht, rechts dahinter Jemanden — Denselben? —, wie er Ballen formt, und wieder rechts hiervon vermutlich, wie ein Mann — wieder Derselbe? — einen grossen Klumpen herbeibringt, aus dem die Ballen geformt werden sollen.

Es scheint daher sicher, dass die Sage von Daniel's Schlangentötung auf eine babylonische zurückgeht, und jedenfalls möglich, dass er in der Sage als der Vernichter der grossen Schlange der Löwenplage gilt, er, der sonst gewiss ein Xisuthros ist; wie Moses als Xisuthros auftritt und als der Gott, der den Löwen bezwingen soll (o. p. 139).

Jedenfalls also berührt sich Daniel nach dem oben Gesagten insofern sehr nahe mit Xisuthros und einer unzweifelhaften israelitischen Xisuthros-Gestalt, als er ein frommer und sehr weiser in Babylonien wohnender Seher ist und im Besondern künftiges Unglück seines Landes voraussieht, so auch Ereignisse, die auf die Löwenplage zurückgehn, weiter der Wut von Löwen ausgesetzt wird, ferner zu einer Zeit lebt, zu der in Babylonien eine Schlange Macht hat, endlich speziell aus Zeichen an der Wand eine baldige Katastrophe erschliesst, die dann auch eintritt. Ein Zufall scheint hier doch nicht walten zu können, und somit glaube ich schliessen zu dürfen, dass in der Tat Xisuthros auch in Daniel fortlebt.

Darnach wird nun auch die Dreizahl seiner Freunde[1]) zu erklären sein: Noah-Xisuthros hat drei Söhne und darum gehn mit Moses als einem Xisuthros drei Genossen auf den Sinai hinauf[2]).

Einer der Freunde Daniel's erweckt unser besonderes Interesse, der mit dem Namen Asarja[3]). Denn zunächst

---

1) Daniel 1 ff.

2) S. unten die Saul-Sage (drei Söhne Saul's), die Jesus-Sage (drei Freunde Jesu) und die Hiob-Sage (drei Freunde Hiob's).

3) Daniel 1, 6 etc.

ist der Name — mit der Bedeutung »Jahve hat geholfen« — ein Synonym der Namen Eleasar-*El'āzar* und Elieser-*Elī'āzer*, die wir in verschiedenen *Gilgamesch*-Sagen antrafen und zu denen wir als ein Hypokoristikon — von ihnen oder von synonymen Namen — auch den Namen des uns in unserem Kapitel beschäftigenden Esra stellen mussten (o. p. 192). Wenn nun aber die 3 Freunde Daniel's Gegenstücke zu den 3 Söhnen Noah's sind[1]), und wenn sicher in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage der Xisuthros mit dem *Gilgamesch* zusammengefallen ist, dann dürfen damit, dass der an letzter Stelle genannte Freund Daniel's Asarja heisst, wohl folgende Tatsachen kombiniert werden: Elieser heisst der jüngste Sohn des Moses-*Gilgamesch*-Xisuthros (o. p. 158), Eleasar heisst der *Eabani* des Josua I-*Gilgamesch*-Xisuthros und derjenige des Josua II-*Gilgamesch*-Xisuthros und Esra vermutlich der des Josua III-*Gilgamesch*-Xisuthros (o. p. 192); und unten wird sich wohl ergeben, dass die Sage von Josua III die von Daniel unmittelbar fortsetzt[2]).

Daraus, dass Daniel ein Xisuthros ist, erklärt sich nun vielleicht auch, dass er Fremdling in Babylonien ist. Denn Moses-Xisuthros lebt als Fremdling unter den Aegyptern, über welche die Plagen und die Katastrophe im Schilfmeer hereinbrechen, Josua I erlebt als Fremdling im Jordan und bei und in Jericho seine Sintflut, und der Wagen mit der Lade, der Reflex der Arche, fährt als solcher aus dem philistäischen Fremdlande heraus der Heimat zu (o. p. 137 ff., p. 159 ff., p. 182 ff. und s. u. p. 207 f.).

Daniel ist aber nur ein Xisuthros und nicht zugleich ein ursprünglicher *Gilgamesch*, wie Moses, Josua I und Josua II. Doch aber entspricht die Sage von ihm gewiss nicht nur der Xisuthros-Sage, sondern zeigt, wie die von

---

1) S. o. p. 203, Anm. 2.

2) Hierzu wird unten unter Anderem noch kommen, dass Asarja (*'Ăzarjā*) der *Eabani* Tobias-*Gilgamesch*'s und Lazarus-*El'āzar* der Jesus-*Gilgamesch*'s ist. S. unten die Tobit- und die Jesus-Sage.

Moses, Josua I und Josua II, ebenfalls ein Verbindung mit der *Gilgamesch*-Sage. Denn nicht nur, dass Daniel in eine Episode hineingezogen worden ist, die allem Anschein nach aus der *Gilgamesch*-Sage stammt — Daniel deutet einen Traum Nebukadnezar's darauf, dass Diesem das Königtum genommen werden und er als ein *Eabani* bei den Tieren des Feldes hausen soll etc.[1]) —, der Erfüllung dieser Weissagung mit ihren Details aus der *Gilgamesch*-Sage folgt auch als nächstes Ereignis — im ersten Jahre Belsazar's — der Traum Daniels von den vier Tieren, die dem geflügelten und mit zwei Adlerkrallen versehenen Löwen der Löwenplage entsprechen, und später — im letzten Jahre Belsazar's — die Deutung der Zeichen an der Wand auf die Katastrophe, welche der Sintflutkatastrophe zu »entsprechen« scheint. In den israelitischen *Gilgamesch*-Sagen — soweit bisher analysiert — sind nun aber die Plagen und die Sintflut darnach unmittelbar oder so gut wie unmittelbar hinter die Stücke der *Gilgamesch*-Sage eingeschoben, welchen die in Rede stehende Sage von Nebukadnezar entspricht; ja diesen Stücken folgt im Epos unmittelbar *Eabani*'s Traum von einem offenbar furchtbaren Wesen mit Adlerkrallen, also dass Daniel-Xisuthros gar wohl auch und zugleich die Rolle eines *Eabani* spielt! Was also in den drei zuerst besprochenen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen vollendet ist, das bahnt sich anscheinend in der Daniel-Sage erst an, nämlich eine Verschmelzung der Xisuthros-Sage mit der von *Gilgamesch* oder vielleicht genauer *Eabani*. Nur vielleicht; denn die ersten Erlebnisse *Eabani*'s sind ja wenigstens in der Moses-Sage (p. 135 f.) — aber, wie wir sehn werden, überhaupt in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage und in ihrer ältesten erreichbaren Form — auf den *Gilgamesch* übertragen worden. Die Daniel-Sage aber zeigt wohl noch, dass unsre Vermutung darüber, weshalb die Plagen und die Sintflut grade dort

1) Daniel 4.

in die Sage von *Gilgamesch* und *Eabani* eingeschoben sind, wo sie die israelitische und die griechische Sage aufweisen (o. p. 153 f.), gut begründet ist: Daniel träumt an der Stelle der *Gilgamesch*-Sage von dem höllischen Löwen der Plage mit Adlerkrallen, wo *Eabani* von dem Wesen mit Adlerkrallen und von der Hölle träumt!

Ezechiel nennt[1]) Daniel als einen besonders weisen Mann und[2]) mit dem Sintfluthelden Noah und mit Hiob — vielleicht einem weiteren Xisuthros (s. u.) — zusammen als einen Mann, der, wie diese Beiden, während jeder Plage, ob nun durch eine Hungersnot oder ein wildes Tier — oder wilde Tiere? — ob durch das Schwert oder durch eine Pest, allein wegen seiner Frömmigkeit gerettet werden würde. Dass diese Plagen zu den in der babylonischen Sintfluterzählung angedeuteten (o. p. 55) in Beziehung stehn, hat man längst erkannt. Wenn nun aber Noah ein Sintflutheld ist, der auch zur Zeit etlicher, wenn nicht aller, Plagen gelebt hat und gerettet worden ist (s. o. p. 153), dann lässt sich schon aus Ezechiel schliessen, was das Buch Daniel erkennen lässt, dass der weise und fromme Daniel auch ein Xisuthros ist. Ezechiel, der nicht vom Buche Daniel abhängig sein kann, bestätigt also unser aus diesem Buche allein gewonnenes Resultat. Man ist nun geneigt, anzunehmen, dass Daniel's Name in dem nach ihm benannten Buch aus Ezechiel stammt[3]). Das dürfte aber künftig als höchst zweifelhaft erscheinen. Denn im Buch Daniel tritt Daniel in derselben mythologischen Rolle auf, wie bei Ezechiel; aber Das erkennt Niemand mit unbewaffnetem Auge, abgesehn nur davon, dass hier wie dort des Mannes Weisheit und Frömmigkeit hervorgehoben werden. Und es wäre doch immerhin seltsam, wenn die Sage ahnungslos und zufälligerweise einen Xisuthros zum Träger einer Xisuthros-Sage gemacht hätte, die mit dem, was sonst von ihm erzählt ward, keine spezifische Verwandtschaft er-

1) Ezech. 28,3. 2) Ibid. 14, 14. 16. 18. 20.

3) S. MARTI, zum Buch Daniel, p. VII f.

kennen liess. Ich halte es daher für durchaus einwandfrei, dass der Verfasser des Buchs Daniel oder die darin niedergelegte Sage von Daniel nicht von Ezechiel abhängig ist.

Nebukadnezar sehn wir also in der Rolle des *Eabani*, Daniel wohl ebenfalls, aber vor Allem in der des Xisuthros. Nebukadnezar's Sohn Belsazar, in dessen Land Daniel-Xisuthros als Fremdling lebt, der nach der Erscheinung an der Wand, deren Bedeutung Daniel erkennt, getötet wird, entspricht also dem Pharao, in dessen Land Moses-Xisuthros als Fremdling lebt und der in der Katastrophe im Schilfmeer zu Grunde geht. Die Dynastie Belsazar's, oder besser: sein Volk, die Babylonier, sind also das Sintflutvolk der Ursage. Dies geht zu Grunde, aber Xisuthros rettet sich in seinem Schiff und wird auf ihm nordwärts getrieben und entrückt. Darnach kehren die meisten Archengenossen nach Babylonien zurück. Das stellt sich in der Moses-*Gilgamesch*-Sage — und ähnlich in den Sagen von Josua I-*Gilgamesch* und Josua II-*Gilgamesch* — als eine Auswanderung aus dem Lande des Plagen- und Sintflutvolk's unter Führung eines Xisuthros-*Gilgamesch* und als eine Einwanderung nach Palästina unter Führung ebenfalls eines Xisuthros-*Gilgamesch* dar (vgl. o. p. 151), und an der Stelle der Sage, an der wir eine Entrückung des Xisuthros erwarten, fanden wir wenigstens in der Moses-Sage noch einen Reflex davon, insofern Moses auf dem Sinai in den Wolken verschwindet (o. p. 149). Und Dem entspricht nun wohl, dass nach Daniel 1, 21 Daniel nur bis zum ersten Jahre des Cyrus »war«[1]), also bis zu dem Jahre, in dem Belsazar als ein von der Sintflutkatastrophe Ereilter getötet wird[2]). Dass indes Daniel Babylonien verlässt, wird nicht berichtet. Wohl jedoch wandern — 42 360 Juden unter Josua und Andern genau dann aus Babylonien aus und nach

---

1) So unser Text. Möglicherweise ist aber für *wajehi* = »Es war aber« *wajechi* = »Es lebte aber« zu lesen oder am Ende des Verses *bescha'ar hammälek* d. i. »am königlichen Hofe« zu ergänzen. S. Marti, zum Buch Daniel, p. 6 f.

2) Allerdings nicht nach der konfusen Geschichtsauffassung des Buchs Daniel.

Palästina ein, wann es nach der Daniel-Sage zu erwarten wäre, nämlich — im ersten Jahre des Cyrus[1])!

Damit aber gewinnt das oben (p. 190 ff.) über Josua III und Esra Gesagte ganz erheblich an Gewicht. Denn Daniel's und Josua's Geschichte erscheinen nun als ein ziemlich homogenes grösseres Ganzes, dessen Parallelität mit der *Gilgamesch*-Sage noch viel aufdringlicher ist, als die der Einzelstücke. Und wir sehn nun noch deutlicher die Tatsache vor unsern Augen erscheinen, dass der Untergang des verhassten babylonischen Reiches durch Cyrus von der Sage mit der durch *Bēl* herbeigeführten Sintflutkatastrophe, oder besser: einer späteren Umgestaltung davon verglichen und darnach mit sagenhaften Zügen ausgestattet worden ist. Dieser Absenker der babylonischen Sage hätte also noch zum guten Teil ihr ursprüngliches Lokal festgehalten. Ich begnüge mich damit, diese Tatsachen festgestellt zu haben, und wage es noch nicht, mit Entschiedenheit die historischen Konsequenzen daraus zu ziehen, die sich mir immer gebieterischer aufdrängen. Das Geschrei, das sich darob erheben würde, wäre allzu misstönig, und ich spare mir meine Energie lieber für Sachen auf, die ich weit besser vertreten kann, und hüte mich vorderhand[3]), zur Frage nach der »Entstehung des Judentums« für oder gegen KOSTERS[4]) oder ED. MEYER[5]) das Wort zu ergreifen. Dass ich nach dem oben Bemerkten nicht stark dazu disponiert bin, mit MEYER in Cyrus einen geschichtlichen Begründer des Judentums zu sehn, und viel eher dazu, mit KOSTERS eine Rückkehr von grösseren Exulantenscharen unter Cyrus als ungeschichtlich vom Tisch zu streichen, bedarf wohl kaum einer Erwähnung.

---

1) S. o. p. 207, Anm. 2.

2) Freilich lebt Daniel nach Daniel 10,1 mindestens noch im dritten Jahre des Cyrus.

3) Hoffentlich kann ich in Band II im Kapitel »Mythus und Geschichte« ein Urteil über Dinge fällen, über die ich jetzt nur schüchtern reden kann.

4) *Het herstel van Israël.* 5) *Entstehung des Judenthums.*

Jerobeam und Ahia.

Die *Gilgamesch*-Sage in Ephraim.

I. Teil a.

Der König Salomo baut am *millô'* und schliesst (damit?) die Bresche in der Stadtbefestigung von Jerusalem. Die Israeliten leisten ihm deshalb Frondienste, und über die Joseph-Stämme — Ephraim und Manasse — ist dabei Jerobeam vom Stamme Ephraim, ein »Gewaltiger«, gesetzt. Eines Tages geht er hinaus aus Jerusalem und trifft ihn auf dem Felde der Prophet Ahia von Silo, der ihm verkündigt, dass er König der zehn Stämme Israel's werden solle. Salomo trachtet dann Jerobeam nach dem Leben und Dieser flieht nach Aegypten. Nach Salomo's Tode und Rehabeam's, des Sohnes Salomo's, Regierungsantritt aber kehrt er in die Heimat zurück[1]). Nun begibt sich Rehabeam nach Sichem, um sich huldigen zu lassen, und ganz Israel, d. h. die zehn Stämme des Nordreichs, kommt unter der Führung Jerobeam's zu ihm, verlangt indes von ihm eine Erleichterung seines schweren Joches. Rehabeam aber ist verstockt und gibt ihnen am dritten Tage darnach den Bescheid, dass er vielmehr das Joch noch schwerer machen, dass er sie, statt wie sein Vater mit Peitschen, mit Skorpionen züchtigen werde. Da fallen die Israeliten von Rehabeam ab und töten seinen Fronmeister Adoniram[2]), den

1) Bekanntlich ist in I Kön. 12, 2 für *wajjêscheb*, = ἐκάθητο in der Septuaginta, mit II Chron. 10, 2 *wajjâschob* zu lesen und für *be- mim-Missrâjim.*

2) So nach der Septuaginta. Der hebr. Text hat Adoram.

er zu ihnen sendet. Der König aber flieht nach Jerusalem, und Jerobeam wird dann zum Könige über Israel gemacht. Nun rüstet sich Rehabeam zum Kampf gegen ihn. Allein Jahve gebietet ihm durch den Propheten Semaja, davon abzustehn, und so kehrt das bereits von ihm aufgebotene Heer wieder heim[1]).

Man braucht es hoffentlich nur auszusprechen, damit Jeder es erkenne, dass Das im Wesentlichen ein stark zusammengeschrumpftes Stück vom Anfang einer Sage wie der Moses-*Gilgamesch*-Sage ist: Frondienst hier und Frondienst dort, Mauerbau hier und Mauerbau dort (o. p. 125 f.). Und in der Jerobeam-Sage wird im besonderen an der Ausbesserung der Mauer gearbeitet, wie vermutlich auch im *Gilgamesch*-Epos. Und gegen die Moses-Sage (o. l. c.), aber in Uebereinstimmung mit dem *Gilgamesch*-Epos, ist der Held der Jerobeam-Geschichte ein Aufseher über die Fröner aus seinem Volksstamm. Der Pharao trachtet dann dem Helden in der Moses-[2]), der König Salomo in der Jerobeam-Sage nach dem Leben. Darnach in dieser die Flucht Jerobeam's, wie in der Moses-Sage die Mosis, welche ein Reflex derjenigen *Eabani*'s in die Wüste ist (o. p. 134): Moses flieht nach Midian, in die Wüste im Süden von Palästina, Jerobeam durch die Wüste südlich von Palästina nach Aegypten südwestlich von Palästina[3]). Später in beiden Sagen die Heimkehr des Helden nach dem Tode des Feindes[4]), in der Moses-, also auch in der Jerobeam-Sage parallel der Rückkehr *Eabani*'s aus der Wüste (o. p. 134). Moses tritt dann gegen den neuen Pharao, ein Gegenstück auch zur Schlange oder zum Löwen der Löwenplage (o. p. 139), Jerobeam gegen den neuen König Rehabeam auf; mit der Folge, dass der Pharao eine Ver-

---

1) I Kön. 11 f. 2) S. Exodus 2, 15.

3) Zu einer historischen Parallele zu Jerobeam's Flucht nach Aegypten s. u. Anhang III zur Analyse der David-Sage.

4) S. Exodus 4, 19.

schärfung des Frondienstes befiehlt[1]), Rehabeam sie in gleicher Verstocktheit in Aussicht stellt. Darnach erfolgt in der Moses-Sage die Befreiung der Kinder Israel vom ägyptischen Joche, die, wie oben p. 139 und p. 144 f. erkannt ward, der Befreiung von der Herrschaft des Löwen und der Schlange und der Abtrift der Arche aus Babylonien entspricht, und in der Jerobeam-Sage Israel's Losreissung von Rehabeam, die somit dieselben Ereignisse wiederzuspiegeln scheint. Und wie Moses bei jener Befreiung, so ist Jerobeam bei dieser Befreiung der Führer seines Volks. Der Pharao jagt den Kindern Israel auf seinem Wagen nach, die Philister-Könige folgen an entsprechender Stelle der Sage der Bundeslade, welche aus ihrem Lande herausgefahren wird (o. p. 183), und in ähnlicher Weise will Rehabeam wenigstens gegen die Israeliten ausrücken. Und der Pharao kehrt dann mit seinem Heere um, ohne dass es zum Kampfe gekommen wäre, und die Philister-Könige kehren um, und Rehabeam wird am Ausmarsch gehindert und das von ihm aufgebotene Heer kehrt wieder heim; andrerseits aber — Das scheint also eine Dublette hierzu zu sein — flieht Rehabeam vorher vor Israel auf seinem Wagen nach Jerusalem zurück.

Kein Zweifel: Hier haben wir eine neue augenfällige Parallele zu einem Teil der Moses-Sage und darum zugleich einen neuen Absenker von einem Teile des *Gilgamesch*-Epos, mit dem jedenfalls die Löwenplage, aber allem Anscheine nach auch die Sintflutsage in nun schon bekannter Weise, an gleicher Stelle wie in der Moses-Sage, verknüpft worden ist.

Das eben besprochene Stück der Jerobeam-Sage bietet nun Mancherlei, das uns neue Aufschlüsse über die *Gilgamesch*-Sage in Israel gewährt.

Zunächst: In diesem Stück ist Jerobeam als der Fliehende und Zurückkehrende ein *Eabani*, wie Moses-

1) S. Exodus 5.

Gilgamesch. Wir werden aber alsbald und später erkennen, dass er in der Hauptsache ein *Gilgamesch* ist. Somit zeigt sich an Jerobeam zum zweiten Male, dass in einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage der *Gilgamesch* in bestimmten Partien die Rolle des *Eabani* übernommen hat (vgl. o. p. 136).

Dieser *Gilgamesch* Jerobeam ist nun Fronmeister, ähnlich wie der *Gilgamesch* des Epos, anders (wie schon o. p. 210 hervorgehoben ward) als Moses-*Gilgamesch.* Die Jerobeam-Sage hat hier also bewahrt, was die Moses-Sage verloren hat. Aber nicht nur Jerobeam bedrückt das Volk, sondern auch der König Salomo, dessen Untertan er ist; und ein harter Herr will auch Dessen Sohn Rehabeam sein, von dem sich Israel losreisst, Rehabeam, welcher dem zweiten hartherzigen Pharao in der Moses-Sage entspricht. Dieser soll nun ein Gegenstück zu dem Löwen oder der Schlange der Löwenplage sein (o. p. 139). Also gilt Dasselbe von dem Bedrücker Rehabeam. Nun wird im Mythus vom Löwenkampf wenigstens der Löwe getötet, ohne dass Aehnliches mit Sicherheit von der Schlange gesagt werden könnte, und der Löwe scheint im Dienste der Schlange zu stehn, da diese wohl eine Höllengottheit, jener aber wohl nur ein Höllentier ist (o. p. 65 f.). Andrerseits wird Rehabeam's Fronmeister getötet, entkommt aber er selber. Also scheint Jener dem Löwen, Dieser aber nicht etwa vielleicht auch dem Löwen, sondern bestimmt der Schlange der Plage zu entsprechen, und darum auch (o. p. 139) der zweite Pharao der Bedrückung und vielleicht (o. p. 183) die Philister-Könige der Sage von Josua II[1]).

Ist der zweite Pharao der Moses-Sage nun nicht ein Reflex des Löwen, sondern der Schlange, und sollen andrerseits die Frösche in der ägyptischen Froschplage vielleicht entweder dieser oder jenem entsprechen (o. p. 141), so folgt wohl weiter, dass die sterbenden Frösche, wie

1) Eine schöne Bestätigung hierfür bietet die Saul-Sage, in welcher das Gegenstück zu Rehabeam Nahas, d. i. »Schlange«, heisst. Siehe dazu unten.

der getötete Fronvogt, ein Reflex des getöteten Löwen sind. Für ein fabelhaftes vierfüssiges Tier, das im Unterschiede von Tieren gleichen Namens irgendwie mit dem Meere in Verbindung stand, wären also durch Trivialisierung des Fabelhaften in der Moses-Sage allbekannte Vierfüssler eingetreten, welche durch ihre Natur an's Wasser gebunden sind. Somit entsprächen dem tyrannisch herrschenden Löwen der Löwenplage in der Moses-Sage noch wenigstens Tiere, in der Jerobeam-Sage aber ein menschlicher Fronvogt, während in der Daniel-Sage in einer Vision dafür zwar ein Tier, und zwar noch ein Löwe, erscheint, dies Tier jedoch bereits auf einen menschlichen Herrscher gedeutet wird (o. p. 198 f. und Daniel 7, 17).

Aus dem oben Bemerkten ergibt sich, dass der fliehende Rehabeam eine fliehende Schlange der Löwenplage ist. Das würde aber doch wohl die gleiche Konsequenz für den ihm entsprechenden fliehenden Pharao bedingen, obwohl Dieser in einer »Sintflutepisode« flieht. Zugleich soll aber nach o. p. 211 mit Diesem vielleicht der Rehabeam identisch sein, der gegen die Israeliten in's Feld ziehn will, aber davon zurückgehalten wird, den Krieg aufgibt und sein Heer nach Hause schickt. Entweder wären darum in der Moses-Sage zwei verschiedene Dinge zusammengefallen, oder wir hätten mit o. p. 211 in der Jerobeam-Sage Dubletten. Da nun aber die erstere Annahme Pharao-*Bēl*'s Flucht in einer Sintflutepisode erklären würde, so neigen wir uns dieser zu. Demnach gehörte etwa Rehabeam's Flucht zur Löwenplage, sein darnach gefasster und aufgegebener Beschluss, gegen Israel zu ziehn, aber zur Sintflut nach der Löwenplage, ebenso wie die Verfolgung der Israeliten durch den Pharao und der Umstand, dass die Philister-Könige der Lade folgen und darnach umkehren. Der Pharao nun, aus dessen Land die Israeliten als die Archeninsassen auswandern, ist nach o. p. 145 ein Reflex des Gottes *Bēl*, aus dessen Bereich Xisuthros flieht, so gut wie nach o. p. 182 f. die Philister-Könige, aus deren

Land die Bundeslade herausgefahren wird. Somit darf Rehabeam, von dem sich die Israeliten losreissen, auch als ein Solcher betrachtet werden. Dieser *Bêl* will nun auf dem Sintflutberge Xisuthros und die mit ihm Geretteten vernichten. Damit scheint gesagt zu sein, was die Verfolgung der Israeliten durch den Pharao, das Folgen der Philister hinter der Bundeslade her und der Beschluss Rehabeam's, gegen die zehn Stämme zu ziehn, bedeuten. Die Jerobeam-Sage bringt hierfür nun eine Bestätigung: Der Gott *Ea* redet *Bêl* zu und Dieser lässt dann erst seinen Zorn gegen die geretteten Menschen, die sich ihm entzogen haben, fahren. Rehabeam = *Bêl* aber zieht nicht gegen Israel, weil Gott ihm durch den Gottesmann Semaja befehlen lässt, davon abzustehen. Nun wissen wir auch, warum die Philister-Könige umkehren müssen[1].

In der Jerobeam-Sage sind also die grimmige Schlange der ersten Plage und der den Menschen feindliche *Bêl* zusammengefallen, ebenso wie in der Moses-Sage (und der von Josua II?); noch nicht aber in der Jerobeam-Sage, was der Mythus bezw. die Sage von den beiden erzählen: Rehabeam tritt in Sichem nur als die Schlange, darnach in Jerusalem nur als *Bêl* auf. In der Moses-Sage aber ist wohl auch das von den beiden Erzählte zu einer Einheit verschmolzen: der Pharao bedrückt als die Schlange, verfolgt und kehrt um als *Bêl*, aber flieht wieder als die Schlange.

Vor dem Pharao, welcher die Israeliten als die Schlange in der Löwenplage bedrückt und zugleich *Bêl* vertritt, hat ein zweiter Pharao geherrscht, welcher die Israeliten bedrückt hat, also anscheinend auch der Schlange entspricht. In demselben Verhältnis, wie diese beiden Könige, stehn in der Jerobeam-Sage Salomo und Rehabeam zu einander. Also korrespondieren wohl in ganz analogen Fällen zwei Figuren der babylonischen Sage mit zweien der israelitischen, von denen die jeweilig zweite auch die erste der

---

1) Die Jakob-Sage wird all' Dies vollständig sichern, ebenso auch die David-, ferner die Elias-Sage.

babylonischen Sage vertritt. Somit dürfte die ursprüngliche Zweiheit, aus der zum Teil eine Einheit geworden ist, auch noch in einer Zweiheit erhalten sein, also dass der erste Pharao und Salomo bezw. ein Vorgänger von ihnen in der Sage eigentlich nur der Schlange, und der zweite Pharao und Rehabeam oder ein mythischer Vorgänger von ihnen eigentlich nur dem Gotte *Bēl* entsprächen.

Für die Moses-Sage und die Jerobeam-Sage hätten wir dann folgende Vorgeschichte anzunehmen: Ursprünglich gibt es in ihnen 1. einen Mauern bauenden Fronherrn als Reflex *Gilgamesch*'s, 2. einen harten König als Reflex der bedrückenden Schlange, 3. einen feindlichen König als Reflex des feindlichen *Bēl*. Dieser letztere König wird durch Abfärbung von dem ersteren zu einem zweiten Reflex der Schlange und einem zweiten Bedrücker (Moses- und Jerobeam-Sage), und der erstere durch Kontamination mit dem *Gilgamesch* zu einem zweiten Mauernerbauer, und darum der *Gilgamesch* zum Bauaufseher unter ihm (Jerobeam-Sage), und schliesslich der *Gilgamesch* als Bauherr ganz eliminiert (Moses-Sage); es sei denn, dass der Mauerbau von dem *Gilgamesch* der Moses-Sage einfach auf den Pharao übergesprungen ist. Aber Exodus 2,11!

Aus all' Diesem ergibt sich nun schliesslich noch, dass, wie Moses-*Gilgamesch* auch den Löwentöter aufgesogen hat (o. p. 139), so auch Jerobeam-*Gilgamesch* — als Der, unter dessen Führung Israel sich von Rehabeam, der »Schlange«, lossagt, und welcher König von Israel wird, nachdem Adoniram, der »Löwe«, getötet worden und Rehabeam, die »Schlange«, geflohen ist, — ebenfalls den göttlichen Löwentöter darstellt, dem nach der Tötung des Löwen die Weltherrschaft zufällt[1]); also ein Seitenstück zu Dem ist, welcher in Daniel's Traum auf den Wolken des Himmels herankommt (o. p. 199 f.)!

---

1) Vgl. unten die Sagen von Saul, Gideon und Jephthah.

In der Moses-Geschichte soll die eine Begegnung Mosis mit Aaron zweien *Gilgamesch*'s mit *Eabani* entsprechen (o. p. 134 f.). Die erste müsste, wenn sie als solche erhalten wäre, zwischen dem Bau an den Städten Pithom und Ramses und der Flucht Mosis erzählt worden sein, da diese ja das Gegenstück zu *Eabani*'s Flucht in die Wüste nach der ersten Begegnung mit *Gilgamesch* ist. Man darf deshalb schon hier fragen, ob Jerobeam's Begegnung mit dem Propheten Ahia[1]), die zwischen dem Mauerbau und der Flucht Jerobeam's erzählt wird, der ersten *Gilgamesch*'s mit *Eabani* entspricht. Und nun bietet das *Gilgamesch*-Epos eine gute Parallele zu den Worten Ahia's bei dieser Begegnung: Ahia verkündigt Jerobeam, vielleicht als einem *Eabani* — denn der hiernach folgenden Flucht Jerobeam's soll ja nach dem oben Bemerkten die *Eabani*'s entsprechen —, das Königtum. *Gilgamesch* aber lässt *Eabani*, nachdem er mit ihm zusammengetroffen ist, königlicher Ehren teilhaft werden, und uns ist (o. p. 8 f.) noch ein Gespräch erhalten, in dem er ihn an diese erinnert[2]).

Nun verstehn wir noch besser (vgl. o. p. 136), warum Moses, warum Jerobeam, obwohl sie sonst *Gilgamesch* entsprechen, im ersten Teil ihrer Sage die Rolle des *Eabani* übernehmen: Der, welchem königliche Ehren zu teil werden, der *Eabani*, ist wohl mit dem Könige, dem *Gilgamesch*, verwechselt worden und darum in dem Teil der Sage, in dem diese Verleihung von Ehren statthat, der König zu einem *Eabani* geworden. Daraus ergab sich dann als natürliche Folge, dass umgekehrt der *Eabani* in diesem Teil die Rolle des *Gilgamesch* übernahm[3]).

---

1) I Kön. 11, 29 ff.

2) Die Saul-Samuel-, die Elisa-Elias- und die Jesus-Johannes-Sage machen es — s. u. — vollkommen fraglos, dass Ahia wirklich als ein *Gilgamesch* mit Jerobeam als einem *Eabani* zusammentrifft, und darum nach o. p. 135 f. Jerobeam's *Eabani* (!) ist.

3) Die LXX haben hinter I Kön. 12, 24 auch noch eine etwas andere, auch anders geordnete, Darstellung des Aufstandes Jerobeam's mit seiner

Nach einer »Sintflutepisode«, nämlich, nachdem Moses als ein Xisuthros auf dem Sinai in der Wolke verschwun-

---

Vorgeschichte, in die eine Heiratsgeschichte hineingearbeitet ist. Denn dass diese nicht ursprünglich zur Jerobeam-Geschichte gehört, sondern aus der *Hadad*-Geschichte (s. u.) stammt, scheint WINCKLER, *Alttestam. Untersuchungen*, p. 10, richtig erkannt zu haben. Trotz dieser anerkannten Neuerung in der Septuaginta ist man nun aber geneigt (so BENZINGER, zu den Königsbüchern, p. 82 f.; p. 97 f.), im übrigen den zweiten Septuaginta-Bericht als eine bessere Geschichtsquelle als den schon im masoretischen Text vorliegenden zu betrachten. Allein 1. hat jener die Geschichte vom Tode Abia's, des Sohnes Jerobeam's, vor der Ankunft Rehabeam's in Sichem und dem Aufstand gegen ihn, der masoretische Text aber als letztes Ereignis vor dem Tode Jerobeam's; und Dies steht, wie wir sehn werden, in Uebereinstimmung mit der Ursage und mehreren israelitischen Absenkern von ihr (s. u.). Ferner erzählt die Septuaginta-Variante Jerobeam's Berufung nach der Ankunft Rehabeam's und Jerobeam's in Sichem, wiederum im Widerspruch mit sonstigen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, während die andere Version sie an der Stelle bringt, an der sie zu erwarten ist. Denn Rehabeam tritt ja in Sichem als die Schlange auf und Jerobeam als der Löwentöter (o. p. 215), und die Berufung Jerobeam's soll nach oben p. 216 zu einer ersten Begegnung zwischen *Gilgamesch* und *Eabani* gehören, andrerseits aber hinter dieser die Löwenplage ihren Platz haben (o. p. 153 f.). Endlich wird Jerobeam im hebräischen Text und in dessen Uebersetzung in der Septuaginta von Ahia, in dem Parallelbericht hierzu aber von Semaja berufen, und auch hierdurch unterscheidet dieser sich von anderen israelitischen Sagen, indem diese Ahia als Berufenden verlangen. Denn Ahia verkündet auch den Tod des Sohnes Jerobeam's, und mit Dem, welcher Dies tut, muss der Jerobeam zum König Berufende identisch sein (s. u.). Somit ist die Sondererzählung in der Septuaginta eine »schlechte« — ungeschichtliche — Variante zu der — auch ungeschichtlichen — Parallelerzählung, d. h. ihr gegenüber sekundär. Doch mag sie in dem einen Punkte »Besseres« als diese bieten, dass sie von der längeren Rede Ahia's an Jerobeam nur die Anfangsworte hat, die Diesem das Königtum in Aussicht stellen. Denn grade sie haben von der Rede Analogien in Parallelsagen und in der Ursage (o. p. 216). Aber Das wäre auch das einzige Bessere. Wenn darum nur die Septuaginta-Variante davon zu berichten weiss, dass Jerobeam seine Vaterstadt Zereda (Σαριρα) baut und sich 30 Streitwagen hält, sich eine Burg baut, die Stadt David's einschliesst und sich gegen den König Salomo erhebt, so scheint es berechtigt zu sein, darin ein nachträglich erfundenes Motiv dafür zu sehen, dass Salomo — den der hebräische Text Nichts von Jerobeam's Zukunftshoffnungen wissen lässt — dem Jerobeam nach dem Leben trachtet und Dieser nach Aegypten

den ist, wird das goldene Kalb gemacht, wird ein Fest gefeiert und dem Kalbe geopfert[1]). Nachdem andrerseits Rehabeam als ein *Bēl* auf dem Sintflutberge den Zug gegen Jerobeam als einen Xisuthros aufgegeben hat (o. p. 214), lässt Jerobeam je ein goldenes Kalb in Bethel und in Dan aufstellen, lässt er in Bethel ein Fest feiern[2]) und will den Kälbern opfern[3]). Ohne natürlich irgendwie leugnen zu wollen, dass diese selbst wirklich

---

flieht. In der Tat hat denn auch die israelitische *Gilgamesch*-Sage Nichts von aufrührerischen Handlungen des *Gilgamesch* vor seiner Flucht, so auch die schon analysierte Moses-Sage nicht*). Und jenen Notizen in der Septuaginta-Variante gar einen geschichtlichen Wert beizumessen, dazu wird man sich doch wohl schwerlich verstehen können angesichts der Tatsache, dass Alles, was wir bisher von der Jerobeam-Geschichte im masoretischen Text analysiert haben, rein sagenhaft ist, und ausserdem noch Mehr, nämlich wohl der ganze, jedenfalls aber fast der ganze Rest (s. u.). Damit ist die Septuaginta-Variante für meine Untersuchungen erledigt, und ich muss es den Lobrednern des Alten überlassen, unsern masoretischen Text auf Kosten der uninteressanten Septuaginta-Variante zu verunglimpfen, wie Dies BENZINGER, zu den Königsbüchern, p. 97 f., tut. Sollte wirklich die Unordnung im masoretischen Text so gross erscheinen, wie BENZINGER meint, so würde Das nur zeigen, dass die Sage ihre geschichtliche Entwicklung ohne eine Rücksichtnahme auf die richtenden Textkritiker der Zukunft durchmacht und ohne Furcht vor einer schlechten Zensur. Für mich kann es keinem Zweifel unterliegen, dass durch die *Gilgamesch*-Sage die Textkritik an den zwei parallelen Jerobeam-Erzählungen ad absurdum geführt wird — wie wenigstens zum guten Teil wohl an den Jerobeam-Erzählungen überhaupt. Jedenfalls bilden die Stoffe dieser Erzählungen in der Hauptsache eine Einheit, statt ein Mosaikwerk, wie man von diesen selbst annimmt.

*) Vielleicht könnte Jemand meinen, dass der Bau von Zereda, Jerobeam's Vaterstadt, ein Bestandteil einer *Gilgamesch*-Sage sein könne, da Jerobeam ja ein *Gilgamesch* sei, der an den Mauern seiner Königsstadt Erech baue (o. p. 210). Allein diesem Bauen entspricht ja in der Jerobeam-Sage schon das Bauen an der Mauer von Jerusalem im Lande der »Schlange« und »*Bēl*'s«, und dass Dies der bodenwüchsige Reflex von Jenem ist, zeigt die Moses-Sage, in welcher an Städten in Aegypten, dem Lande der »Schlange« und »*Bēl*'s«, gebaut wird.

1) Exodus 32.

2) Im hebräischen Text *wajja'aṣ*, was sich wohl nicht auf die Einrichtung, sondern auf die erst- — und jedes- — malige Feier des Festes bezieht.

3) I Kön. 12, 28 ff.

existiert haben, muss ich doch schon hier die Frage aufwerfen, ob deren Aufstellung auf Befehl grade Jerobeam's nicht schon durch die genaue Parallele dazu in der Moses-Sage mythisch wird[1]).

Weiter können wir die Jerobeam-Sage jetzt noch nicht einmal tastend auf ihr Urbild zurückzuführen suchen. Das wird uns aber später für einen erheblichen Teil des eben noch nicht besprochenen Stücks von ihr gelingen.

Die Jerobeam-*Gilgamesch*-Sage ist die eines Herrschers aus Ephraim, ebenso wie die von Josua I-*Gilgamesch*, in beiden Sagen gehört der *Eabani* nach Silo[2]), in beiden hat das Sintflutvolk benjaminitisches Gebiet inne — Jerusalem (o. p. 211) und Jericho (o. p. 160 f.) —, und beide zeigen auffallend intime Berührungen mit der Moses-Sage. Es wird daher die Frage nahe gelegt, in welchem Verhältnis die beiden Sagen zu einander stehn. Die überraschende Antwort lautet nun, dass sie deshalb keinen weiteren Vergleich mit einander erlauben, weil die eine Sage wider jedes Erwarten keine weiteren Parallelen zu der anderen erkennen lässt! Aber der noch überraschendere Grund hiervon ist der, dass die Jerobeam-Sage aus Ephraim und die ebenfalls ephraemitische Sage von Josua I einander ergänzen! Dieser fehlt der Anfang der *Gilgamesch*-Sage, fehlt vorne so gut wie Alles von ihr bis zu dem Reflex der Sintflut hin, dem Uebergang über den Jordan u. s. w. Darnach hat sie einen Reflex der *Chumbaba*-Episode u. s. w. (o. p. 159 ff.). Umgekehrt aber bricht die Jerobeam-Sage, welche den Anfang der *Gilgamesch*-Sage aufweist, hinter diesem grade mit einem Stück aus einer Sintflutepisode ab und bietet darnach keinen Reflex der *Chumbaba*-Episode

1) Aus den Sagen von Jakob, dem Leviten im Gebirge Ephraim und Gideon wird sich Das als fraglos ergeben.

2) Jerobeam's *Eabani*, Ahia (s. dazu o. p. 216 Anm. 2), ist aus Silo (I Kön. 11, 29), und zur Zeit von Josua I steht die Lade in Silo (Josua 18, 1 etc.), wohnt also auch der Oberpriester Eleasar, der *Eabani* von Josua I (o. p. 178, p. 185 f. und p. 192), in Silo.

u. s. w., aber wohl eine Erzählung von der Aufstellung je eines goldenen Kalbes in Bethel und in Dan, wozu die Moses-Sage zwar an entsprechender Stelle ein Seitenstück hat, aber wiederum nicht die Sage von Josua I. Weitere Fälle ähnlicher Art werden sich erst später als solche erkennen lassen[1]). Dieses Verhältnis zwischen den beiden, in demselben Stamme heimischen, Sagen zu einander lässt, falls wir nicht einen ungewöhnlichen Zufall annehmen müssen, nur die eine höchst interessante Erklärung zu, dass die beiden Sagen Teile einer und derselben, in zwei Teile zersprengten Sage sind, eine von einem Befreier und eine von einem Landeseroberer; und dass darum zum mindesten in einer der beiden die Hauptpersonen — der *Gilgamesch* und der *Eabani* — umbenannt oder durch andersnamige Personen ersetzt worden sind. Dass die Namen Josua und Eleasar relativ ursprünglich, und darum die Namen Jerobeam und Ahia sekundär sind, werden wir unten erkennen[2]).

Aus Alledem — und aus späteren Erörterungen — ergibt sich, dass die Geschichten von Jerobeam ganz sagenhaft sind. Und in dem Kapitel über »Mythus und Geschichte« in Band II wird gezeigt werden, dass[3]) nicht einmal die Losreissung der zehn Stämme von einem Könige von Gesamt-Israel oder gar speziell von einem Sohne Salomo's historisch sein kann. Weil: schon Salomo nur König von Juda war, und schon in der ältesten erreichbaren Form der israelitischen *Gilgamesch*-Sage, der Mutter aller uns bekannten israelitischen Absenker des *Gilgamesch*-Epos, Juda sich darstellt als ein Vasallenstaat des Reiches Israel!

---

1) Es wird sich unten ergeben, dass die Geschichte von dem Gottesmanne, der unter dem Gottesbaume bei Bethel sitzt und zu Gaste geladen wird, sowie Ahia's Weissagung wegen Abia's Tod und ihre Erfüllung (I Kön. 13 f.) ebenfalls Bestandteile der *Gilgamesch*-Sage sind. Aber auch diese Stücke der Jerobeam-Sage sind in der von Josua I nicht vertreten.

2) S. unten einen Anhang zu unsrer Analyse der Jesus-Sage.

3) Gegen z. B. STADE, *Geschichte des Volkes Israel* I, p. 344 ff.

Hadad-Adad.

Die *Gilgamesch*-Sage in Edom.

Joab, David's Feldhauptmann, rottet in Edom alles Männliche aus; aber der kleine Königssohn Hadad-Adad wird gerettet und wohl über[1]) Midian nach Aegypten zum Pharao gebracht, wächst dort auf und heiratet die (ältere[2])) Schwester der Königin. Sein Sohn von ihr, Genubath, wird im Hause des Pharao aufgezogen. Nach dem Tode des ihm feindlichen Königs David kehrt Hadad in sein Land zurück und wird Salomo's Widersacher[3]).

Diese Geschichte zeigt, wie man natürlich längst gesehen hat, auffallende Aehnlichkeiten einerseits mit der Moses-*Gilgamesch*-, andrerseits mit der dieser sehr nahe stehenden (o. p. 210 ff.) Jerobeam-*Gilgamesch*-Sage (s. o. p. 209 f.), ja ihre einzelnen Elemente stecken fast alle in der Moses-Sage: die Ausrottung alles Männlichen[4]); die Rettung des

1) Falls der Erzähler nicht etwa Midian als edomitisches Gebiet, und zwar mit dem Ausgangspunkt der Flucht, betrachtet.

2) So die Septuaginta.

3) I Könige 11, 14 ff. WINCKLER glaubt in seinen *Alttest. Untersuchungen* 1 ff. nachgewiesen zu haben, dass diese Erzählung aus zwei ursprünglich verschiedenen zusammengemischt ist, und BENZINGER schliesst sich ihm an (zu den Königsbüchern, p. 78 ff.). Ich sehe aber keinen zwingenden Grund zu dieser Textscheidung.

4) Vgl. Exodus 1.

Knaben (s. o. p. 156 ff.); die Flucht über oder aus Midian nach Aegypten[1]) (s. o. p. 132 und 134 und p. 210); das Aufwachsen unter den Augen des Pharao und die Auferziehung am ägyptischen Hofe bei einer Frau aus dem Königshause (s. o. p. 158); das Heiraten der Frau[2]) in der Fremde (s. o. p. 133); die Rückkehr (s. o. p. 134) nach dem Tode des feindlichen Königs (s. o. p. 210); mit Weib und Kind (s. o. p. 133); die Auflehnung gegen den neuen König (s. o. p. 210). Einen Zusammenhang zwischen den Sagen von Moses und Jerobeam einer- und von Hadad andrerseits zu leugnen, wird daher nicht gut möglich sein, und, da die Moses- und die Jerobeam-Sage als *Gilgamesch*-Sagen erwiesen sind, so stellt sich uns die Geschichte Hadad's gewiss als eine neue — vielleicht aus der Moses-Sage erwachsene — *Gilgamesch*-Sage dar.

Und dann zwar Hadad selbst als ein »israelitischer« *Gilgamesch*, d. h. als ein *Gilgamesch*, der auch die Plagen und die Sintflut erlebt. Denn als Derjenige, der in den Sagen von Moses und Jerobeam gegen den Sohn seines gestorbenen Landesfeindes als den Landesfeind auftritt, soll ja der Held dieser Sagen der Löwentöter sein (o. p. 215), und diese beiden Landesfeinde sollen ja der Schlange des Löwen-Mythus und dem *Bēl* der Sintflutsage entsprechen (o. p. 212 ff.). Vorausgesetzt wird für diese Auffassung der Hadad-Sage natürlich, dass sie ein einheitliches Ganzes ist und nicht Schmarotzer aus anderen Sagen aufgenommen hat. Für eine solche Aufnahme ursprünglich fremder Bestandteile könnte man aber anführen, dass Hadad seltsamer Weise über — falls nicht aus — Midian nach Aegypten flieht, Moses aber nach Midian und Jerobeam an gleicher Stelle der Sage nach Aegypten. Denn

1) Zu einer historischen Parallele hierzu siehe unten Anhang III zur Analyse der David-Sage.

2) Welche also der Zippora entspräche. Dazu, dass sie wohl eine ältere Schwester ist, siehe darum unten die Jakob-, die Simson- und die David-Sage.

hieraus könnte man schliessen, dass entweder Midian aus der Moses-Sage oder Aegypten aus der Jerobeam-Sage in die Hadad-Sage eingedrungen ist. Das wäre jedoch ein unnötiger Schluss. Denn die Moses-Sage allein erklärt sehr gut das Nebeneinander der beiden Länder in der Hadad-Sage: Aus einer älteren Erzählung, nach welcher ein Verfolgter als Kind an den ägyptischen Hof kam, später als Mann nach Midian floh und dort heiratete, konnte sehr wohl durch Schrumpfung entstehen, dass ein verfolgtes Kind über oder aus Midian zum Könige von Aegypten gebracht wurde und dort, zum Manne herangereift, heiratete[1]).

Für den Namen Hadad findet sich innerhalb der Hadad-Geschichte die Variante Adad, andrerseits bietet Genesis 36 in Vers 35 f. den edomitischen Königsnamen Hadad (Septuaginta: *Αδαδ*) neben einem edomitischen Königsnamen Hadar (Septuaginta: *Αραδ* und *Αραϑ*) in Vers 39. Der Name Hadad in unsrer Sage dürfte also nicht zu beanstanden sein. Ein König dieses Namens soll nun in ihr auch dem Löwentöter in der Löwensage entsprechen, demjenigen Gotte, der den Löwen mit seinen Blitzen angreift (o. p. 60 ff.) Das muss uns an den syrischen Wettergott *Hadad* erinnern und uns die Frage aufdrängen, ob zu einem edomitischen *Gilgamesch* grade ein König Hadad geworden ist, weil dieser *Gilgamesch* auch dem mit dem Blitze tötenden Gotte der Löwensage entsprach und andrerseits der syrische Wettergott Hadad hiess. Weist also schon der Name Hadad in der Hadad-Sage auf deren Herkunft aus Syrien bezw. aramäischem Sprachgebiet hin[2])?

---

1) Es liegt deshalb auch kein Grund vor, unsre Hadad-Geschichte grade in eine von einem Midianiter Adad und eine von einem Edomiter Hadad zu zerlegen, wie WINCKLER, l. c., will.

2) WINCKLER (*Geschichte Israels*, II, p. 269 ff. und sonst) möchte wegen des aramäischen Gottesnamens Hadad aus dem Edomiter Hadad (aus *'-d-m*) einen Aramäer Hadad (aus *'-r-m*) machen. Aber dazu scheint mir keine Berechtigung gegeben zu sein.

Gegen eine solche Annahme spricht aber vorderhand, dass ja die Hadad-Sage eine *Gilgamesch*-Sage sein soll, in welche der Löwenkampf eingebettet ist, und dass der *Gilgamesch* sich in parallelen Sagen sonst niemals in seiner Rolle als Löwentöter als ursprünglichen Gott dokumentiert, der gar den Blitz handhabt.

Jakob, Esau und Joseph.

Die *Gilgamesch*-Sage in Süd-Juda.

I.

Vor dem Zorne und der Rache seines Bruders Esau flieht Jakob aus Süd-Palästina nach Haran im Nordosten, oder in die östliche oder nordöstliche Wüste[1])[2]), wie Moses vor dem Zorne des Pharao (o. p. 210) in die Wüste von Midian. Was sich dann nach Jakob's Ankunft in Haran ereignet, darin hat wohl noch kein Verständiger ein Seitenstück zu Mosis Erlebnissen in Midian (o. p. 132) verkannt[3]), den Erlebnissen, die wir o. p. 133 f. im wesentlichen auf das *Gilgamesch*-Epos zurückführen konnten. Ich meine, wie Jakob zum Brunnen kommt, wie er dort mit der schönen Rahel zusammentrifft, wie er die Schafe ihres Vaters tränkt,

---

1) Genesis 27 f.

2) Der Quelle J zufolge nach Haran in Syrien, nach E in das »Land der Söhne des Ostens«, d. i. der Nomaden in der syrischen Wüste, der Quelle P zufolge nach *Paddan 'Arām*, d. i. *Fadda(ā)n* in Syrien, nach Hosea 12, 13 in's Land der Syrer (in's Gefilde von Aram). Also wechselt Haran (*Chārān* = assyrischem *Charrānu)* mit *Padda(ā)n*. Merkwürdig, dass im Assyrischen *padānu* und *charrānu* Synonyma sind und beide »Weg« bedeuten. S. schon ZIMMERN in der 14. Auflage von GESENIUS' hebräisch-deutschem Handwörterbuch unter *Paddān*.

3) S. z. B. GUNKEL, zur Genesis², p. 288 f. Wenn dieser Gelehrte indes l. c. die Geschichte herrenlos nennt und meint, dass deren Vorkommen in beiden Sagen auf Entlehnung beruht, so wird das Folgende zeigen, dass diese Auffassung irrig ist: Alle israelitischen Geschichten der Art finden sich in Parallelsagen und meist noch an gleicher Stelle im System.

wie sie ihn Diesem ankündigt, wie er in Dessen Haus kommt, sein Hirte wird, die schöne Rahel freit — nachdem er vorher Deren Schwester Lea geheiratet hat — und später auf Gottes Geheiss mit Rahel und ihrem Sohne — sowie auch Lea, den zwei Mägden und Deren Kindern — heimwärts zieht[1]); mit Rahel, die er am Brunnen traf, und ihrem, einzigen, Sohne, wie Moses mit Zippora, die er am Brunnen traf, und ihrem, einzigen[2]), Sohne.

All Dies ist, denke ich, selbst dem blödesten Auge als Seitenstück zu einem Teil der Moses-Sage und darum als ein Reflex eines Teils des *Gilgamesch*-Epos ganz unverkennbar. Wie es sich zu diesem verhält, ist deshalb unmittelbar aus o. p. 133 ff. zu ersehen. Darnach flieht Jakob als ein *Eabani*, der in die Wüste zurückflieht, trifft er Rahel am Brunnen und heiratet sie als ein *Eabani*, der die Hierodule an der Tränke trifft und ihre Liebe geniesst, wird er Hirte bei Laban als der Hirte *Eabani*, zieht er auf Gottes Befehl heimwärts als ein *Eabani*, der sich vom Sonnengott dazu bereden lässt, aus der Wüste nach Erech zurückzukehren, zieht er mit Rahel heimwärts als ein *Eabani*, der mit der Hierodule nach Erech zieht.

Alsbald ist es nun möglich, mit geschärftem Blick tiefer einzudringen.

Jakob ist im Hinblick auf die eben verglichene Moses-Sage vorerst für einen »*Gilgamesch*« zu halten, der aber zunächst, im Anfang seiner Geschichte, hauptsächlich in der Rolle des *Eabani* auftritt (o. p. 135 f.), Esau, der Bruder Jakob's, ist ein Jäger. Von dem Jäger des Epos wird nun *Eabani* gehasst, weil er Dessen Jagd-

---

1) Genesis 29 ff.

2) So nach Exodus 4, 25 (und 2, 22) und ursprünglich vielleicht auch nach Exodus 4, 20 (WELLHAUSEN, in d. *Jahrbüchern für deutsche Theologie*, XXI, p. 541). Später werden aber in Exodus 18, 3 f. — allerdings in einer anderen Quelle — zwei Söhne der Zippora genannt. So hat auch Rahel später zwei Söhne (Joseph und Benjamin).

tiere um sich schart und ihm die Jagd verdirbt. Darum muss die Hierodule zur Tränke hinkommen und *Eabani* an sich fesseln. Der von dem Jäger Esau gehasste Jakob aber trifft die Rahel, die er später heiratet, am Brunnen als eine Doppelgängerin der Zippora, somit (o. p. 133) als die Hierodule des Epos, nachdem er den Jäger Esau um sein Erstgeburtsrecht gebracht hat, indem er dem Vater zwei Ziegenböckchen als Wildbret serviert hat, das Esau bringen sollte[1]). Es darf daher nunmehr behauptet werden: Der Jäger Esau ist ein Reflex des Jägers im Epos, und der Hass des Jägers Esau und dessen Ursache gehn auf den Hass des Jägers im Epos und dessen Ursache zurück.

Der Jäger Esau soll nun auf's Feld hinausziehn und das Wild erjagen auf Befehl seines Vaters[2]); der Jäger aber des Epos das ihm durch *Eabani* entzogene Wild in seine Gewalt bringen dadurch, dass er auf Befehl seines Vaters mit einer Hierodule in die Steppe hinauszieht. Also entspricht des Jägers Esau und Jakob-*Gilgamesch*'s Vater dem Vater des Jägers im Epos[3]).

Mosis Flucht aus Aegypten in die Wüste von Midian soll auf *Eabani*'s Flucht und Rückkehr in die Wüste zurückgehn (o. p. 134), die Flucht nach *Eabani*'s Verkehr mit der Hierodule und nach seiner Ankunft aus der Wüste. Wenn nun die Reflexe von diesem Verkehr und dieser Ankunft in der Moses-Sage hinter der Flucht liegen, so beruht Das, wie aus o. p. 134 f. zu ersehen ist, auf einer Verschmelzung des ersten Aufenthalts in der Wüste mit dem zweiten und des ersten Zusammentreffens von *Gilgamesch* und *Eabani* mit einem zweiten. Nun geht aber auch in der Jakob-Sage dem Reflex des Hierodulenabenteuers Jakob's Flucht vorher. Also berührt sich die Jakob-Sage

1) Genesis 27. 2) Genesis 27, 3.

3) Vgl. unten die Abraham-, die Isaak-, die Simson-, die Saul- und die Tobit-Sage.

in einem bemerkenswerten Punkte mit der Moses-Sage, in einem Punkte, der auf eine den zwei Sagen gemeinsame Entwicklung schliessen lässt. Aehnliches wird unten oft genug festgestellt werden, ohne dass wir es jedesmal ausdrücklich hervorheben.

Eabani erlebt nun nach seiner Flucht in die Wüste die Gottesoffenbarung, die in der Moses-Sage vertreten ist in der Gotteserscheinung, welche Moses nach seiner Flucht nach Midian beim feurigen Busch am Horeb erlebt (o. p. 134). Dabei verkündet Gott dem Moses, dass Israel das Land der Verheissung in Besitz nehmen werde[1], und befiehlt ihm, zurückzukehren (o. p. 134). Dem Jakob aber erscheint der Quelle J zufolge Gott — die Quelle E hat dafür Engel, Hosea 12, 5 nur einen Engel[2]) — und verspricht ihm und seinen Nachkommen dasselbe Land der Verheissung, und ihm selbst, ihn in seine Heimat zurückzubringen[3]). Dem Moses erscheint Jahve im Busch an heiliger Stätte, dem Jakob an der Stelle des späteren Bethel, dessen Name »Gotteshaus« bedeutet, und Bethel hiess früher Lus *(Lûz)*, d. i. »Mandelbaum«[4])[5]). Die Gottesoffenbarung in Bethel scheint somit der am Horeb zu entsprechen und, wie diese, auf die *Eabani* zuteil gewordene Gottesoffenbarung in der Wüste zurückzugehn[6]). Bedenklich ist bis auf Weiteres nur vor Allem, 1. dass sie nicht genau an der Stelle der Sage steht, an welcher die Offen-

1) Exodus 3, 8.

2) Die ältere J-Quelle hat also wohl mit Jahve statt der Engel bei E das Ursprünglichere, gegen GUNKEL, zur Genesis², p. LXXIII und p. 284.

3) Genesis 28. 4) Genesis 28, 19.

5) Dass diese Bedeutung des Namens mit dem Busch in der Moses-Sage zusammenzustellen ist, werden unten die Saul-Sage und die Jerobeam-Sage, ferner die von Abraham, Elias, Gideon, Jonas, Jesus und in Band II die von Buddha nahe legen.

6) Nach GUNKEL, zur Genesis², p. 283, erzählt die Bethel-Sage die Entstehung des Heiligtums von Bethel. Ohne Frage wirklich. Nur stammt die Sage wohl aus dem *Gilgamesch*-Epos und ist grade mit Bethel verknüpft worden, weil dort ein heiliger Baum stand.

barung beim Horeb erfolgt, nämlich zwar auch hinter der Flucht, aber nicht auch hinter, sondern vor einem Reflex des Hierodulenabenteuers, und 2., dass die Jakob-Sage an gleicher Stelle, wie die Moses-Sage, d. h. in der Haran-Episode, einen Reflex von jener Gottesoffenbarung hat, nämlich Jahve's Befehl an Jakob, in seine Heimat zurückzukehren (o. p. 226). Aber die Annahme einer Dublette wäre keine Ungeheuerlichkeit. Wird doch auch Moses-*Gilgamesch* als einem *Eabani*, der aus der Wüste zurückkehren soll, sowohl am Horeb (o. p. 134) als auch in Midian[1]) von Jahve befohlen, nach Aegypten zurückzukehren. Diese Doppelheit könnte schliesslich in beiden Fällen mit der der alten Quellen des Pentateuchs zusammenhängen.

Der Quelle E zufolge feiert Jakob sieben Tage lang seine Hochzeit mit der hässlichen Lea, darnach lässt er wenigstens vorläufig von ihr ab und führt er Deren Schwester, die schöne Rahel, heim[2]), die er, als die Hierodule des Epos und als eine Doppelgängerin der Zippora in der Moses-Sage, am Brunnen getroffen hatte. Dieses siebentägige Beilager steht nun aber an der Stelle der Sage, an der *Eabani* grade sechs Tage und sieben[3]) Nächte die Liebe der Hierodule geniesst, um dann von ihr abzulassen!

Also wäre nicht Rahel, sondern Lea, die Hierodule der Jakob-Sage, bezw. Diese durch Beide vertreten! Für die Moses-Sage stellten wir andrerseits fest, dass die der Hierodule entsprechende Zippora — die Doppelgängerin der Rahel, insofern Moses sie am Brunnen trifft,

1) Exodus 4, 19. 2) Genesis 29.

3) Sehr wohl möglich, dass die altisraelitische Hochzeit sieben Tage lang dauerte, und dass die sieben Tage der Jakob-Sage sich auch daraus erklären (vgl. WETZSTEIN, in der *Zeitschr. für Ethnologie* 1873, p. 287 ff.). Auch! Denn, dass diese sieben Tage des ehelichen Verkehrs zunächst aus dem Epos stammen, zeigt der Umstand, dass er, wie im Epos, nach den sieben Tagen abgebrochen wird, und auch schon der Umstand, dass die sieben Tage in der Jakob-Sage ausdrücklich genannt werden. Die Simson-Sage (s. u.) bestätigt Dies durch eine genaue Parallele.

und der Lea, insofern Moses sie dann heiratet — auch ein Reflex der Göttin *Ischtar* ist (o. p. 127). Hieraus darf ich schliessen: Die am Brunnen getroffene Rahel ist so gut wie die Lea, mit der sich Jakob zuerst vermählt, die Hierodule, aber die Rahel, mit der sich Jakob als seiner zweiten Frau vereinigt, ursprünglich eine andere Frau und wohl die *Ischtar* des Epos. Und gewiss lässt vielleicht auch die Schönheit der bevorzugten Rahel, die in einem Gegensatz zur Hässlichkeit der zurückgesetzten Lea steht, in Jener die *Ischtar*, in Dieser Deren Dienerin, die Hierodule, erkennen.

Hierzu noch Folgendes: *Ischtar* bedeutet nach dem Hebräischen wohl »Mutterschaf«[1]), fraglos aber Rahel[2]). Und ferner: *Ischtar* ist bei den Assyro-Babyloniern auch eine Tochter des Mondgottes *Sin*, der in Haran ein im vorderen Orient berühmtes Heiligtum besass, und in dieser Stadt ist Rahel zu Hause! Ja, ihr Vater hat den Namen Laban, und der bedeutet, falls hebräisch, »Weiss«, *Lebānā*, »die Weisse«, ist aber ein hebräischer Name des Mondes[3])!

---

1) *ʿ-sch-t-r-t (*ʿAschtäret)* ist der hebräische Name der Astarte-*Ischtar*, und die *ʿaschtärōt* der Schafe oder des Kleinviehs stehn mehrfach (Deuteron. 7,13; 28,4. 18. 51) in Koordination mit der Gebärmutter oder den Muttertieren des Rindviehs. Beachte hierzu, dass die sieben Planeten, deren einer die *Ischtar* ist, bei den Assyro-Babyloniern als Schafe, und zwar wohl Leitschafe oder Dgl., gelten.

2) Man könnte daher etwa annehmen, dass für die babylonische *Ischtar* im *Gilgamesch*-Epos zunächst die **ʿAschtäret*-Astarte eingetreten und Diese dann, da Deren Name im Hebräischen »Mutterschaf« bedeutete, durch das synonyme Rahel *(rāchēl)* ersetzt worden sei. Bedenklich ist nur u. A., dass nach der Moses-Sage — und vielen Parallelsagen — Rahel als ein Gegenstück zu Zippora eigentlich die befreite *Ischtar* sein müsste (o. p. 127 und 128, Anm. 6), Diese aber (nach derselben Anmerkung) im Epos, im Gegensatz zur buhlerischen *Ischtar*, wohl nicht *Ischtar* genannt worden zu sein scheint. Freilich ist eine solche Annahme nicht notwendig.

3) S. schon JENSEN, in der *Zeitschr. f. Assyr.* XI, p. 298. Was unten über die weissen und die gesprenkelten Schafe Laban's und Jakob's gesagt wird, könnte dieser Kombination freilich den Garaus machen, kann jedoch neben ihr bestehen.

Aber freilich ist nun Lea auch die Tochter dieses Laban. Und darum könnten Haran und Laban doch nur dafür zeugen, dass eine der beiden Schwestern der *Ischtar* und eine ihrer Dienerin, der Hierodule, entspricht. Dass aber grade Rahel die Erstere und Lea die Letztere darstellt, erhellt mit höchster Wahrscheinlichkeit aus der Gesamtheit des oben Vorgebrachten[1]).

Hieraus dürfte sich nun für die Moses-Sage ergeben:

Wenn Zippora in der »Hierodulenepisode« in Midian nur die Hierodule, als die von Jethro zu Moses Zurückgeführte aber die *Ischtar* ist (o. p. 126 f. und 133), so ist Dies das Resultat eines Verwitterungsprozesses, und in einer älteren Gestalt der Moses-Sage hat Moses oder ein Vorgänger von ihm in der Moses-Sage ausser der Zippora vor ihr in Midian eine zweite Frau geheiratet, welche mit der von Jakob vor der Rahel geheirateten Lea korrespondiert. Vielleicht, wie Jakob eine ältere Schwester der Rahel, eine ältere Schwester der Zippora; und vielleicht kennt die Moses-Sage deshalb grade noch sechs Schwestern, aber keine Brüder der Zippora, wie die Jakob-Sage keine Brüder der Schwestern Lea und Rahel kennt. Wäre somit unsre o. p. 137 ausgesprochene Vermutung richtig, dass Mirjam eine Repräsentantin der Hierodule ist, so wäre sie oder eine Vorgängerin von ihr in der Sage diese andere Frau des Moses neben der Zippora, und vielleicht Deren ältere Schwester gewesen. Heiratet doch auch Hadad, dessen Sage der Moses-Sage so nahe steht (o. p. 221 ff.) als Repräsentantin der Hierodule wohl eine ältere Schwester (o. p. 222). Mirjam wäre dann aus einer älteren Schwester der *Ischtar* eine Solche des *Gilgamesch* geworden.

Warum sind die *Ischtar* und ihre Dienerin, die Hierodule, in der Jakob-Sage — die noch nicht durch Leviticus 18,18 gestört wird[2]) — durch zwei Schwestern vertreten?

---

1) Eine Bestätigung hierfür werden die Abraham-, die Isaak-, die Simson-, die David-, die Tobit- und die Jesus-Sage bringen.

2) In Parallelsagen, in denen der *Ischtar* und der Hierodule auch

»Weil Deren Söhne als die Stammesheroen in den zwei Bruderreichen Israel und Juda galten« wird man antworten. Und Das kann auch die richtige Antwort sein, trotzdem dass ein gleiches Verhältnis zwischen Vertreterinnen der beiden Frauen des *Gilgamesch*-Epos auch in anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen vorliegt, in denen diese Vertreterinnen sich nicht als Ahnfrauen Israel's und Juda's zeigen[1]). Aber hier kann sich ja ein altes Verhältnis verflüchtigt haben[2]).

Ehe wir von Lea und Rahel vorläufig Abschied nehmen, wird noch hervorgehoben werden müssen, dass die Eheschliessung mit einer zweiten Frau, vielleicht in einem Reflex der einen Hierodulenepisode, eine Wucherung ist, einerlei, ob diese sich an ihrem jetzigen Platze gebildet hat oder irgendwo anders, und dann exstirpiert und auf ihren jetzigen Platz verpflanzt worden ist. Denn der dem Jakob in der Hauptsache entsprechende *Gilgamesch* heiratet ja ebenso wenig die der Rahel entsprechende *Ischtar*, wie der dem Jakob in der Hierodulenepisode entsprechende *Eabani*. Aehnliches gilt dann wegen o. p. 231 für eine ältere Gestalt unsrer Moses-Sage.

Nach langem Aufenthalt in Haran tritt Jakob auf göttlichen Befehl mit der Frau, die er am Brunnen getroffen hatte, — und seiner übrigen Familie — die Heimreise an, als ein zweiter Moses, der mit der beim Brunnen getroffenen Zippora auf göttlichen Befehl die Heimreise antritt. In dieser letzteren Reise stecken nach o. p. 133 f. zwei Reisen, die mit einander zusammengefallen sind, und darum nach o. p. 225 f. auch in der entsprechenden Reise Jakob's. Somit zeigt die Jakob-Sage abermals eine

---

zwei Schwestern entsprechen, heiratet der *Gilgamesch* entweder keine von ihnen, oder die »Hierodule« oder die »*Ischtar*« statt der »Hierodule«. Siehe die Jesus- und vorher die Simson- und die David-Sage.

1) S. unten die Simson-, die David- und die Jesus-Sage.

2) In der Abraham- und der Isaak-Sage ist die Vertreterin der Hierodule eine Magd der *Ischtar* geblieben.

ihr mit der Moses-Sage gemeinsame Entwicklung (s. o. p. 227 f.).

Auf dieser Heimreise hat nun Jakob ein Erlebnis, das an ein ähnliches auf der entsprechenden Heimreise Mosis von Midian erinnert[1]), ein Erlebnis, das ich o p. 134 nur erst zögernd mit einem Ereignis des Epos an gleicher Stelle vergleichen konnte: Gott will Moses in der Herberge töten, lässt aber dann von ihm ab; und mit Jakob ringt[2]) bei Pnuel in der Nacht Gott in Gestalt eines Mannes, kann ihn aber nicht bezwingen, und, wie die Morgenröte anbricht, lässt ihn Jakob los[3]). Die hieran anklingende Moses-Sage steht nun aber an der Stelle (o. p. 133 f.), an der im Epos erzählt wird, wie *Gilgamesch*, natürlich in der Nacht, von einem auf ihn gefallenen Stern wie eine Heerschar des Himmelsgottes *Anu* träumt, den er zuerst nicht abschütteln kann, zuletzt aber zu Boden wirft. Darnach hat er noch einen zweiten Traum von einem Manne, zu dem hin man sich versammelt und den er schliesslich auch zu Boden wirft. Dass diese Traumgesichte dem Pnuel-Kampf an gleicher Stelle der Sage, und darum nun auch dem parallelen Erlebnis Mosis zu Grunde liegen, dürfte unbestreitbar sein[4]).

---

1) Vgl. HOLZINGER, zum Exodus, p. 16; oder GUNKEL, zur Genesis², p. 320, der die eine Sage eine lehrreiche Parallele zur anderen nennt, ohne schon zu wissen, dass die beiden gleichen Ursprungs sind.

2) Im Hebräischen: *wajjē'ābēq*. Das geschieht am Flusse Jabbok (*Jabbōq*). Hier liegt, wie man schon früher behauptet hat (s. GUNKEL, zur Genesis², p. 320) gewiss ein Wortspiel am Tage. Entweder käme das Ringen beim Kampf daher, weil der Kampf beim Jabbok stattfindet, oder der Ort des Kampfes wäre durch das Ringen bestimmt. Die Vorlage hat nun aber das Ringen oder etwas Aehnliches. Also ist der Jabbok wohl ein Eindringling!

3) Genesis 32.

4) Wenn dann in Hosea 12, 5 einerseits erzählt wird, dass Jakob den Engel des Herrn besiegt, darnach aber, dass Jemand weint und um Erbarmen fleht, so kann damit nur der Engel gemeint sein (gegen NOWACK, zu den kleinen Propheten, p. 75, und mit GUNKEL, zur Genesis², p. 320), oder wir hätten hier eine ganz unmotivierte Weiterbildung der Sage. Die Ursage

Diesen Kampf bringt die Quelle J. Alsbald nachher teilt Jakob derselben Quelle zufolge die Schar seiner Frauen und Kinder in drei Teile[1]. Vorher hat er, nämlich noch vor dem Pnuel-Kampf, nach derselben Quelle sein »Volk« und seine Herden in zwei »Heerlager« oder »Heere« geteilt. Nur hierzu hat die Quelle E eine Parallele[2], und man könnte darum schliessen, dass in dieser Quelle die eine Teilung den zwei Teilungen in J, vor und nach dem Pnuel-Kampf, entspricht, also dass Teilungen vor oder nach dem Pnuel-Kampf das Ursprüngliche in J sein könnten. Nun geht in E der Teilung der Herden die Erscheinung der Engel Gottes vorher, die Jakob das »Heer« oder »Heerlager Gottes« nennt[3]. Folglich dürfte dieses »Heer Gottes« der »Heerschar des Himmelsgottes *Anu*« im Traum *Gilgamesch's* entsprechen, somit diese Erscheinung der Engel in der Quelle E eine Art Dublette zum Pnuel-Kampf in J sein[4].

---

lässt jedenfalls Nichts erkennen, woraus sich ein Weinen des Siegers *Gilgamesch* hätte entwickeln können. — Der Ursprung des Pnuel-Kampfes zeigt auch, dass Jakob trotz seines Kampfes mit Gott nicht etwa (mit GUNKEL, zur Genesis², p. 320; vgl. auch p. 280 und 288) ursprünglich ein Gigant war. — Zu einem griechischen Gegenstück des Pnuel-Kampfes und Reflex der ihm zu Grunde liegenden Ursage siehe unten in Band II die Argonauten-Sage.

1) Genesis 33. 2) Genesis 32. 3) Genesis 32, 2 f.

4) Die Engel Gottes begegnen Jakob bei Mahanaim (*Machanajim*) d. i. »2 Heere« oder »Heerlager«. Die Sage behauptet nun (Genesis 32, 3), dass der Ort seinen Namen von der Begegnung mit den Engeln habe, was natürlich keiner Widerlegung bedarf, da ein Ort dieses Namens ja wirklich existiert hat. Andrerseits kann aber diese Begegnung auch nicht durch den Namen veranlasst sein, da sie aus der Ursage stammt. Also hat der Name nur insofern auf die Sage eingewirkt, als deren Lokalisierung grade bei Mahanaim in der Bedeutung des Namens dieses Orts begründet ist, genau wie die Lokalisierung der parallelen Pnuel-Sage wohl auf der vermeintlichen Etymologie des Namens Jabbok beruht (s. o. p. 233). Die Wahl von Mahanaim zum Lokal der Engelbegegnung wäre somit E zuzusprechen. Daraus aber ergibt sich eine Schwierigkeit. J hat so gut wie E ein anderes Geschehnis, dass allem Anscheine nach ebenfalls zu dem Namen Mahanaim in Beziehung steht (s. GUNKEL, zur Genesis², p. 318), und zwar eins, das nur

Nach dem Versuche Gottes, Moses in der Herberge zu töten, erfolgt die Begegnung Mosis mit seinem ihm entgegenziehenden Bruder Aaron, in welcher ein Reflex einer zwiefachen Begegnung zwischen den Freunden und Brüdern *Gilgamesch* und *Eabani* erkannt ward (o. p. 134). Und genau Entsprechendes bietet die Jakob-Sage: Nach dem Pnuel-Kampfe erfolgt Jakob's Begegnung mit seinem ihm entgegenziehenden Bruder Esau[1]). In dieser einen Begegnung sind also auch zwei der Ursage enthalten, was auf's neue ein Schlaglicht auf das Verhältnis zwischen der Moses- und der Jakob-Sage wirft (s. o. p. 227 f. und p. 232 f.).

Esau entspräche hier also dem Aaron in der Moses-Sage. Aber dann würde er hier ein Anderer als vorher sein: Jakob soll vor ihm als dem Jäger fliehn und sich hier mit ihm als einem der beiden Freunde *Gilgamesch* und *Eabani* treffen. Allerdings, Das wäre die Konsequenz. Dass aber in Esau auch ein *Eabani* steckt, verrät die Sage auch wohl sonstwie noch deutlich genug: Esau ist stark behaart[2]), was ja auch von *Eabani* gilt[3]). Und andrerseits

---

in der Jakob-Sage, nicht aber in den Parallelen dazu auftritt, also wohl eine Neuerfindung ist und somit aus dem in der Jakob-Sage bereits vorhandenen Namen herausgesponnen zu sein scheint: Jakob teilt so gut nach J wie nach E bei Mahanaim seine Leute mit seinem Vieh in zwei Teile, und J nennt diese zwei Teile »zwei Heerlager« (Genesis 32). Also lässt sich für J und E — und nicht etwa nur E — vor ihrer Vereinigung ein Mahanaim erschliessen. Wie lässt sich Das nun mit einer Annahme vereinigen, dass Mahanaim in E durch die Engelbegegnung bedingt sei, welche in J durch ein erheblich anderes Ereignis vertreten ist? Etwa so?: Mahanaim ist für J und E der ursprüngliche Ort eines Ereignisses aus der *Gilgamesch*-Sage, von dem 1. die Engelbegegnung und 2. der Jakob-Kampf sich abgezweigt haben, und durch dies Ereignis in die Sage hineingekommen. Aus dem Namen des Ortes ist dann die Teilung in zwei Heerlager schon in der Urgestalt von E und J herausgesponnen worden, und dann der Jakob-Kampf, nachdem die Engelbegegnung als Parallele oder Komplement dazu ganz unkenntlich geworden war, wohl durch die o. p. 233 besprochene Volksetymologie von Mahanaim weg an den Jabbok versetzt worden.

1) Genesis 32 f. 2) Genesis 27, 11 und 22 f.

verrät unsre Episode dadurch, dass Esau und Jakob sich nach der Begegnung wieder von einander trennen, vielleicht noch, dass Esau nicht nur der eine der beiden Freunde ist. Denn Diese bleiben ja nach der Begegnung zusammen, so auch Moses und Aaron an der entsprechenden Stelle der Sage. Wiederum aber gehaben sich Esau und Jakob wenigstens so, als ob Beide zusammen nach Seir, dem Wohnsitz Esau's, ziehn wollten[1]), und scheinen auch dadurch zu verraten, dass sie auch das Freundespaar *Gilgamesch* und *Eabani* darstellen. Denn *Eabani* zieht ja an entsprechender Stelle zuerst mit der Hierodule zusammen und dann allein oder mit *Gilgamesch* zusammen zu Dessen Wohnsitz und darum Moses mit Aaron zusammen zu Dessen Wohnsitz hin. Und wiederum hat *Eabani*, dem ja in unserm Stück Jakob-*Gilgamesch* entspricht, vor dem zweiten Zusammentreffen mit *Gilgamesch* den Jäger getroffen und verflucht. Das mag auch erklären, warum Esau, der dem *Eabani* feindliche Jäger, in der Begegnungsszene ein *Eabani* bezw. *Gilgamesch* ist.

Damit wäre die Moses-Sage von Mosis Flucht an bis zum Zusammentreffen zwischen Moses und Aaron in der Jakob-Sage wiedergefunden, und, wie Moses — eigentlich ein *Gilgamesch* — in diesem Stück im wesentlichen als ein *Eabani* auftritt, so zeigte sich auch Jakob bisher zumeist als Solcher. Es wird sich nachher herausstellen, dass auch er eigentlich und in der Hauptsache ein *Gilgamesch* ist.

Nachdem Esau sich von Jakob getrennt hat, kommt Dieser über Sukkoth nach Sichem und hier nun passiert

---

3) Esau ist ein *'isch σā'ir*, ein »haariger Mann«, in *Σē'ir*-Seir wohnt das auf ihn zurückgeführte Volk der Edomiter, und dessen Name, Edom, erinnert an die Wurzel *'-d-m* für »rot sein«, hängt übrigens im letzten Grunde wohl auch damit zusammen. Andrerseits vertritt Esau 1. den haarigen *Eabani* und 2. den Jäger, dessen Stern wenigstens rot ist (o. p. 84 ff.). Besteht zwischen diesen Dingen ein Zusammenhang oder macht sich hier der Zufall einen Scherz?

1) Genesis 33.

die Dina-Geschichte[1]). Die Analyse der Erzählung soll höchst schwierig sein. Wenigstens zerschnitzelt man sie in verschiedener Weise und auch über die Quellen, denen die einzelnen Schnitzel zuzuweisen wären, ist man sich nicht einig. Nach irgend einer Quelle — oder mehreren — wird in Genesis 34 berichtet: Sichem, der Sohn Hemor's, vergewaltigt Dina, die Tochter Jakob's. Darauf überfallen ihre zwei Brüder Simeon und Levi (nach einer anderen Quelle alle ihre Brüder?) Sichem, die Stadt des Sichem, töten Diesen und bringen Dina wieder heim. In diesem Zusammenhang wird zugleich erzählt, dass alle Männer von Sichem getötet werden und die ganze Stadt geplündert. Dies geschieht also nach der Begegnung Jakob's mit Esau, der im Epos das erste und das zweite Zusammentreffen *Gilgamesch*'s und *Eabani*'s entsprechen. Nach dem zweiten Zusammentreffen aber wird die *Chumbaba*-Episode erzählt: Die zwei Freunde und Brüder *Gilgamesch* und *Eabani* töten *Chumbaba* und holen ihre, wohl von *Chumbaba* geraubte, jedenfalls aber von ihm festgehaltene und gehütete Stadtgöttin *Ischtar-Irnina* nach Erech, und zwar wohl dahin zurück. Wenn somit die Erzählung von der ersten Schlacht gegen Amalek und die von der Zurückbringung der entlassenen Zippora an gleicher Stelle der Moses-Sage allerdings durch ihre Stelle in der Sage, aber nicht schon allein durch ihren Inhalt zu einem Vergleich mit der *Chumbaba*-Episode herausforderten (o. p. 126 f.), so wird man Letzteres von der Dina-Episode bestreiten dürfen. Dina ist klärlich die, wie wir schliessen mussten, geraubte und zurückgebrachte Göttin *Ischtar*[2]), Sichem *Chumbaba*[3]),

---

1) Genesis 34.

2) In der Dina hat auch WINCKLER, *Geschichte Israels* II, p. 58 f., und zwar deshalb eine *Ischtar* sehen zu dürfen geglaubt, weil sie die einzige Schwester von sechs Söhnen einer Mutter sei, da *Ischtar* der einzige weibliche unter den sieben Planeten sei. Es fragt sich nur, ob Dina zu irgend einer Zeit als Tochter Jakob's noch irgendwie erkennbare Beziehungen zur *Ischtar* gehabt hat. Da diese Frage kaum zu bejahen ist, so ist WINCKLER's Kombination wohl nicht stichhaltig und kann unsrer nicht etwa

und die Brüder Simeon und Levi entsprechen den Brüdern und Freunden *Gilgamesch* und *Eabani*[1])! Dadurch aber wird auch unsre Erklärung für die erste Amalekiter-Schlacht und die Zurückbringung der Zippora bestätigt. Nun spielen diese in der Gegend des Sinai, dieser als Berg der Gesetzgebung hat in der Josua-Sage zum Gegenstück den Berg Ebal bei Sichem (p. 163 ff.), in Sichem spielt aber wiederum auch die Dina-Geschichte!

Freilich ist nun in der Dina-Episode Mehreres, das, sei es von der Ursage, sei es von der parallelen Episode in der Moses-Sage, in bemerkenswerter Weise abweicht.

Nicht Jakob-*Gilgamesch* und ein Freund oder Bruder von ihm erschlagen den *Chumbaba*, sondern zwei von Jakob's Söhnen, und nicht, wie in der Moses-Sage, wird als die *Ischtar* die Frau des *Gilgamesch* zurückgebracht, sondern seine Tochter, also die Dina statt der Rahel, die wir oben p. 226 der Zippora als Pendant gegenüberstellen mussten. Indes in seinem erfolgreichen *Chumbaba*-Kampf, der ersten Amalekiter-Schlacht, kämpft auch Moses selbst nicht mit, leitet vielmehr Josua, sein Nachfolger, die Schlacht[2]). Und andrerseits wäre es gar wohl begreiflich, wenn in einer Sage, welche von einer Schändung erzählte, die hiervon betroffene Ahnfrau der zwei Joseph-Stämme eliminiert und durch eine bedeutungslose Figur ersetzt worden wäre[3]).

---

zur Bestätigung dienen. Dass die sechs Brüder der Dina Nichts mit den Planeten zu tun haben, möchte ich ausdrücklich hinzufügen. Wenigstens bemerkt man nichts Derartiges.

3) Vgl. hierzu schon ZIMMERN und JENSEN in der *Zeitschr. f. Assyr.* VII, p. 162 f.

1) Die Brüder Simeon und Levi heissen im Targ. Jon. zu Genesis 49, 5 *ta(e)l(ā)min*. Dies hat man früher benutzt, um die genauere Bedeutung eines assyrischen Wortes *talimu* für »Bruder« festzustellen. Das scheint aber nun nicht mehr angängig, nachdem sich jetzt herausgestellt hat, dass die zwei israelitischen Brüder zwei babylonischen entsprechen, die gerade auch *talimu*'s von einander sind.

2) Exodus 17, 9 und 13.

3) Auf eben dieser Linie liegt es, dass Sara und Rebekka in paral-

Nun hat es aber — gegen GUNKEL, zur Genesis[2], p. 417 f. — aller Wahrscheinlichkeit nach eine Tradition gegeben, welche wenigstens die eine Abweichung in der Dina-Episode noch belangloser erscheinen lässt, als sie es an sich schon ist, eine Tradition nämlich, nach der Jakob selbst am Kampfe gegen Sichem beteiligt war. Denn nach Genesis 48, 22 hat Jakob einen *schekem* mit Schwert und Bogen erobert und Joseph gegeben, und mit diesem *schekem* soll zweifellos auf *Schekem*-Sichem, die Stadt des Sichem, angespielt werden[1])[2]).

Nach Kap. 34 der Genesis kommt nach der Vergewaltigung der Dina, aber vor der Bluttat der Brüder, zwischen den Sichemiten und der Familie Jakob's ein Bundesvertrag zustande, wodurch Jene, nachdem sie sich haben beschneiden lassen, mit dieser zu einem Volke werden. Nach dem Siege bei Ai aber, der Parallele zu jener Bluttat, — denn die Kämpfe um Ai sind ja nach o. p. 162 f. auch ein Reflex des *Chumbaba*-Kampfes — erlangen die Gibeoniten, die Nachbarn der Bewohner von Ai, den Bundesvertrag mit den Israeliten, durch den sie Diesen angegliedert werden, und nach der gleichfalls parallelen Schlacht gegen Amalek schliessen sich Midianiter oder Keniter unter Jethro oder Hobab, wohl nach einem

---

lelen Episoden unberührt bleiben. Freilich ist an Sara in einer gleichfalls parallelen Geschichte der hässliche Fleck haften geblieben. S. unten die Abraham- und die Isaak-Sage.

1) STADE, *Geschichte des Volkes Israel* I, p. 196 (wie auch GUNKEL, zur Genesis[2], p. 330) findet eine Erklärung für diese Notiz in der Abimelech-Sage. Aber diese ist doch etwas weither geholt, während unsre Erklärung höchst einfach ist. Doch aber hat Abimelech's Kampf gegen Sichem mythische Beziehungen zu Jakob's Kampf gegen diese Stadt. S. unten die Gideon-Sage.

2) Aus dem Obigem ergibt sich, dass der Handstreich gegen Sichem zum Urbestand der Jakob-Sage und, gegen GUNKEL, zur Genesis[2], p. LXXVIII, nicht etwa zu den jüngsten Sagen der Genesis gehört. Nach Demselben, l. c., p. 330, gehört er allerdings eigentlich nicht einmal in die Genesis hinein!

Bundesmahl, an die Israeliten an (o. p. 166 f.). Obwohl der Vertragsschluss mit den Sichemiten dem Kampfe nicht folgt, sondern vorhergeht, darf er doch wohl als Parallele zu den eben erwähnten ähnlichen Geschehnissen in ganz gleichem Zusammenhange betrachtet werden. Und dass der Vertrag von Sichem mit einem *Chumbaba* und seinem Volk geschlossen wird, während Midianiter oder Keniter und die Bewohner von Ai kein *Chumbaba*-Volk sind, sondern nur unter oder nahe bei einem solchen wohnen, ist auch keine so erhebliche Abweichung, dass sie die Zusammenstellung verbieten könnte[1]).

Vielleicht, dass diese Abweichung es nun erlaubt, den Namen Hobab-*Chōbāb*, den wir o. p. 127 in Anm. 2 noch nicht wagen konnten, mit dem Namen *Chu(m)baba* zusammenzustellen, doch mit ihm zu identifizieren. Denn wenn in den oben besprochenen Parallelen mit einem *Chumbaba*-Volk und dessen Haupt Leute wechseln, die nicht zu einem *Chumbaba*-Volk gehören, sondern nur in dessen Nähe oder unter ihm wohnen, so wäre es allerdings denkbar, dass *Chōbāb*, das Oberhaupt solcher Leute in der Moses-Sage, ursprünglich das Haupt des *Chu(m)baba*-Volkes, also der *Chu(m)baba* der Moses-Sage war.

Aber — wo bleiben die Plagen und die Sintflut? Schon viermal, bezw. dreimal fanden wir in den israelitischen *Gilgamesch*-Sagen einen Reflex von den Plagen und der Sintflut eingekeilt zwischen *Eabani*'s zweitem Zusammentreffen mit *Gilgamesch* und seiner Rückkehr aus der Wüste einerseits und der *Chumbaba*-Episode andrerseits oder doch direkt hinter jener Rückkehr oder direkt vor der *Chumbaba*-Episode (s. o. p. 137 ff., p. 163, p. 195 ff., p. 210 f.). Aber vergebens suchen wir Derartiges zwischen Jakob's Zusammentreffen mit Esau und der Dina-Episode, wo wir es darnach zu suchen hätten. Denn dass Jakob dazwischen

---

1) Zu parallelen Verträgen siehe die Sagen von Abraham, Isaak und Elias, und vgl. die vom Leviten im Gebirge Ephraim, von Saul und von David.

nach Sukkoth kommt[1]), Moses aber auf der Flucht vor dem Pharao, also in seiner Sintflut-Episode, zunächst nach einem anderen Sukkoth gelangt[2]) — eine allerdings höchst bemerkenswerte Tatsache, wie wir später sehn werden, — würde doch ein recht lichtschwacher Reflex der Sintflut sein.

Doch halt! Hier ist zwar fast eine Leere oder eine vollständige Leere, wo wir eine Fülle erwarten, aber ganz nahe dabei ist eine Fülle, wo die der Jakob-Sage so nahe stehende Moses-Sage und die Ursage eine Leere haben. Und diese Fülle zeigt mit dem Vermissten eine frappierende Aehnlichkeit:

Laban ist der Schwiegervater Jakob's und sein Dienstherr, wie Jethro-Reguel von Moses. Aber während Moses und sein Schwiegervater anscheinend im besten Einvernehmen mit einander leben, lässt sich Das nicht von Jakob und Laban sagen. Nach der E-Quelle nützt Laban Jakob aus, gleichwohl aber gedeiht Jakob's Wohlstand im Gegensatz zu dem Laban's. Gott sagt dann zu Jakob — so nach J — oder der Engel Gottes im Traume — so E —, dass er sich aufmachen solle und in sein Land zurückkehren. Und nun bricht er, fliehend und heimlicher Weise, mit seiner ganzen Familie auf, mit all' seinem Vieh — auch mit seiner sonstigen Habe — und Rahel nimmt den Hausgötzen ihres Vaters mit. Am dritten Tage[3]) erfährt Laban von der Flucht, und jagt ihm mit seinen Stammesgenossen oder Brüdern nach[4]). Das Gesuchte ist gefunden: Laban, der dem Viehzüchter Jakob ein selbstsüchtiger Herr ist, ist ein Gegenstück zum Pharao der »Sintflut«, unter dessen Joch das Hirtenvolk der Kinder Israel seufzt — im letzten Grunde = der Schlange der Löwenplage und dem Gotte *Bêl* (o. p. 212 und p. 145) —,

1) Genesis 33, 17. 2) Exodus 12, 37.

3) Erst am dritten Tage, weil Laban von Jakob drei Tagereisen entfernt wohnt (Genesis 30, 36). S. GUNKEL, zur Genesis², p. 305.

4) Genesis 31.

Jakob's Gedeihen im Gegensatz zu den Misserfolgen Laban's dazu, dass die Israeliten von den Plagen nicht betroffen werden, welche das Volk des Pharao schädigen und dezimieren — man kann speziell an die Viehpest denken —, der Befehl Gottes oder seines Engels im Traume an Jakob, zurückzukehren, zu dem gleichen Befehl Gottes an Moses, auch insofern er dem in einem Traume an Xisuthros gegebenen Befehl *Ea*'s entspricht, ein Schiff zu bauen, um sich darauf zu retten (s. o. p. 144); Jakob, der Stammvater der zwölf Stämme Israels', der mit seiner ganzen, vielköpfigen Familie mit den Ahnherren von elf israelitischen Stämmen, und vielem Vieh[1]) davonzieht, ist ein Moses, der mit den zwölf Stämmen Israel's und vielem Vieh als ein Xisuthros mit seiner Familie und seinem Vieh sein Land verlässt; Laban endlich, der Jakob mit seinen Stammesgenossen nachjagt, ist ein Pharao, der mit seinen Aegyptern als ein *Bēl* (o. p. 214) Moses und seinem Volke nachjagt.

Der Star wäre uns also wirklich gestochen: Die Laban-Episode bis zur Verfolgung Jakob's durch Laban enthält Zweierlei: 1. ein Seitenstück zu Mosis Aufenthalt bei Jethro als Dessen Hirte, mit nachfolgender Gottesoffenbarung, Weisung, aus Midian zurückzukehren, und darauf folgendem Aufbruch (o. p. 225 ff.), und 2. ein Seitenstück zu Mosis und des Hirtenvolks der Israeliten Aufent-

1) Diesen Viehbestand soll Jakob nach der J-Quelle (Genesis 30, 32 ff.) in einer für unser Empfinden unreellen Weise erworben haben, indem er durch eine List eine ungewöhnlich hohe Geburtsziffer der ihm ausser anderen zustehenden gesprenkelten Schafe und Ziegen erzielte. Im Hebräischen heisst nun »gesprenkelt« *nāqōd*, ein Wort, das grade (und ausser noch in Genesis 31 nur) in dieser Erzählung angewendet wird — und nach GUNKEL, zur Genesis[2], p. 300, als Adjektiv für Jakob's Kleinvieh in J ursprünglich allein stand —, Jakob aber ist ein Kleinviehhirte, ein *nōqēd*. Die Erzählung, die nur der Jakob-Sage angehört, demnach in ihr wohl ein Novum ist, könnte also, so gut wie die entsprechende in Genesis 31, von einer Volksetymologie ausgegangen sein. Andererseits hängt es nach GUNKEL, l. c., p. 299, mit dem Namen *Lābān*, d. i. »der Weisse«, zusammen, dass Dessen Träger die weissen Schafe und Ziegen gehören sollen. Vgl. o. p. 230. Anm. 3.

halt in Aegypten und dem Aufbruch des ganzen Volks (mit seinem Vieh) aus Aegypten, welchem dann der Pharao mit seinen Aegyptern nachjagt. Zwei zum Teil ganz ähnliche, dazu auf einander folgende Geschichten der Jakob-Sage sind also innig mit einander verschmolzen worden: ein Dienstherr ist mit einem königlichen Tyrannen, ein Aufbruch mit Frau und Kind (oder Frauen und Kindern) — der selbst wieder zwei Aufbrüche aus der Wüste darstellt (o. p. 133 f.) — ist mit einer Flucht mit Familie und Viehheerden zusammengefallen. Dabei sind somit auch, wie abermals auch in der Moses-Erzählung (o. p. 145), zwei Gottesoffenbarungen zusammengefallen, eine, welche auf die Rückkehr Jakob's als eines *Eabani* abzielt, und eine, welche seine Auswanderung als die eines Xisuthros bezweckt. Damit scheint indes im Streit zu liegen, dass die erstere nach o. p. 228 wohl bereits durch die Gottesoffenbarung in Bethel vertreten ist. Aber Nichts hindert, wie schon o. p. 229 bemerkt, die Annahme einer partiellen Dublette.

Und somit ist Jakob-*Gilgamesch*, ein Stammvater seines Volks, in Haran und auf der Flucht aus Haran nicht nur ein *Eabani*, sondern vor Allem ein Reflex des Xisuthros, des — Stammvaters der Menschheit!

Es ist jetzt Zeit, Jakob und Laban dort wieder aufzusuchen, wo wir sie verlassen haben. Jakob flieht als Xisuthros, Laban setzt ihm nach als *Bēl*. Vor dem Pharao als *Bēl* flieht Moses als Xisuthros und geht trocknen Fusses durch das Schilfmeer. Darnach erreicht er weiter als Xisuthros den Götterberg Sinai als den Sintflutberg, und dort wird ein Altar errichtet, werden »12 Malstein« aufgestellt, werden Opfer geopfert, wird mit Gott (!) als dem *Bēl* der Sintflutgeschichte ein Bund geschlossen als ein anderer Noah-Bund, wird gegessen und getrunken im Anschaun Gottes. Jakob aber setzt nach seiner Flucht über »den Fluss«[1]), und erreicht das Gebirge Gilead, und dort

1) Gern möglich, dass in unsrer Jakob-Sage damit der Euphrat gemeint ist, den Jakob auf dem Wege von Haran nach Palästina überschreiten

holt ihn Laban am siebenten Tage oder nach sieben Tagen ein. Gott aber befiehlt ihm Nachts im Traume, Jakob auch kein böses Wort zu sagen, und so versöhnt er sich mit ihm, nachdem er ihm nur Vorwürfe wegen seiner heimlichen Flucht gemacht und vergeblich seinen ihm gestohlenen Hausgötzen gesucht hat. Und dann schliesst der Aramäer Laban mit Jakob, dem Ahnherrn Israel's, einen Bund und Grenzvertrag, wie mit einem Grenznachbarn und Landesfeind[1]). Ein Malstein wird dann errichtet und ein Steinhaufen gemacht, und auf ihm ein Mahl abgehalten, und nach einer anderen Quelle schlachtet Jakob ein Opfertier und lädt seine »Brüder« bezw. Stammesgenossen zum Mahle ein. Darnach trennen sich Laban und Jakob von einander und Laban kehrt zurück in seine Heimat[2]).

Ein heller Blitz erleuchtet die seit Jahrtausenden umdunkelte Szene auf dem Gilead-Berge: Wir sehn dort jetzt, von grellem Lichte umflossen, den Götterherrn *Bēl*, wie er sich zusammen mit seinen Brüdern, den andern Göttern, durch feierlichen Vertrag mit Xisuthros auf dem Sintflutberge versöhnt. Wie Moses auf dem Sinai, so versöhnt sich Jakob auf dem Gebirge Gilead mit seinem Feinde *Bēl*; und der Malstein und der Steinhaufen und das Opfer und das Opfermahl und der Bund auf dem Gilead-Berge sind Seitenstücke zu den »12 Malstein« und dem Altar und dem Opfer und dem Opfermahl und dem Bunde auf dem Sinai[3]); und ferner, was auf dem Gilead-Berge geschieht, zu den Vorgängen auf dem Ebal und bei

musste. Dass der Fluss aber ausdrücklich genannt wird, kann wenigstens darauf gedeutet werden, dass dessen Ueberschreitung wie die des Schilfmeers in der Moses-Sage ein wesentliches Stück der Sage ist.

1) Wie sich aus dem sofort Folgenden ergibt, hat man (s. GUNKEL, zur Genesis[2], p. 284) anscheinend sehr richtig geschlossen, dass »die Beziehung auf die historischen Völker Aram und Israel in diese Sage erst nachträglich hineingedeutet ist«.

2) Genesis 31 und 32, 1.

3) Siehe hierzu HOLZINGER (zum Exodus, p. 104), der erklärt, dass

Sichem auf dem Platze mit dem Malsteine in der Sage von Josua I (o. p. 164 und p. 174 f.[1]), zu dem Opfer bei Beth-Semes in der Sage von Josua II (o. p. 183 f.) und vielleicht zu dem Opfer in Jerusalem in der Sage oder Geschichte von Josua III (o. p. 191 f.).

Und nun erkennen wir auch noch die Ursprünge von allerlei Einzelheiten der Gilead-Episode:

Laban erreicht Jakob am siebenten Tage oder nach sieben Tagen und dann wird geopfert, weil das Opfer auf dem Sintflutberge am siebenten oder nach einem siebenten Tage nach der Landung der Arche steigt, entsprechend dem, dass Moses am siebenten Tage auf dem Sinai zu Gott in die Wolke hineingeht (o. p. 148 f.).

Laban beklagt sich über die Flucht Jakob's, wohl zum mindesten áuch, weil *Bēl* sich über die Rettung des Xisuthros beschwert[2]).

Gott hat Laban befohlen, zu Jakob auch kein unfreundliches Wort zu reden, weil der Gott *Ea* auf dem Sintflutberge *Bēl* zur Milde ermahnt. Darum hat ja auch der Prophet Semaja Rehabeam im Auftrage Jahve's geheissen, vom Zuge gegen Jerobeam abzustehn (o. p. 214).

Der Steinhaufe, »auf« dem — gegessen und deshalb vorher — geopfert wird, wird »Warte«, *misspā*, genannt[3]), und Xisuthros opfert auf dem »Turm«, wohl einem Wartturm (o. p. 44), des Berges. Es erhebt sich daher die Frage, ob die Warte, *misspā*, ob also der Ort Mizpa *(Misspā)*, um den es sich dabei im Grunde handelt, in der Jakob-Sage durch die Ursage bedingt ist[4]).

---

das Mahl auf dem Sinai mutatis mutandis dieselbe Bedeutung habe, wie das Opfermahl auf dem Gilead-Berge!

1) Vgl. hierzu HOLZINGER, zum Buch Josua, p. 99, wonach der von Josua bei Sichem errichtete Stein eine ähnliche Bedeutung hat, wie das »von Jakob und Laban aufgestellte Denkmal«!

2) *Keilinschr. Bibl.* VI, p. 242 f., Z. 172 ff. 3) Genesis 31, 49.

4) Andere Sagen werden Dies befürworten. S. unten die Sage von Josua II (in der Analyse der Saul-Sage), die vom Leviten im Gebirge Ephraim und die von Jephthah.

Der Stein auf dem Acker Josua's II bei Beth-Semes, auf dem ein Xisuthros-Opfer dargebracht wird, ist ein »Zeugenstein«, so gut wie der bei Sichem von Josua I, ebenfalls in einer »Sintflutepisode«, errichtete (o. p. 184). Und ebenso ist nach dem uns vorliegenden Text der Malstein so gut wie der Steinhaufen auf dem »Sintflutberg« in Gilead ein Zeuge für den Bund zwischen Jakob und Laban[1]). Nun aber wird in der Jakob-Geschichte der Name Gilead *(Gilʿād)* mit der Aufhäufung des »Zeugensteinhaufens« kombiniert und so erklärt: *gil*, das ist *gal* = »Haufen«, und *ʿād*, das ist *ʿēd* = »Zeuge«[2]). Darum muss gefragt werden: Ist der Gilead-Berg zunächst in der Jakob-Sage einem *gal ʿēd* zu danken oder umgekehrt dieser dem Namen Gilead, und beweisen dann die Zeugensteine von Sichem und von Beth-Semes, dass die dort dargebrachten Xisuthros-Opfer ursprünglich auf dem Gilead-Berge stiegen? Die Frage wäre ganz in diesem zweiten Sinne entschieden, wenn wir bei Beth-Semes und Sichem oder sonstwo ausserhalb Gilead's in einer Sintflutepisode einen »Zeugensteinhaufen« statt nur eines »Zeugensteins« oder neben einem solchen fänden und wenn ein solcher auf dem Gilead-Berge nicht neben dem »Zeugensteinhaufen« erschiene. Da das Gegenteil hiervon der Fall ist, wir wenigstens auf dem Sinai und bei Sichem in Sintflutbergepisoden neben dem Malstein den Altar treffen (o. p. 148 und p. 175), auf dem Gilead-Berge aber das Opfermahl auf dem Steinhaufen gegessen wird, so muss man schliessen, dass die Zeugensteine in den Sintflutbergepisoden von Beth-Semes und Sichem nicht von dem Namen Gilead abhängig sind, aus ihnen also nicht zu folgern ist, dass deren Schauplatz ursprünglich das Gebirge Gilead war, und dass der Zeugenstein auf dem Gilead-Berge aus einem Steinaltar daneben, der ursprünglich kein Zeuge war, einen *gal ʿēd*, d. i. einen »Zeugensteinhaufen«[3]) gemacht hat. Aehnlich und doch

---

1) Genesis 31, 47 f. und 51 f. 2) Genesis 31, 47 f.

3) Wie die Elisa-Elias-Sage lehren wird, besteht der Altar auf dem

anders würde es liegen, wenn die zwölf Steine, deren Zahl und von denen wenigstens einer auf den Sintflutberg oder doch zum Sintflutberg gehören, in der Josua-Sage deshalb bei Gilgal lokalisiert wären (o. p. 165), weil dessen Name an *gal* = »Steinhügel« erinnerte.

Der Malstein ist Zeuge von Geschehnissen in einer »Sintflutepisode«, und zwar in der Josua- und in der Jakob-Sage speziell auch von einem Bundesschluss; er wird in dem einen Falle, in dem *Bēl* als der sich Versöhnende durch einen Menschen vertreten ist — in der Jakob-Sage, und zwar durch Laban — wohl nach der ältesten erreichbaren Gestalt dieser Sage von Diesem errichtet[1]); Gott aber als der *Bēl* auf dem Sintflutberge macht als »Zeichen« des Noah-Bundes, ebenfalls eines Xisuthros-Bundes (o. p. 147), den Regenbogen! Der soll ihn an den Bund erinnern[2]), wie der Malstein den Laban-*Bēl*. Diese Denkmäler dürften also wohl Gegenstücke zu einander sein. Darf man weiter gehen und in dem Malstein — ursprünglich vielleicht in der Form einer oben gerundeten Stele gedacht — einen Ersatz für den Regenbogen sehn?? Der Regenbogen also einst in der Sintflutbergepisode ein Malstein und Denkmal Gottes, ehe daraus ein irdischer Malstein ward?

Laban-*Bēl* kehrt nach seiner Sintflutbergepisode wieder heim, wie die dem Pharao der Moses-Sage als einem *Bēl* entsprechenden Philister-Fürsten der Sage von Josua II (o. p. 183), weil *Bēl* nicht auf dem Sintflutberge wohnt, oder schon, weil Laban nicht auf dem Gilead-Berge wohnt und die Philister-Fürsten nicht bei Beth-Semes zu Hause sind. In der Moses-Sage liegen die entsprechenden Dinge etwas anders. Jahve als *Bēl* kommt in Mosis Sintflutbergepisode zwar auch erst in dieser Episode auf den Sinai[3]), aber dann kehrt er nicht wieder zurück, sondern begleitet die

---

Sintflutberge in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage ursprünglich aus zwölf Steinen.

1) Genesis 31, 51. 2) Genesis 9.

3) Exodus 19, 11 und 20 (vgl. aber Vers 3).

Israeliten in der Lade[1]). Eine solche Vorstellung war wohl schon durch die Annahme bedingt, dass die Bundeslade, die Wohnung Gottes, vom Sinai an die Israeliten begleitete. Andererseits kehrt in der Moses-Sage der Pharao, der auch dem *Bēl* der Sintflutepisode entspricht, nicht nur nicht wieder von seiner Verfolgung heim, sondern ertrinkt gar mit seinen Aegyptern, ohne dass Dies allerdings ausdrücklich gesagt würde. Offenbar ist hier also der göttliche Herr des Landes mit dem Könige des Sintflutvolks zusammengefallen, der natürlich mit diesem zusammen ertrinken musste.

Die Moses-Sage lässt eine Dublette zur Sintflutbergepisode bei und auf dem Sinai in Moab spielen (o. p. 152), die Jakob-Sage eine parallele Episode in Gilead, nördlich von und angrenzend an Moab, und wie dies im Ost-Jordan-Lande. Behalten wir Das im Auge[2]).

Ehe wir zu einer besonders bemerkenswerten Beziehung zwischen der babylonischen Sintflutgeschichte und der Jakob-Sage übergehn, sei noch darauf aufmerksam gemacht, dass diese von einer Sintflutkatastrophe kein Atom erhalten hat, genau so wie die Sage von Josua II.

Laban-*Bēl* jagt dem Jakob-Xisuthros zürnend nach, weil er mit Weibern und Kindern und all' seinem Besitz heimlich geflohen ist. Aber vor Allem verübelt er es ihm, dass man ihm seinen Hausgötzen entwendet hat. Rahel hat ihn mitgenommen. Nun geht Laban oben auf dem Berge in das Zelt Jakob's, das Lea's und das der beiden Mägde hinein, schliesslich auch in das der Rahel und sucht den Hausgötzen, findet ihn aber nicht. Denn Rahel sitzt darauf in ihrer Kamelsänfte und verbirgt ihn vor Laban und lässt ihn nicht an ihn herankommen. Und so erhält Laban seinen Hausgötzen nicht wieder[3]). Was hat

---

1) Numeri 10.

2) Vgl. unten unsre Jakob-Sage und die Sagen von Saul, David, Elisa und Elias und Jesus.

3) Genesis 31.

Das zu bedeuten? Das sieht nicht nach *Gilgamesch*-Epos, nicht nach Sintflutepisode aus. Und doch. Laban ist oben auf dem Berge ein *Bēl*. Dem ist Xisuthros entschlüpft, und Der will nun Xisuthros in seine Gewalt bekommen und verderben. Aber wie er auf den Berg hinaufkommt, da ist die Göttin *Bēlit* dagegen, dass er an das Opfer herankomme, vor dem Xisuthros zu denken ist. *Bēl* wird dann begütigt und sucht nun Xisuthros in seinem Schiffshause auf, in welchem Der sich wohl vor ihm versteckt hat, holt ihn heraus, vergreift sich aber nicht an ihm, sondern macht ihn zu einem Gotte. Also ist der dem Laban entführte Hausgötze[1]) ein Reflex des vergöttlichten Xisuthros, vertritt die Rahel wohl die Göttin *Bēlit* und repräsentiert ihr oder Jakob's Zelt das Schiffshaus oben auf dem Sintflutberge[2])!

Ein Götze, ein Hausgötze für den göttlichen Stammvater des Menschengeschlechts! Als ob Das neu wäre. Wir erkannten oben p. 180 ff., dass die Bundeslade die Arche oder speziell das Archenhaus mit Xisuthros darin vertritt. In der Lade wohnt ja aber — der Gott Israel's.

Eine Lade nehmen nun auch die Israeliten mit, die unter Moses als einem Xisuthros aus Aegypten ausziehn, nämlich einen Sarg mit den Gebeinen Joseph's[3]). Wir werden schon unten in diesem Kapitel[4]) erkennen, dass die Moses-Sage so gut wie die Jakob-Sage auf eine Sage zu-

1) Man würde als ein Quidproquo für den Stammvater des Menschengeschlechts, da dies durch Jakob's Familie vertreten ist, eher einen Götzen erwarten, der Jakob gehört. Die Sage vom Leviten im Gebirge Ephraim und die David-Sage werden uns in der Tat zeigen, dass nicht Laban, sondern Jakob dessen ursprünglicher Besitzer ist.

2) Hiernach ist es kaum erlaubt, mit GUNKEL, zur Genesis[2], p. 305, in der Hausgötzen (Teraphim)-Episode eine »Teraphim-Witzgeschichte« zu erkennen. Dem Erzähler ist es mit der Geschichte blutiger Ernst gewesen. Und wenn doch dem letzten Erzähler nicht, so hat die Erzählung selbst gleichwohl einen durchaus ernsten Ursprung. Vgl. unten die Sagen vom Leviten im Gebirge Ephraim und von David.

3) Genesis 50, 26; Exodus 13, 19; Josua 24, 32. 4) S. u. p. 253.

rückgeht, die im Gebiet der Joseph-Stämme zu Hause ist. Gehört daher das Mitnehmen der Leiche Joseph's zu der Moses-Sage als ein integrierender alter Bestandteil, so wird sie mitgenommen als die des Stammvaters. Dann aber könnte es nicht oder doch kaum zweifelhaft sein, dass — Joseph's Leiche im Kasten, welche die Israeliten in einer Sintflutepisode mitnehmen, ein Gegenstück ist zu dem Hausgötzen, der an gleicher Stelle der Sage und ebenfalls in einer Sintflutepisode in der Jakob-Sage mitgenommen wird. Also wechseln wohl in bisher analysierten *Gilgamesch*-Sagen mit einander: ein Hausgötze, die heiligen Gebeine des Stammvaters[1]) und der Stammesgott als Reflexe von dem Ahnherrn des Menschengeschlechts! Aber wie nun? Dann wäre ja in der Jakob-Sage, wie in der Moses-Sage, Xisuthros zweimal vertreten, nämlich einmal durch Etwas, das nur ihn repräsentiert, und einmal durch eine Person — Jakob und Moses —, die zugleich ein *Gilgamesch* ist. Das kann uns nun aber in keiner Weise mehr überraschen, nachdem wir oben festgestellt haben, dass in der Sage von Josua I ein Analogon dazu noch viel deutlicher vorliegt, indem Josua I ein *Gilgamesch* und ein Xisuthros, aber der Vater der Rahab auch ein Xisuthros ist (s. o. p. 161 f.). Erheblicher wäre es aber, wenn unsre Vermutung zuträfe, dass auch der Gott in

---

1) Möglicherweise ist uns Joseph durch eine ägyptische Inschrift als ein alter Gottesname bezeugt, falls nämlich mit EDUARD MEYER (*Zeitschr. f. d. alttest. Wissenschaft* VI, 5) *J-sch-p-ʾ-r*, für gehörtes *J-sch-p-ʾ-l*, in einer Liste palästinensischer Ortsnamen »*Jōsēp*-Gott« bedeutet. Die Verschiedenheit der Zischlaute stände einer solchen Annahme nicht im Wege. Denn da Joseph der Stammvater von Ephraim und Manasse ist, die Ephraimiten aber für älteres *schibbōlet sibbōlet* sprachen (Richter 12,6), so könnte Joseph (*Jōsēp*) eine jüngere Form für ein älteres *Jōschēp* (*Jōschip*) sein. Die oben genannte Inschrift ist ja viele Jahrhunderte älter als das älteste alttestamentliche Schriftstück, in dem Joseph genannt wird. [Nach W. M. MÜLLER in der *Orient. Litteraturz.* 1899, Sp. 397, hat schon GROFF, in der *Rev. Ég.* IV, 98, die Aussprache *sibbōlet* für *schibbōlet* zur Erklärung einer Schreibung *J-sch-p* für *Jōsēp* herangezogen. Korrekturnote ZIMMERN's.]

der Bundeslade in den Sagen von Josua I und Josua II Xisuthros vertritt. Denn dann wäre Dieser in der ersteren Sage durch drei Reflexe repräsentiert, nämlich durch Josua, den Vater der Rahab und den Gott in der Lade. Aber zu Bedenken könnte auch ein solcher Tatbestand keine Veranlassung bieten. Dgl. kann durchaus als ein Resultat einer Entwicklung betrachtet werden, zumal diese auch durch eine Kontamination nahe verwandter Sagen mit einander beeinflusst werden konnte, in denen etwa der Xisuthros durch nur je einen oder zwei Reflexe vertreten war.

Die Sinai-Episode hat ihren Platz hinter der ersten Amalekiter-Schlacht gefunden, statt vor ihr, wo man sie erwarten konnte (o. p. 154), und ganz in Uebereinstimmung hiermit fanden wir die Parallele zu ihr in der Josua-Sage hinter der zweiten Schlacht bei Ai, der Parallele zur ersten Amalekiter-Schlacht (o. p. 165). Diesen beiden Schlachten soll der Kampf Simeon's und Levi's gegen Sichem entsprechen (o. p. 237 ff.). In der Jakob-Sage treffen wir nun deren Sintflutbergepisode, die Gilead-Episode, welche ein Gegenstück zur Sinai- und zur Ebal-Episode ist (o. p. 243 ff.), nicht hinter dem Kampf bei und in Sichem. Da aber jene Episode mit einer anderen verschmolzen (o. p. 242 f.) und ihr Platz jetzt durch deren Stelle bestimmt ist, so mag sie ursprünglich dort gestanden haben, wo wir sie nach der Moses- und der Josua-Sage erwarten, also hinter dem Kampf bei und in Sichem. Und nun finden sich jedenfalls genau an dieser Stelle andere Bruchstücke der Sintflutbergepisode! Unmittelbar nach Sichem's Ermordung gebietet Jakob, nachdem ihm Gott befohlen hat, nach Bethel aufzubrechen und dort Jahve einen Altar zu errichten, seiner Familie, die fremden Götter oder genauer die Götter der Fremde abzuschaffen, sich zu reinigen und die Kleider zu wechseln. Darauf übergibt man ihm alle Götter der Fremde, dazu die Ohrringe[1]), und

1) *näzem*'s. Zu *näzem*'s als Zeugen der Abgötterei s. Hosea 2,15.

Jakob vergräbt sie unter dem heiligen Baume bei Sichem. Sodann zieht er mit seiner Familie nach Bethel und errichtet dort Gott, gemäss dem an ihn ergangenen Befehl, einen Altar[1]). Ganz Aehnliches bietet nun aber die Moses-Sage in ihrer Sintflutbergepisode: Beim Sinai angekommen, unmittelbar nach der Amalekiter-Schlacht und der sich daran anschliessenden Jethro-Episode, die nach o. p. 237 ff. beide in Jakob's Sichem-Episode vertreten sind, heiligt Moses das Volk und man wäscht die Kleider auf Gottes Befehl[2]). Dann wird der Dekalog verkündet, der damit beginnt, dass Jahve der Gott Israels sei und dass dies keinen Götzendienst treiben solle[3]). Später — nach der Episode mit dem goldenen Kalbe — befiehlt Gott Moses, vom Sinai aufzubrechen, und durch ihn den Israeliten, ihren Schmuck abzulegen. Letzteres geschieht darauf. Wenn Ersteres, im Unterschiede von der Jakob-Sage, nicht zur Ausführung kommt[4]), so dürfte Das mit der Veränderung zusammenhängen, welche die Moses-Sage durch die nur ihr eigene Zerstörung des goldenen Kalbes und Einfügung der Priesterkodexgesetzgebung erlitten hat.

Das Gebot, Jahve, und das Verbot, den fremden Göttern zu dienen, gehören also zur Sintflutbergepisode, offenbar als der Kern der Gesetzgebung, der Kern, an den der Dekalog angeschlossen worden ist, ebenso wie oder wie darnach das Bundesbuch und ebenso wie später die Gesetzgebung des Priesterkodex. Steht doch jenem Gebot und dem entsprechenden Verbot in der Ursage lediglich gegenüber des Xisuthros Ermahnung an die nicht mit ihm entrückten Archengenossen, gottesfürchtig zu sein (vgl. o. p. 149 f.)! In der Josua-Sage haben wir nun ebenso wie in der Moses-Sage vor dem Tode des Helden ein Duplikat

1) Genesis 35.

2) HOLZINGER, zum Exodus, p. 67, vergleicht hiermit ahnungslos das oben von uns dazu gestellte Gebot Jakob's!

3) Exodus 19 f. 4) Exodus 33.

zur Sintflutbergepisode (o. p. 174 ff.), und in diesem Duplikat befiehlt Josua, wie Jakob, die fremden Götter abzuschaffen[1])! Und Das geschieht bei Sichem, ebenso wie in der Jakob-Sage! Bei dem heiligen Baume von Sichem[2]), ähnlich wie in der Jakob-Sage[3])[4])!

Moses wird beim Sinai von Gott befohlen, aufzubrechen und Israel in das Land der Verheissung zu führen. Obwohl aus dem Aufbruch vorläufig Nichts wird (s. dazu o. p. 252), so durften wir in diesem Befehl doch eine Spur von der Rückkehr der Archengenossen vom Sintflutberge nach Babylonien vermuten (o. p. 151). Damit wären dann auch der analoge und parallele Befehl Gottes an Jakob bei Sichem und ein entsprechender Jakob's an seine Familie[5]), nämlich von Sichem aufzubrechen, auf ihre Vorlage zurückgeführt. Genauer noch aber wäre als die Vorlage von allen drei Befehlen anzusprechen der Befehl des vom Sintflutberge scheidenden vergöttlichten Xisuthros an seine zurückbleibenden Archengenossen, nach Babylonien zurückzukehren. In der Tat kehrt ja nun aber Jakob, indem er Jahve's Befehl, und Jakob's Familie, indem sie seinen Befehl befolgt, über Bethel in seine Heimat zurück! Andrerseits aber soll Jakob von Sichem wegziehen, nur um in Bethel zu verweilen und dort einen Altar zu errichten. Entspricht somit Bethel Babylonien in der Ursage, also — der Heimat des Xisuthros, und ist demnach Bethel ursprünglich die Heimat des Xisuthros oder des *Gilgamesch*-Xisuthros der Jakob-Sage? Dazu würde stimmen, dass nach o. p. 249 f. die Jakob-Sage auf eine im Gebiet der Joseph-Stämme, Ephraim und Manasse, heimische, zurückgehn soll. Denn Bethel liegt ja auf ephraimitischem Gebiet. Siehe unten p. 255, p. 267 und p. 272 Anm. 5.

---

1) Josua 24, 23. 2) L. c. V. 26. 3) Genesis 35,4.

4) Das Verbot in der Josua-Sage und das in der Jakob-Sage hat man bereits als Varianten von einander bezeichnet, als man deren gemeinsamen Ursprung aus der *Gilgamesch*-Xisuthros-Sage noch nicht ahnen konnte. S. GUNKEL, zur Genesis², p. 337. 5) Genesis 35, 3.

Spielt sich also in oder bei Sichem ein Stück von Jakob's Sintflutbergepisode ab, dann scheint folgende Erwägung nicht ganz unberechtigt zu sein: Die Jakob-Sage bringt die zum Sintflutberg gehörige Errichtung von Malstein und »Altar« in der Gilead-Episode (o. p. 244), aber die Moses-Sage nicht an gleicher Stelle, sondern an der, an welcher das zweite Stück von der Sintflutbergepisode in der Jakob-Sage steht, nämlich in der Sinai-Episode, und ebenso hat die Josua-Sage die Altarerrichtung an dieser Stelle, nämlich in der Ebal-Episode (o. p. 148 und p. 164). Nun errichtet Jakob, nach Sichem gekommen, dort einen Altar[1]), oder, wie WELLHAUSEN (*Jahrb. f. Deutsche Theol.* XXI, p. 438, Anm. 1) konjiziert, einen Malstein, oder, mit KAUTZSCH und SOCIN (Genesis[2], p. 79), einen Malstein und einen Altar. Man darf daher fragen, ob beide — wenn nicht nur einer[2]) von ihnen — Dubletten von dem Malstein und — bezw. oder — dem Steinhaufenaltar auf dem Gebirge Gilead sind.

Oben, auf p. 154, bemerkten wir zur Einordnung der Sintflutbergepisode hinter die *Chumbaba*-Episode in der Moses-Sage, dass sie vielleicht eine Vereinerleiung des Götterbergs der *Chumbaba*-Episode mit dem Sintflutberge zur Voraussetzung habe. Die Jakob-Sage scheint Dies zu bestätigen. Denn in ihr haben die beiden Episoden sogar das gleiche Lokal, nämlich Sichem.

Jakob-*Gilgamesch* zieht also nach Bethel, errichtet dort einen Altar und opfert natürlich Jahve. An entsprechender Stelle, d. h. nach einem Stück einer Sintflutepisode, geht Jerobeam nach Bethel, errichtet dort einen Altar und will den goldenen Kälbern opfern (o. p. 218). Dies soll eine Parallele zu dem Opfer sein, das dem goldenen Kalbe beim Sinai dargebracht wird (o. p. 218 f.). Also sind Jakob's Altarerrichtung und Opfer in Bethel ein

1) Genesis 33, 20.

2) Die Abraham-Sage nach J lässt Abraham an entsprechender Stelle nur einen Altar errichten! Also ist es Nichts mit den Konjekturen? Vgl. unten die Abraham-Sage.

Seitenstück zu der Altarerrichtung und dem Opfer vor dem goldenen Kalbe beim Horeb-Sinai und den entsprechenden Vorgängen in Bethel in der Jerobeam-Sage! Und klar scheint schon jetzt erkennbar: das verwerfliche Opfer vor dem goldenen Kalbe ward einst von der Sage nicht als verwerflich betrachtet, sondern erst später als Frevel empfunden. Eine Folge auch hiervon war es dann wohl, dass es, wie die Anfertigung des goldenen Kalbes, in der Moses-Sage von dem *Gilgamesch* Moses auf Aaron abgewälzt wurde[1]).

Nach dem o. p. 253 Bemerkten scheint das ephraimitische Bethel in der Jakob-Sage ursprünglich die Heimat des Xisuthros oder des *Gilgamesch*-Xisuthros gewesen zu sein. Eine weitere Bestätigung hierfür scheint nun darin zu liegen, dass die Jerobeam-Sage, in der eine Bethel-Episode einer gleichen in der Jakob-Sage entspricht, im Stamme Ephraim heimisch ist.

Damit wäre die Sintflutepisode innerhalb der *Gilgamesch*-Sage von Jakob jedenfalls absolviert. Wir kehren nun zu dieser selbst zurück.

Das letzte von ihr besprochene Abenteuer war die Dina-Episode, ein Reflex der *Chumbaba*-Episode des Epos. Dieser folgt darin die Szene mit *Ischtar*'s Liebeswerbung: *Ischtar* »erhebt die Augen[2]) zur Schönheit *Gilgamesch*'s« und bittet ihn um seine Liebe, mit den Worten: »Wohlan, *Gilgamesch*, buhle (mit mir), schenke mir Deine Leibesfrucht«. Aber er weist sie zurück und ruft ihr die früher von ihr Geliebten ins Gedächtnis, die sie unglücklich gemacht habe, und nennt dabei als letzten *Ischullânu*, den Gärtner ihres Vaters, der, wie er, ihre Liebe verschmähte und dafür irgendwie »festgesetzt« wurde. Darauf steigt *Ischtar* zum Himmel empor und beklagt sich bei eben diesem Vater, dem Himmelsgotte, über *Gilgamesch*. Diese

1) Siehe unten die Sage vom Leviten im Gebirge Ephraim und die Gideon-Sage.

2) Oder: das Auge.

Episode suchen wir vergeblich direkt hinter der Dina-Episode, vergeblich auch direkt hinter dem Altarbau in Bethel, der noch zur eingeschachtelten Sintflutepisode gehört (o. p. 254 f.), finden sie wohl aber nicht weit dahinter — Niemand müsste Das billigerweise belächeln können — in der Joseph-Potiphar-Geschichte der J-Quelle wieder: »Joseph aber war schön von Gestalt und schön von Aussehn[1]). Darnach erhob das Weib seines Herrn ihre Augen zu Joseph und sprach zu ihm: Lege Dich zu mir«. Aber Joseph widersteht ihr und nun beklagt sich das Weib des Potiphar (oder nach J irgend eines Aegypters) bei ihrem Manne und verleumdet Joseph als Angreifer auf ihre Ehre, und Dieser lässt ihn in's Gefängnis werfen[2]).

Dass Das dieselbe Geschichte ist, wie die »*Ischtar*-Episode« im *Gilgamesch*-Epos, bedarf wirklich keiner Erörterung[3]). Aber verschiedene, anscheinende und wirkliche Seltsamkeiten, welche die israelitische Sage von der babylonischen unterscheiden, bringen uns zunächst in Verlegenheit.

Ischtar soll in der Jakob-Sage vorher als Rahel und als Dina erscheinen (o. p. 230 f. und p. 236 f.). Hier taucht sie somit in einer dritten Verkleidung auf, und zwar als eine Aegypterin. Allein: in der »*Ischtar*-Episode« sollte in der Moses-Sage der *Ischtar* auch nicht Zippora-*Ischtar*, sondern aus o. p. 128 dafür vermutetem Grunde ein anderes

---

1) Das wird hier zum ersten Mal gesagt, obwohl schon vorher in Genesis 37 Gelegenheit dazu gewesen wäre, weist also wohl noch auf den Zusammenhang hin, aus dem es stammt.

2) Genesis 39.

3) S. bereits STUCKEN in s. *Astralmythen* III, p. 161. Eine ägyptische Parallele zur Potiphar-Geschichte hat wohl zu der Annahme veranlasst, dass die »Joseph-Novelle« zum Teil auf ägyptische Sagen zurückgehe (so GUNKEL, zur Genesis[2], p. LV). Allein zu einer solchen Annahme liegt jetzt keine Berechtigung mehr vor, da die Potiphar-Geschichte sich nun fraglos als ein Absenker aus der babylonischen *Gilgamesch*-Sage darstellt. Vgl. übrigens unten vor Allem die David-Sage und in Band II die Bellerophontes-, die Peleus- und die Hippolytos-Sage.

Weib, nämlich das kuschitische Weib entsprechen, also eine.Aethiopierin. Nun ist aber Diese so gut wie die Frau des Aegypters Potiphar, welche sich die Sage doch natürlich als Aegypterin denkt, eine Hamitin[1])[2]). Ferner dürften wir, scheint's, als den Mann in der Verführungsszene Jakob-*Gilgamesch* erwarten. Statt Dieses aber tritt eine neue Figur, nämlich Joseph, auf. Allein: Joseph wird gefangen gesetzt, nicht wie *Gilgamesch*, sondern wie *Ischullānu*, der, wie *Gilgamesch*, auf der *Ischtar* Liebeswerben eine abweisende, kühne Antwort gab. Und Joseph arbeitet im Hause Dessen, bei dem sich das Weib des Potiphar beklagt, wie *Ischullānu* im Garten oder Parke Dessen, bei dem sich *Ischtar* beklagt. Also entspricht Joseph nicht nur dem *Gilgamesch*, sondern auch dem *Ischullānu* und umfasst Beide[3]). Deshalb braucht man sich also nicht darüber zu wundern, dass statt des *Gilgamesch* Jakob ein Anderer von der *Ischtar* umworben wird. Ja, das Gegenteil würde sogar gegen die Analogie der Moses-Sage sein, in der in der *Ischtar*-Episode gegen das Epos der *Gilgamesch* der Mann der *Ischtar* geworden ist, also keinem Verführungsversuch von ihrer Seite ausgesetzt sein kann (o. p. 127). Aber der Mann von Potiphar's Weib ist nun freilich nicht Jakob-*Gilgamesch*, sondern eben Potiphar. Und Das ist allerdings eine zunächst

---

1) Genesis 10, 6. Zu anderen Hamitinnen für die *Ischtar* in der *Ischtar*-Episode s. die David-, die Simson- und die Elisa-Elias-Sage.

2) In der Nationalität der buhlerischen und verschmähten *Ischtar* drückt sich ursprünglich wohl der Abscheu gegen Ehen mit Ausländerinnen aus. Das zeigt sich in der Moses-Sage vielleicht noch an dem Tadel Aaron's über Mosis Ehe mit der Kuschitin. Die Parallelsagen lassen Dgl. kaum mehr erkennen.

3) Daher also seine Einkerkerung, eine (mit GUNKEL, zur Genesis², p. 374) sicher verwunderlich milde Strafe für ein so schweres Verbrechen, wie den Versuch eines Ehebruchs mit der Frau seines Herrn. GUNKEL erklärt sie aus einem In-einander-übergehen von zwei Sagen verschiedener Herkunft und streift dabei Tatsächliches. In Wirklichkeit stimmt aber die Strafe nicht zu dem Verbrechen, weil jene aus der Ursage beibehalten ist, dieses indes durch Umbildung eine Steigerung erfahren hat.

unerklärliche Abweichung, gerade und genau so, wie der Umstand, dass die Episode in Aegypten, statt in der Heimat Jakob's oder doch an seinem Wohnsitze spielt. Allein, dass das Weib eine Aegypterin ist, kann nach o. p. 257 ein alter Zug der Sage sein. Wie nun, wenn infolgedessen die Szene nach Aegypten verlegt worden und ihr Mann dann zum Aegypter und so ein Anderer wie Jakob geworden wäre? Siehe hierzu unten p. 282 f.

Um an *Gilgamesch* Rache zu nehmen, schickt *Anu*, der Himmelsherr, auf *Ischtar*'s Bitte, einen Stier herunter, unter der Bedingung aller Wahrscheinlichkeit nach, dass für den zu erwartenden Fall, dass — durch die von ihm angerichteten Verwüstungen oder, bezw. und seine Gefrässigkeit? — seine Sendung sieben Jahre der Spreu zur Folge haben werde, *Ischtar* reichliche Futtermengen aufgehäuft habe. Sie, bei deren Tempel sich ein berühmter Speicher befindet, kann Das bejahen, und so wird der Stier geschickt, aber darnach auch getötet. Ob die sieben Spreujahre wirklich kommen, lässt sich mit dem lückenhaften Text nicht feststellen[1]). Der Pharao von Aegypten aber träumt, nachdem Joseph als ein *Ischullânu* in der *Ischtar*-Episode nach J in's Gefängnis geworfen ist, der E-Quelle zufolge[2]) von sieben dem Nil entsteigenden

1) Sollte sich aus israelitischen (s. zunächst sofort unten) und griechischen Absenkern des *Gilgamesch*-Epos erschliessen lassen, dass die sieben Spreujahre auch in diesem zum Ereignis geworden sind, dann — aber auch ohne diese Voraussetzung -- läge es nahe, auch sie (vgl. o. p. 102) auf ein alljährlich eintretendes Jahresereignis zurückzuführen: Da sie eine Folge der Sendung des Himmelsstiers sind — oder doch als solche befürchtet werden —, das himmlische Urbild dieser Sendung aber in die heisse Jahreszeit fällt (o. p. 90 ff.), so entspräche der Eintritt der sieben Spreujahre vermutlich der Ausdörrung des babylonischen Feldes in der heissen Jahreszeit. Vgl. o. p. 102 und beachte dazu, dass der Tod *Eabani*'s der Sendung und Tötung des Stiers folgt. Recht wohl möglich ist es, dass er gar eine Folge dieser Sendung ist. Wird doch dem Anscheine nach ausdrücklich berichtet, dass auch *Eabani* beim Kampf mit dem Stier von seinem verderblichen Hauche getroffen wird.

2) Genesis 41.

Kühen, die sieben andere dem Nil entstiegene Kühe fressen, und von sieben Aehren, die sieben andere Aehren verschlingen; und der Deutung Joseph's gemäss kommen nun sieben reiche Jahre, in denen durch Joseph im Lande des Weibes Potiphar's, der *Ischtar* des Epos, Korn angesammelt wird, und dann sieben Jahre des Misswachses und der Teurung. Dass die sieben Misswachs- und Teurungsjahre mit den sieben Spreujahren des *Gilgamesch*-Epos korrespondieren und das Kornsammeln Joseph's mit dem Futteraufhäufen der *Ischtar*, die fressenden Kühe endlich irgendwie dem Stier entsprechen, der das Land verheert, oder doch entsprechen könnten, dürfte klar sein: Aus dem vom Himmel herunterkommenden Stier, der den Pflanzenwuchs vernichtet, sind dem Nil entsteigende[1]) Kühe geworden, welche Kühe, und Aehren, welche Aehren fressen. Deren Sieben-Zahl wurzelt natürlich in den sieben Hungerjahren, die sie ankündigen. Und der voraussehende Himmelsgott *Anu* ist dann wohl zum träumenden Pharao oder vielleicht zu dem seine Träume deutenden Joseph geworden. Damit ist aber zugleich von neuem selbstverständlich, dass die vorhergehende Potiphar-Geschichte dem o. auf p. 256 mit ihr zusammengestellten Abenteuer wirklich entspricht, welches das *Gilgamesch*-Epos vor der Sendung des Stiers bietet; trotzdem dass die Potiphar-Geschichte nicht sofort nach der Dina-Episode oder dem Opfer zu Bethel (s. o. p. 255 f.) erzählt wird.

Das Stierabenteuer haben wir nun aber in der Jakob-Sage auch noch in anderer und ursprünglicherer Gestalt: Dieses und die Tötung des *Chumbaba* bilden die Höhepunkte in *Gilgamesch*'s und *Eabani*'s Heldenlaufbahn, und demgemäss werden sie auch von *Gilgamesch* auf seinem Zuge nach dem Westen in seinen beweglichen Klagen um seinen Freund immer wieder zusammen erwähnt: »wir

1) Zu den dem Wasser entsteigenden Kühen für den Himmelstier siehe unten in Band II die Herakles-, die Hippolytos- und die Theseus-Sage, und vgl. die Odysseus-Sage.

packten und erschlugen den Himmelsstier, schlugen *Chumbaba*, der im Zedernwalde wohnte«. Nun aber verflucht Jakob in seinem letzten, zu »J[1]« gerechneten, Segen seine Söhne Simeon und Levi, weil sie »in ihrem Zorne einen Mann erschlagen und nach ihrem Gefallen einem Stier die Sehnen durchschnitten haben«[1]), und Simeon und Levi haben, nach J, Sichem-*Chumbaba* getötet (o. p. 237 f.). Also dürfte ihre zweite Schandtat, dass sie einen — natürlich heiligen — Stier verstümmelt haben, ohne Frage der Tötung des heiligen Stiers im *Gilgamesch*-Epos entsprechen, die sich später als die Tötung des *Chumbaba* ereignet[2])[3]). Dazu, dass nicht Jakob-*Gilgamesch* den Stier lähmt, sondern zwei seiner Söhne, vgl., dass nicht Moses-*Gilgamesch*, sondern ein Anderer, Eleasar, von der nächsten Generation, mit der entsprechenden Tötung der roten Kuh betraut wird (s. o. p. 128).

Dieser Reflex des Stierabenteuers in einer »J«-Quelle steht dem Epos also viel näher als der oben besprochene in der E-Quelle. Ja, die beiden Reflexe gehn soweit aus einander, dass man wohl daran zweifeln kann, ob sie überhaupt direkt als Parallelen von einander aufzufassen sind. Und dazu kommt noch ein Anderes. Wie längst bemerkt worden ist, hat der »Hofjude« Joseph unverkennbare Charakterähnlichkeit mit dem »Hofjuden« Daniel, und erinnern die Gesichte Pharao's und des weisen Joseph Deutungen an die Gesichte Nebukadnezar's und des weisen Daniel Deutungen[4]). Dieser Daniel hat nun selbst einen Traum von vier Tieren, die dem Meere entsteigen (o. p. 198 f.), und ist ein Xisuthros

1) Genesis 49, 6.

2) S. bereits ZIMMERN und JENSEN in der *Zeitschr. f. Assyr.* VII, p. 162 f. Statt »Stier« »Stiere« zu übersetzen und die Stelle auf Stiere zu deuten, die beim Kampf gegen Sichem gelähmt wären, liegt gegen GUNKEL, zur Genesis[2], p. 329, kein Grund vor.

3) Zur gelähmten Kamelkuh in Sure 11, in der der Stier des *Gilgamesch*-Epos vielleicht auch fortlebt, s. Band II.

4) Daniel 2 und 4.

(o. p. 197 ff.), der zu der Zeit der Plagen lebt, von denen die nach zwei Tierplagen auftretenden Hungerplagen erst im oder nach dem sechsten Jahre zu Ende sind (o. p. 68 f.). Von den Hungerplagen weiss noch die Moses-Sage[1]), welche sie an der ursprünglichen Stelle unter den übrigen Plagen vor der »Sintflut« erzählt (o. p. 142), und von Moses als einem Xisuthros ankündigen lässt (o. p. 198); dagegen hat die Jakob-Sage von den Plagen an der für sie zu erwartenden Stelle fast keine Spur (vgl. o. p. 241 f.) und bestimmt keine von den Hungerplagen. Darum scheint es denn, als ob in der siebenjährigen Hungersnot der Jakob-Sage zugleich die mindestens sechs Jahre lang wütenden Hungerplagen zur Zeit des Xisuthros steckten, als ob die vorher dem Wasser entsteigenden zweimal sieben Kühe auch noch eine Spur von der Vorlage der Daniel-Vision von den vier dem Meere entsteigenden Tieren, also der Löwenplage (o. p. 198 ff.), enthielten[2]), als ob endlich Joseph als Ankündiger der Hungersnot auch ein Xisuthros wäre.

Befremdlich ist nun an dem in Aegypten lokalisierten Reflex der Stierepisode Dasselbe, wie an dem der *Ischtar*-Episode, dass er nämlich nicht in Jakob-*Gilgamesch*'s Heimat spielt, da doch der Stier des Epos sicher gegen *Gilgamesch*'s Land losgelassen wird. Darüber siehe u. p. 283.

Von Bethel her nach Hebron heimgekehrt, verliert Jakob seinen Lieblingssohn Joseph und jammert untröstlich: »In Trauer werde ich zu meinem Sohne hinabgehen in die Unterwelt«. Joseph ist zwar nicht gestorben, aber seine Brüder machen den Vater glauben, dass er tot sei[3]). Das lässt uns nun daran denken, dass

---

1) Vgl. unten die Abraham-Sage und die Elisa-Elias-Sage.

2) Vgl., dass in der Bellerophontes-Sage für den Stier des *Gilgamesch*-Epos die Chimäre eingetreten ist, ein Tier, das vorne ein Löwe ist, wie der »Löwe« der Löwenplage, der einen Löwenkopf und Vorderbeine eines Löwen hat. S. Band II.

3) Genesis 37.

Joseph nach der E-Quelle (und einer anderen Quelle?) von seinen Brüdern in eine Wassergrube, eine Zisterne, geworfen wird, damit er darin umkomme, ohne dass sie Hand an ihn zu legen brauchen[1]). Denn das für diese Zisterne gebrauchte Wort, *bôr*, bedeutet auch »Grab« und »Unterwelt«![2]) Dies muss auch berücksichtigt werden, wenn man die Parallele zu dieser Geschichte im *Gilgamesch*-Epos feststellen will. Nach *Gilgamesch*'s Heimkehr vom Zuge gegen *Chumbaba* folgt die oben besprochene Szene mit der *Ischtar* und darnach die Tötung des Himmelsstiers. Die Parallelen hierzu in der Jakob-Sage wurden oben erörtert. Darnach hören wir von dem Tode *Eabani*'s, der seinem Freunde *Gilgamesch* irgendwie durch die Erde entrissen ist, und trostlos darüber sehen wir dann *Gilgamesch* an seiner Leiche, und hierauf nach dem Westen ziehn, überall, wenn nach dem Grunde seines elenden Aussehens gefragt, den Tod seines Freundes erzählend, und stets mit den Worten schliessend: »Werde nicht auch ich, wie er, mich niederlegen und nicht aufstehn in aller Zukunft?« Joseph, dem wir o. p. 256 in der Rolle *Ischullânu*'s und *Gilgamesch*'s und dann (s. o. p. 261) vielleicht in der eines Xisuthros begegneten, tritt also auch noch als *Eabani* auf, neben Esau, der zwar nach o. p. 226 f. dem Jäger, aber nach o. p. 235 f. auch dem *Eabani* des Epos entsprechen soll. Joseph ist nun zwar in unsrer Jakob-Sage nicht der Bruder des *Gilgamesch*, wie Aaron-*Eabani*, der an entsprechender Stelle der Moses-Sage stirbt (o. p. 129), der Bruder des Moses-*Gilgamesch* ist. Aber *Eleasar* I und II und Esra und Ahia sind ja auch nicht die Brüder von

---

1) Ruben, so wird die Sache noch weiter beschönigt, hat dazu geraten, um ihn nachher ohne Wissen der Brüder wieder herauszuziehen und zu retten. — GUNKEL, zur Genesis², p. 358, meint, dass Joseph zunächst in die Zisterne geworfen werden soll, damit der Mord nicht herauskomme. Sicher ganz im Sinne der E-Quelle. Aber es fragt sich, ob Das nicht später hineingetragen ist.

2) Vgl. hierzu WINCKLER, *Geschichte Israels* II, 76 f. und sonst.

Josua I, II und III und Jerobeam, und verhalten sich doch allem Anscheine nach zu ihnen wie *Eabani* zu *Gilgamesch*, und irgendwelche Beziehungen zwischen dem *Eabani* und einem Sohne des *Gilgamesch*-Xisuthros konnten wir ja bereits feststellen (o. p. 204)[1]. Und zudem ist ja der Bruder *Eabani* in der Jakob-Sage schon durch den Bruder Esau vertreten (o. p. 235 f.). Joseph stirbt aber nur nach Jakob's Ansicht, indes nicht in Wirklichkeit, obschon eine oben erwähnte Spur — der *bōr*, in den er geworfen wird — zu zeigen scheint, dass er in einer älteren Fassung der Sage an gleicher Stelle von ihr wirklich einmal gestorben ist[2]. Darnach liesse sich nun vielleicht auch erklären, dass Joseph, nach der E-Quelle, aus der Grube herausgezogen, von den Midianitern an einen »Obersten der Schlächter« (Leibwächter) verkauft wird, der ein Aufseher wieder eines *bōr*, diesmal = »Gefängnis«, ist[3]. Denn der babylonische Hadesgott wird ja (s. o. p. 71 ff.) als ein furchtbarer Würgegott gedacht. Allein weit wahrscheinlicher ist es, dass das Haus des »Obersten der Schlächter«, in das Joseph nach E alsbald nach seiner Ankunft in Aegypten gelangt, nur das Gefängnis ist, in das er der Quelle J zufolge nach der Potiphar-Geschichte geworfen wird, von der E Nichts zu

---

1) Ob uns freilich mit diesem Hinweis wirklich geholfen ist, ist durchaus unsicher. Und jedenfalls könnte der tiefere Grund davon, dass grade in der in Juda heimischen Jakob-Sage der *Eabani* ein Sohn des *Gilgamesch* ist, in einer späteren Auffassung von dem genealogischen Verhältnis der Joseph-Stämme zu den südlicheren Stämmen zu suchen sein. Sehr wohl möglich, dass diese einer älteren Auffassung Platz gemacht hat, wonach der Stammvater der Joseph-Stämme ein Bruder oder doch Genosse des *Gilgamesch* Jakob war. Uebrigens ist auch grade noch in zwei anderen judäischen *Gilgamesch*-Sagen, einer von Abraham und einer von David, der *Eabani* ein Sohn des *Gilgamesch*. S. dazu unten.

2) Die ganze Geschichte von Joseph's Aufbruch nach Sichem an bis zu seiner Ankunft in Aegypten ist ein kompliziertes Gebilde, dessen Struktur sich erst im späteren Verlauf der Untersuchung durchleuchten lassen wird.

3) Genesis 37, 36; 40, 3; 41, 14.

wissen scheint. Zu Joseph als einem *Eabani* mag aber auch noch gehören, dass er ein *nāzīr* ist[1]), d. i. ein »Gottgeweihter«. Denn dem Gottgeweihten werden die Haare nicht geschnitten, *Eabani* aber hat langes Haupthaar wie ein Weib. Von dem *Eabani* des Epos hätte also Esau die Behaartheit und Joseph das lange Haupthaar!

Nachdem Joseph für tot erklärt worden ist, verlässt Juda seine Brüder, begibt sich nach Adullam, einer Ortschaft im westlichen Juda, und heiratet die Tochter des »Kanaanäers«, d. h. vielleicht an sich nur Soviel wie Ureinwohners, Sua *(Schūa')* oder *Σαυα*, mit der er drei Söhne erzeugt; von denen nur der letzte, Sela *(Schēlā)* oder *Σηλωμ* etc., am Leben bleibt, Sela, den das Weib in Chesib *(Kezīb)-Χασβι*[2]) gebiert, während die zwei anderen durch den Zorn Gottes sterben. Darnach stirbt auch ihre Mutter und dann begibt sich Juda mit seinem Genossen Hira, den er in Adullam kennen gelernt hat, nach Thimnath und trifft an dem »Eingang zu« Enaim, d. h. »Zwei Quellen«, die Thamar und wohnt ihr bei[3]). Nach dem Tode seines dem Joseph entsprechenden Freundes *Eabani* aber zieht *Gilgamesch* durch die Wüste und das Bergtor und gelangt dann zunächst zu der Göttin *Sidūri*, »der vom Himmelsberge«, nach Phönizien, d. i. Kanaan[4]). Dieser soll im Moses-System die Ausländerin, nämlich Midianiterin, Kosbi*(Kozbī)-Χασβι*[5]), die Tochter des Zur,

---

1) Genesis 49, 26; Deuter. 33, 16. Allerdings pflegt man dies Wort an diesen zwei Stellen, wie Klagel. 4, 7, mit »Fürst« zu »übersetzen«. S. aber unten die Simson-, die Saul-Samuel-, die David-Absalom, und die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage.

2) Vgl. hierzu (mit GUNKEL, zur Genesis[2], p. 363) I Chronik 4, 22, wonach *Kōzēbā* eine der Städte Sela's ist.

3) Genesis 38.

4) Ueber Kanaan siehe unten in Band II. Es bezeichnet gegen das alte Testament ursprünglich, wenigstens in der Hauptsache, nur Phönizien!

5) Unabhängig von mir hat auch Herr cand. theol. LIEBERKNECHT diesen Namen mit dem oben genannten *Kezib* kombiniert, nachdem er von mir erfahren hatte, dass die Kosbi-Episode eine Parallele zu der mit der Tochter Sua's sei.

d. i. »Fels«, »Felsenberg« entsprechen, die Gottes Zorn dadurch erregt, dass sie mit Simri, dem Sohne Salu's, hurt (o. p. 130) und deshalb zugleich mit Diesem getötet wird[1]). Nun bedeutet aber *schū*ʿ- so gut im Aramäischen wie zur *(ssūr)* im Hebräischen »Fels« (o. p. 159, Anm. 2)[2]). Wir hätten also die Gleichungen und Entsprechungen: Himmelsberg = Zur *(Ssūr)*, d. i. »Fels«, und = Sua *(Schūa*ʿ*)*, d. i. »Fels«; das Mädchen *Sidūri*, »die vom Himmelsberge«, = Kosbi, Tochter des Zur, d. i. »Fels«, und = der Tochter des Sua, d. i. »Fels«[3]); der Kosbi *(Kozbī)* in der Moses-Sage entsprechen *Kezīb* und *Kōzēbā* in der Jakob-Sage[4]); dem Namen Salu *(Sālū')* für den Vater Simri's entspricht vielleicht der Name Sela *(Sch(!)ēlā)* für einen Sohn Juda's; und der Tötung des

---

1) Numeri 25.

2) Der Name *Schūa*ʿ dürfte also, gegen GUNKEL, zur Genesis², p. 362, nicht vielleicht aus einem Namen **Bat-Schūa*ʿ (d. i. Tochter *Schūa*ʿ's) für die Gattin Juda's geschöpft sein.

3) Wie in der Odyssee = einer Tochter des Atlas. S. Band II.

4) Wie sich der Name Kosbi zu den zwei anderen verhält, ist aber nicht sicher auszumachen. Mag sein, dass *Kezib* in die Jakob-Sage durch einen vorher darin vorhanden gewesenen Frauennamen Kosbi hineingeraten ist, mag sein, dass Kosbi auf einen Ortsnamen *Kezib* zurückgeht. *Kezib* wird nun allein in der Jakob-Sage, und ebenso *Kōzēbā*, nämlich nur in der Genealogie Juda's, erwähnt, und andererseits sollen Kosbi und die in *Kezib* gebärende Tochter Sua's der *Sidūri* an der phönizischen Küste entsprechen. Es ist darum merkwürdig, dass dort eine nicht ganz unbedeutende Stadt Namens *Akzib* liegt (s. Richter 1, 31 und Josua 19, 29). Strahlten etwa hiervon die Namen Kosbi und *Kezib* aus?? Zu beachten ist aber auch das Josua 15, 44 und Micha 1, 14 genannte judäische *Akzib* und andrerseits oben p. 130 Anm. 1. Der Name der nach Meliton (s. CURETON, *Spicilegium syriacum*, p. 25 des syr. Texts und p. 44 der Uebersetzung) in Mesopotamien verehrten Hebräerin (oder Araberin?) *Kutbī* bezw. *Kuϑbī* hat schwerlich Etwas mit Kosbi-*Kozbi* zu schaffen. [Nach Allem scheint es mir jetzt erlaubt, zu vermuten: Das Lokal der Adullam-Episode mit der Kanaanäerin und das der Kosbi-Episode ist ursprünglich *Akzib* in Kanaan-Phönizien. Damit wurde *Akzib* — oder *Kezib* oder *Kōzēbā*? — in Juda verwechselt und so wenigstens die Adullam-Episode, aber vielleicht auch für's erste die Kosbi-Episode nach Juda versetzt. Und die Kosbi hat ihren Namen entweder von *Akzib* in Phönizien oder von *Akzib* oder *Kezib* oder *Kōzēbā* in Juda.]

Simri und der Kosbi, welche Jahve's Zorn erregt haben, stehn zur Seite der Tod der zwei Söhne Juda's in Folge des Zornes Jahve's und der Tod der Tochter Sua's! [Sehr bemerkenswert ist nun auch noch aus anderem Grunde, dass die Tochter des Kanaanäers Sua, die Repräsentantin der Phönizierin *Sidūri*, grade in *Kezīb* gebiert. Denn *Akzīb* ist der Name einer phönizischen Stadt. Und somit scheint auch noch der Name *Kezīb* auf das ursprüngliche Lokal der Adullam-Episode hinzudeuten. Vgl. hierzu o. p. 265 Anm. 4].

Simri, vom Stamme Simeon, hurt also mit Kosbi, der Tochter des Zur, und parallel ist Juda's Verheiratung mit der Tochter des Sua, der »Kanaanäerin«, die ihm den allein von seinen Brüdern übrig bleibenden Sela *(Schēlā)* gebiert. Nun aber heiratet Simeon, der zweitälteste Sohn Jakob's, nach Genesis 46, 10 ein »kanaanäisches« Weib, das ihm Saul *(Scha'ūl)* gebiert. Da *Scha'ūl* und *Schēlā* verwandte Namen sein, jedenfalls aber als einander ähnliche Namen für einander oder beide für einen dritten uns unbekannten eingetreten sein können, so dürfte Saul, der Sohn Simeon's, dem Sela, dem Sohne Juda's, entsprechen und die »Kanaanäerin« des Simeon dieselbe mythologische Gestalt wie die Juda's sein, also die Phönizierin und Kanaanäerin *Sidūri*[1]).

Bei der *Sidūri* findet nun *Gilgamesch* den Schiffer des Xisuthros und fährt mit ihm zu Diesem hinüber. Dem *Gilgamesch* bei der *Sidūri* soll Juda bei der Tochter des Sua in Adullam entsprechen, und von Adullam aus geht Juda mit seinem Gefährten Hira nach Thimnath hin und gelangt dabei zum Eingang zu Enaim. Also ist Hira ein Reflex des Schiffers im Epos und die Reise mit Hira nach Thimnath ein Reflex der Westfahrt *Gilgamesch*'s zu Xisuthros hin.

In der Sage von Josua I entspricht dem Besuch bei Xisuthros die Einkehr der zwei Kundschafter bei der Hure

---

1) Vgl. unten die Jesus-Sage.

Rahab, der Tochter eines Xisuthros an der Mündung der Ströme (o. p. 172). Wir werden somit auch mit Sicherheit annehmen dürfen, dass Thamar, mit der Juda nach oder auf seiner »Westfahrt« bei Enaim hurt, der Rahab und daher der Tochter des Xisuthros entspricht, der wir hier also mindestens zum zweiten Male begegnen[1]). Und jetzt dürfen wir auch schon die Frage aufwerfen, ob (gegen o. p. 130) im Moses-System das Huren mit den Moabiterinnen als Parallele hierzu zu gelten hat, statt als Variante zu Simri's Huren mit der Kosbi. Rahab's Stadt ist nun Jericho, »die Stadt der *thāmār's*, der Palmen« (o. p. 162 Anm. 1). Besteht darum zwischen dieser Bezeichnung und dem Namen der Thamar (*Thāmār*) irgend eine Beziehung? Wenn Das der Fall wäre, dann müsste eine Uebertragung aus der Sage von Josua I stattgefunden haben oder in dem uns vorliegenden Jakob-System oder einem dazu gehörigen Muttersystem Jericho ursprünglich die Sintflutstadt gewesen sein! Da diese in unsrer jetzigen Jakob-Sage wohl, oder doch vielleicht verschollen ist — denn das Land Laban's, aus dem Jakob als ein Xisuthros flieht, ist in ihr ja eigentlich oder jedenfalls auch ein Gegenstück zu *Eabani's* Wüste (o. p. 225 f.)—, so kann man vorläufig Nichts gegen eine solche Annahme einwenden, und jedenfalls geht, wie wir später sehn werden, die Jakob-Sage auf eine ephraimitische oder manassische Sage zurück. Josua I ist ja aber ein Ephraimiter und deshalb die Sage von ihm eine ephraimitische.

Ob der »Eingang zu Zwei-Quellen«, wo Juda die Thamar trifft, die Mündung der (zwei) Ströme wiederspiegelt, an der die Jener entsprechende Tochter des Xisuthros wohnt, bleibt abzuwarten.

Allein nicht Jakob-*Gilgamesch*, sondern Juda, heiratet die Tochter des Sua, geht dann mit einem Gefährten bis zum »Eingang zu Zwei-Quellen« und hurt dort mit der

---

1) Wer an Thamar denkt, dem muss Rahab einfallen (s. auch GUNKEL, zur Genesis[2], p. 366). Bemerkenswert ist es nun, dass die Beiden wirklich als Gegenstücke zu einander zusammengehören.

Thamar! Das ist ja aber durchaus nichts Neues. Denn: nicht Moses-*Gilgamesch*, sondern der Simeonit Simri hurt mit der Tochter des Zur, die derjenigen des Sua parallel ist, und nicht Josua-*Gilgamesch*, sondern ein Anderer kommt mit einem Genossen zur Rahab, die der Thamar entspricht. Und Einer der Beiden heisst vermutlich Salmon und ist vielleicht der »Vater« von dem Stammsitz der judäischen Könige, Bethlehem in — Juda (s. o. p. 174)[1]).

In der Thamar-Geschichte spielt der Schleier der Frau eine merkwürdige Rolle; er verhindert eigentümlicher Weise, dass Juda sie als seine Schwiegertochter erkennt[2]). Vielleicht hat er sich von dem Prototyp der Sua-Tochter, des Weibes Juda's, zur Thamar hin verirrt, der Dieser beiwohnt. Denn für jenes Prototyp, die *Sidūri*, wird ja der Schleier, »die Hülle«, im *Gilgamesch*-Epos ausdrücklich, und nur für sie erwähnt[3]). Im Uebrigen passiert Juda Dasselbe mit der Hure Thamar, wie Jakob mit der — zufälligerweise grade der Hierodule des Epos entsprechenden — Lea, dass er ihr nämlich beiwohnt, ohne sie zu erkennen[4]). Mag sein, dass hier Zusammenhänge bestehen[5]).

Juda vertritt also Jakob-*Gilgamesch* auf seiner »Westreise« bei zwei Begegnungen mit einer Frau. Aber diese beiden machen den Inhalt der Reise nicht annähernd aus

1) Aus Allem ergibt sich, dass die Thamar-Sage zum ursprünglichen Bestand der Jakob-Sage gehört, und, gegen GUNKEL, zur Genesis[2], p. LXXIV und p. 362, auch nicht etwa an ihrem jetzigen Platz später eingestellt ist.

2) Genesis 38, 15.

3) Schon WINCKLER hat die *Sidūri* — aber lediglich wegen ihres Schleiers — mit der Thamar (!) zusammengestellt! S. Dessen *Altorientalische Forschungen* III, 75, und die *Orientalistische Litteratur.-Z.* 1901, p. 290.

4) Genesis 29, 21 ff.

5) »Begatten« heisst im Hebräischen auch *jāda'*, und dies bedeutet eigentlich »wissen, kennen«. Von Juda wird also erzählt, dass er die Thamar *jāda'*, ohne dass er andrerseits *jāda'*, Wer sie war. Beruht somit die Schleier-Geschichte auch auf einem Wortwitz? Die David-Sage — wie die Jakob-Sage, in Juda heimisch — scheint Dies zu bestätigen. Denn nach ihr liegt David bei der Sunamitin, einer Doppelgängerin der Thamar, ohne sich mit ihr zu vereinigen, nämlich ohne dass er sie *jāda'*. S. u. die David-Sage.

und es wird darum zu untersuchen sein, wo die sonstigen Erlebnisse der Westreise sich verstecken.

Gilgamesch zieht nach dem Tode seines geliebten Freundes und Bruders durch die Wüste zunächst nach Phönizien. Dort trifft er die *Sidûri*, von der eben die Rede war, dort auch den Schiffer des Xisuthros. Dieser Schiffer ist mit Xisuthros nach der Flut zum fernen Westen hin entrückt worden, ist aber, wie *Gilgamesch* ihn trifft, von dort herübergekommen. Der fährt ihn zum Wohnsitz seines Herrn hin, sagt Diesem, wer der Fremdling ist, und dann erst sieht *Gilgamesch* den Xisuthros. Diese ganze Reihe von Ereignissen hat die Jakob-*Gilgamesch*-Sage erhalten. Nach dem Verschwinden seines für tot gehaltenen Lieblingssohnes Joseph, das dem Tode *Eabani's* entspricht (o. p. 261 ff.), zieht Jakob durch die Wüste nach Aegypten im Westen zu dem dorthin entführten Joseph. Dieser aber fährt nach der J-Quelle seinem Vater entgegen nach Gosen, meldet dann dem Pharao, seinem Herrn, die Ankunft Jakob's und seiner Familie und bringt fünf seiner Brüder zum Pharao. Nach dem Priesterkodex aber führt er seinen Vater zum Pharao, und Dieser fragt ihn, wie alt er sei. Darauf antwortet Jakob ihm: »Die Zeit meines Umherziehens beträgt 130 Jahre. Wenig und böse war die Zeit meines Lebens . . . .«[1]). Und wie andererseits *Gilgamesch* an Xisuthros herankommt, da sagt er zu ihm: »[Nu]n will ich hin und *Utnapischtim*, zu dem er redet, sehen! Hab' [ich nicht?] aufgesucht, bin ich [nicht?] gegangen durch alle die Länder? Hab' ich [nicht?] überschritten schwierige Berge? Bin ich [nicht?] gegangen über alle die Meere? [Und] (doch) sättigte sich mit [..]., mit Gutem mein Antlitz nicht . . . «.

Im *Gilgamesch*-Epos folgt dann die Aeusserung des Xisuthros an *Gilgamesch* über die Unabwendbarkeit des

1) Genesis 46 f.

Todes, deren Reflex im Jakob-System wir erst später nachweisen können, und hierauf die Sintfluterzählung, die ja, wie o. p. 241 ff. und p. 251 ff. gezeigt, in der Laban- und in der Sichem-Episode erhalten ist, also in dem uns beschäftigenden Teil der Jakob-Sage nicht gesucht werden darf und darin auch durch Nichts vertreten ist!

Bei Xisuthros sinkt *Gilgamesch* dann, d. h. nachdem er die Sintfluterzählung gehört hat, urplötzlich in einen bleiernen Schlaf. Darnach folgt das Backen der sieben Brote, die Waschung, die Gewinnung des Wunderkrauts — worüber unten — und hierauf fährt *Gilgamesch* mit dem Schiffer, der ihn zu Xisuthros hingefahren hat, ab und gelangt mit ihm nach Erech zurück. In Aegypten aber stirbt Jakob und Derselbe, der ihn zum Pharao gebracht hat, Joseph, bringt ihn, nach J, als Leiche in seine Heimat, nach Hebron, zurück[1]).

Hieraus ergibt sich: Der nach Aegypten, im Westen und an den Mündungen des Nils, ziehende und von dort als Leiche zurückgebrachte Jakob ist der zum Gestade des Xisuthros an der Mündung der Ströme reisende und von dort zurückkehrende *Gilgamesch*[2]); der nach Aegypten entführte, Jakob zum Pharao hin- und seine Leiche heimbringende Joseph ist in der Hauptsache der mit Xisuthros zusammen entrückte, *Gilgamesch* zu Xisuthros hin- und dann heimfahrende und heimgeleitende Schiffer des Xisuthros; der König, der Pharao, Joseph's Herr, ist der König Xisuthros, der Herr des Schiffers; als Der aber, zu dem Jakob hin will, ist Joseph, so seltsam das Manche dünken mag, zugleich der zum Westen hin entrückte Xisuthros, er, der in den vorhergehenden Teilen der Sage schon ein *Ischullânu*, ein *Gilgamesch* und ein *Eabani* war

1) Genesis 49 f.

2) Zum Tode Jakob-*Gilgamesch*'s als einem Reflex des plötzlichen tiefen Schlafs *Gilgamesch*'s vgl. unten die Elisa-Sage, und zur Heimbringung des toten Jakob-*Gilgamesch* die Odysseus-Elpenor- und die Odysseus-Eumäus-Sage.

(o. p. 257 und p. 261 ff.), aber auch wohl schon ein Xisuthros (o. p. 261).

Ferner ist somit Aegypten dem Anscheine nach ein Reflex von dem Wohnsitz des Xisuthros; Aegypten, nicht aber grade nur Gosen, wo Jakob stirbt; dieses Gosen aber, da Joseph als der Schiffer dem Jakob dorthin entgegenfährt, zugleich ein Reflex des phönizischen Küstenlandes.

Also Jakob-*Gilgamesch*, der nach Aegypten hinzieht und hinkommt, ist so gut ein *Gilgamesch* auf der Westreise, wie Juda, der nach Adullam und Enaim kommt. Die Reise *Gilgamesch*'s mit ihren Erlebnissen ist somit in zwei Teile zersprengt worden, indem nicht der *Gilgamesch*, sondern sein Sohn Juda, der Vertreter des Stammes Juda, zu zwei Frauen in Beziehung tritt, die eigentlich Jakob als ein *Gilgamesch* treffen sollte, aber Jakob-*Gilgamesch* später nach Aegypten zieht. Es heisst nicht viel Mehr, als schon einmal Gesagtes wiederholen, wenn wir darauf hinweisen, dass die Josua-Sage genau denselben Tatbestand aufweist: Josua-*Gilgamesch* dringt zwar bis nach Phönizien vor, als ein *Gilgamesch*, der nach Phönizien kommt (o. p. 171); aber nicht er, sondern Jemand anders, vielleicht Salmon und vielleicht darum der »Vater« von Bethlehem in Juda (o. p. 173 f.), kehrt mit einem Begleiter, einem Repräsentanten von Xisuthros' Schiffer, bei Rahab als der Tochter des Xisuthros ein! Wir dürfen noch ausdrücklich hervorheben, dass in Folge dieser Zerspaltung der Westreise und Verdoppelung des *Gilgamesch* auch der Schiffer sich in der Jakob-Sage verdoppelt hat. Denn ihm entspricht ja gleichermaassen Hira, der Gefährte Juda's (o. p. 266), und Joseph.

Aus dem Gesagten ergibt sich nun Wesentliches für ein weiteres Verständnis der Moses-Sage. Ehe die Israeliten nach Moab kommen, dessen hurende Töchter vielleicht der Rahab des Josua-Systems und der Thamar des Jakob-Systems, also der Tochter des Xisuthros, entsprechen (o.

p. 267), kommt der Seher Bileam zum König von Moab und bewegt ihn dazu, Moses-*Gilgamesch* mit den Israeliten nicht zu befehden, sondern in seinem Lande gewähren zu lassen[1]). Darnach halten sich die Israeliten längere Zeit unbehelligt in Moab auf[2]), dann wird die Aufteilung des Ost-Jordan-Landes vorgenommen (o. p. 174), sodann segnet Moses das Volk[3]) und darnach stirbt er in Moab (o. p. 152). Fast genau so verläuft aber ein Stück an gleicher Stelle in der Jakob-Sage: Jakob-*Gilgamesch* kommt nach Aegypten zum Pharao, nachdem der kluge Traumdeuter Joseph ihn als seinen Vater empfohlen hat, lässt sich mit seiner Familie mit Erlaubnis des Pharao in Gosen nieder, wo ihm Land angewiesen wird[4]), vor seinem Tode segnet Jakob seine Söhne mit einem Segen, dessen auf Joseph bezüglicher Teil mit dem auf Joseph bezüglichen Teil des Moses-Segens fraglos verwandt ist[5]), und dann stirbt er in Aegypten (o. p. 270). Daraus dürfte sich ergeben, dass Moab in der Moses-Sage auch dem Wohnsitz des Xisuthros entspricht; dass Dessen gegen die Israeliten feindseliger König der gegen *Gilgamesch* unfreundliche König Xisuthros ist; dass die Moabiterinnen, mit denen die Israeliten Hurerei treiben, wirklich mit der Tochter des Xisuthros korrespondieren (vgl. o. p. 267); Bileam aber, wie Joseph, mit dem Schiffer des Xisuthros. Und nun halte man sich vor Augen, dass dieser Bileam unter den

1) Numeri 22 ff. 2) Numeri 25 bis Josua 3.

3) Deuteronomium 33.

4) Genesis 47, 11.

5) S. Genesis 49, 25 f. und Deuteronomium 33, 13 ff. Allerdings glaubt man wohl, dass die erstere Stelle nach der anderen glossiert ist (s. BERTHOLET, zum Deuteronomium p. 108), aber ohne zwingende Gründe. Daraus, dass gerade nur die Joseph betreffenden Segenssprüche in dem Segen Mosis und dem Jakobs mit einander verwandt sind, dürfte zu folgern sein, dass nur sie ursprünglich der Moses- und der Jakob-Sage angehört haben und somit beide Sagen im Gebiet der Joseph-Stämme heimisch sind. Siehe o. p. 249 f., p. 253, p. 255 und p. 267.

Midianitern wohnt[1]), die Midianiterin Kosbi aber der *Sidûri* in Phönizien entspricht, und dass der Schiffer so gut, wie die *Sidûri*, von *Gilgamesch* in Phönizien getroffen wird. Aber Bileam, der Seher, ein Reflex des Schiffers? Ei freilich. Denn Wer könnte diese Entsprechung befremdlich finden, der bedenkt, dass dieser Schiffer ein *nabû*, ein Herold ist, und andrerseits ein mit dem assyrischen *nabû* bedeutungsverwandtes und ihm ähnliches — nebenbei auch etymologisch verwandtes — hebräisches Wort *nâbî'* einen Propheten bezeichnet[2]). Somit mag nun wieder in der Jakob-Sage Joseph auch dem Schiffer entsprechen, weil er wenigstens ein sehr weiser Mann und ein Traumdeuter ist.

Also Moab in der Moses-Sage 1. = der phönizischen Küste (o. p. 130), und 2. = dem Gestade des Xisuthros; und damit korrespondiert nun wieder im Jakob-System, dass 1. Gosen in Aegypten der phönizischen Küste entspricht und 2. Aegypten ein Gegenstück zu dem Gestade des Xisuthros ist (o. p. 271).

Als ein wichtiges Resultat dieser Untersuchungen hebt sich nun heraus, dass die Moses-*Gilgamesch*-Sage an ihrem Ende nicht so unvollständig ist, wie es uns (s. o. p. 154 f.) zunächst erscheinen musste. Die Westfahrt ist also nicht vollständig verloren gegangen, vielmehr durch eine Reihe von Motiven vertreten. Ganz verflüchtigt hat sich in der Moses-Sage nur die Zitierung *Eabani*'s am Ende der *Gilgamesch*-Sage. Unten werden wir noch einmal auf *Gilgamesch*'s Westfahrt innerhalb der Moses-Sage zurückkommen.

Vor Jakob kommen zuerst zehn von seinen zwölf Söhnen, von ihm hingeschickt, nach Aegypten, um Getreide zu holen. Denn die Hungersnot hat das Korn des

---

1) Numeri 31, 8.

2) In der Odysseus-Elpenor und der Odysseus-Eumäus-Sage liegt ein Analogon hierzu vor, insofern darin der Schiffer und *nabû* zu Hermes geworden ist, weil dem Gotte *Nabû* — der Jener zufälligerweise im letzten Grunde ist (o. p. 117) — der griechische Hermes entspricht.

Landes aufgezehrt. Die zehn kommen zu Joseph und Der erklärt sie für Kundschafter[1]). Deren Reise geht nach dem Westen, ebendorthin, wohin Jakob später mit seiner ganzen Familie hinzieht, als ein *Gilgamesch*, der nach dem Tode seines Bruders und Freundes durch die Wüste nach dem fernen Westen zieht und dabei zunächst zu dem Skorpionriesenpaar kommt. Diese Riesen sind im Moses-System in dem Riesen Og — mit Frau — oder in Sihon und Og erhalten (o. p. 129 f.), zu denen Moses-*Gilgamesch* selber mit den Kindern Israel gelangt. Vorher aber werden von ihm zwölf Kundschafter ausgeschickt, aus der Wüste in das Land, »wo Milch und Honig fliesst«, und erhalten Befehl, von den Früchten des Landes heimzubringen. Die treffen in dem Lande bei Hebron — nach einer Quelle dem Endpunkt ihrer Reise — ebenfalls Riesen und kommen mit Früchten des Landes beladen zurück[2]). Die Skorpionriesen im Westen sind aus der Jakob-Sage als Solche gänzlich verschwunden. Mag sein, dass Dies damit zusammenhängt, dass Jakob in Hebron, der »Riesenstadt«, seinen Stammsitz hat. Aber die Reise zu den Riesen hin, Das zeigt jetzt zum ersten Mal die Moses-Sage, ist auch der Jakob-Sage nicht abhanden gekommen. Denn sie wird offenbar durch die Reise der zehn Söhne Jakob's repräsentiert — wie durch die der zwölf Kundschafter nach Hebron —, und auch darum ebenfalls durch Jakob's Reise nach Aegypten — wie in der Moses-Sage zugleich durch Mosis Zug gegen Og, bezw. Sihon und Og. Das *Gilgamesch*-Epos kennt nur eine Reise des Helden zu den Riesen hin; die israelitische Sage, Das lässt sich jetzt schon wenigstens an zwei *Gilgamesch*-Sagen erkennen, hat aber einen Kundschafterzug oder doch irgend eine Reise, etwa zunächst zur Beschaffung von Lebensmitteln, zu den furchtbaren Riesen hin hinzugedichtet, die also z. B. auch noch in der Jakob-Sage erhalten ist[3]).

---

1) Genesis 42. 2) Numeri 13.

3) Vgl. unten die Saul- und die Jesus-Sage und in Band II die Odysseus-Sage.

So toll Das nun Manchem erscheinen mag, so können wir doch nicht umhin, schon hier zu fragen, ob der harte Joseph, zu dem die zehn Brüder hinziehn, wie die zwölf Kundschafter nach Hebron zu den Riesen, eigentlich nicht etwa Xisuthros und nicht der Schiffer ist, deren Rollen er ja nach oben p. 270 f. und p. 269 spielen soll, sondern vielmehr ein Skorpionriese! Träfe Dies zu, dann liesse es sich schon jetzt aus der Ursage erklären, warum Joseph beim ersten Aufenthalt seiner Brüder in Aegypten — nach E — erst sie alle und hierauf seinen Bruder Simeon allein gefangen setzt und darnach wieder freilässt[1])[2]). Denn die Skorpionriesen bewachen ja das düstere Bergtor, in das *Gilgamesch* hineingeht.

Nach der ersten Reise zu Joseph in Aegypten ziehn die Brüder, wieder ihrer zehn, zum zweiten Male hin[3]). Nun werden sie, unter denen sich jetzt auch sein Bruder von gleicher Mutter, Benjamin, befindet, in sein Haus gebracht, sie waschen sich die Füsse, sie essen bei ihm, und Benjamin erhält dabei fünf Portionen; in Benjamin's Sack wird ohne ihr Wissen Joseph's silberner Wahrsagebecher gesteckt, dann reiten sie ab, aber Joseph's Hausmeister jagt ihnen nach, findet den Becher im Sack, und die Brüder kehren nun zu Joseph zurück, der so tut, als ob er durch seine Zauberkünste die Brüder als Diebe des Bechers erkannt habe, Aber dann gibt sich Joseph seinen Brüdern zu erkennen; und mit Kleidern beschenkt, von denen Benjamin fünf und ausser denen er noch 300 Silbersekel erhalten hat, kommen sie auf oder mit Wagen, die ihnen Joseph ge-

1) Genesis 42 f.

2) Die syrische Sage von *Sūl* und *Schumūl* und die Odysseus-Sage werden Dies bestätigen.

3) Die doppelte Reise, nur in der Jakob-Sage, sieht nach Dubletten aus; was man schon ausgesprochen hat (s. GUNKEL, zur Genesis[2], p. 387). Der griechische Reflex davon in der Battos-Sage (s. unten Band II) besteht in der Tat in einer einmaligen Resie in Folge einer siebenjährigen Dürre. Gleichwohl darf man von eigentlichen Dubletten nicht reden. Siehe unten p. 278 f.

geben hat, heim [1]). Was zwischen *Gilgamesch*'s Einschlafen bei Xisuthros und seiner Ankunft in Erech passiert, ist oben im Jakob-System noch nicht nachgewiesen. Hier haben wir den Reflex davon: Den sieben Broten, die *Gilgamesch* von Xisuthros erhält, Das können wir schon hier vermuten, entspricht das Mahl bei Joseph, bei dem Benjamin fünf Portionen erhält; der Waschung bei Jenem die Fusswaschung [2]); der neuen Kleidung, die *Gilgamesch* bei Xisuthros erhält, die den Brüdern geschenkten, natürlich neuen Kleider; dem Zauberkraut, vielleicht »Becher des Meeres« genannt, das sich *Gilgamesch* auf Xisuthros' Befehl holt, das aber auf der Heimkehr wieder verloren geht, der dem heimziehenden Benjamin auf Joseph's Befehl in seinen Sack gesteckte und nachher wieder abgenommene Wahrsagebecher [3]); der Schlange — im Hebräischen *nāchāsch* —, die das Kraut riecht und wegnimmt, Joseph, der durch sein *nachēsch* d. i. »Wahrsagen« herausgefunden haben will, wo der Becher ist, und ihn aus dem Sacke herausholen lässt. Und wenn die Brüder nun, nachdem sie kaum die Stadt verlassen haben, nach Wegnahme des Bechers zurückkehren [4]), um nachher heimzufahren oder heimzureiten, so mag, nein wird darin stecken, dass *Gilgamesch* und der Schiffer 1., eben von Xisuthros' Gestade abgefahren, wieder zurückkehren, um das Kraut zu bekommen, und 2. nach dem Verlust des Krauts ihre Fahrt aufgeben und zu Fusse weiter ziehn.

---

1) Genesis 43 ff.

2) So selbstverständlich es ist, dass das Fusswaschen der hergereisten Jakob-Söhne dem Essen vorausgeht. Aber es wird eben erwähnt, und, wie hier, so grade auch in einer Reihe paralleler Episoden (s. u. die Abraham-Sage und die vom Leviten im Gebirge Ephraim). Dass eine Fusswaschung eines Ankömmlings auch einmal sonstwo in einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage ausdrücklich erwähnt wird (Genesis 24, 32), schwächt dieses Argument nur wenig ab.

3) Das hebräische Wort für den Becher (Kelch) Joseph's *(gābia')* bedeutet auch »Blumenkelch«.

4) Vgl. in Band II die Odysseus-Sage.

Damit ist nun aber Joseph als ein Xisuthros deutlich nachgewiesen, als der er ja auch schon daran zu erkennen war, dass Jakob, um ihn zu sehen, nach Aegypten zieht, und wohl auch daran, dass er Träume des Pharao auf eine Hungerplage deutet (o. p. 270 und p. 261).

Xisuthros weissagt oder verkündet *Gilgamesch*, dass er sterben müsse. Das haben wir bisher noch nicht im Jakob-System nachgewiesen. Ein Reflex hiervon findet sich auch nicht in den eben analysierten Episoden. Doch aber wird uns in der Joseph-Geschichte erzählt, dass Joseph dem Oberbäcker im Gefängnis aus seinem Traume den Tod nach drei Tagen weissagt[1]). Diese Zusammenstellung sieht zwar vorerst noch höchst gesucht aus, wird sich aber gleichwohl als berechtigt erweisen[2]). S. u. p. 281.

Als einen Xisuthros kennzeichnet Joseph nun auch die Gesamtheit seiner Eigenschaften und Titel, von denen zum Teil schon oben die Rede war, wie auch vielleicht seine Tätigkeit in Aegypten. Joseph zeigte sich fähig, Träume zu deuten, wie Xisuthros (o. p. 260 f. und o. Z. 9 ff.); und als Wahrsager (o. p. 276), wie Xisuthros die Schicksale des Landes zu offenbaren vermag. Ist er doch sehr klug, ja Niemand so weise und klug wie er[3]), und Xisuthros-*Chasîsu-atra* ist ja ein »Ueberkluger«. Daher vielleicht auch Joseph's Name oder Titel Abrech (*Abrêk*)[4]) assyrischem *ab(p)ri(e)qqu* (oder *ab(p)ri(e)ku*?) entspricht, welches »weise« bedeutet. Joseph heisst erst in Aegypten auch *Ssâpenat-* oder *Ssopnat-pa'nêach*[5]), d. i. wohl mit STEINDORFF[6]) »Es spricht der Gott und er lebt«, wie Xisuthros den Namen *Utnapischtim* hat, d. h. »Er hat das Leben

---

1) Genesis 40.

2) Parallelen bieten die Sagen von Jerobeam und Ahia, Saul und Samuel, David und Nathan-Jonathan, Elisa und Elias, Jesus, Johannes und Lazarus, Odysseus und Elpenor, Menelaus und Agamemnon. S. dazu unten und Band II.

3) Genesis 41, 39. 4) Genesis 41, 43. 5) Genesis 41, 45.

6) *Zeitschr. f. ägypt. Sprache und Alterthumskunde* XXVII, 41 f.

gefunden«, einen Namen, den er anscheinend erst nach der Sintflut bekommen haben kann. Und endlich ist es Joseph, der Aegypten und Kanaan mit Getreide versorgt, wie Xisuthros vor der Sintflut und seiner Entrückung *Eridu* mit Speise versorgt. Aber auf diese letzte Aehnlichkeit möchte ich Nichts geben. Denn wenn Joseph als Der, welcher die Jakob-Söhne mit Korn versorgt, ein Skorpionriese ist (vgl. o. p. 275), kann er einem Solchem auch als Kornspender überhaupt und darum auch als Kornansammler entsprechen; weil er Einige versorgte, wäre er dann zum Versorger der Gesamtheit geworden.

Neben Joseph, in dem wir nunmehr endgültig einen Xisuthros nachgewiesen haben, steht nach o. p. 269 f. der Pharao als ein Xisuthros. Aber Das kann uns in keiner Weise befremden. Denn Xisuthros ist 1. ein sehr weiser Mann und 2. ein König. Es ist also deutlich, dass sich in der Jakob-Sage der Xisuthros mit zwei Funktionen in zwei Personen mit je einer zerlegt hat. Oder vielleicht eigentlich nicht einmal Dies. Denn Joseph stellt ja auch den *nabû* und den Schiffer des Epos dar (o. p. 269 f.), der ebenfalls als ein weiser Mann zu denken ist. Man könnte also auch meinen, dass sich von dem Xisuthros der Jakob-Sage Allerlei abgespalten hat, um sich alsbald, ohne vorher für sich weiter existiert zu haben, mit dem Schiffer zu verschmelzen[1]).

Wir haben nun die Jakob-Joseph-Geschichten so weit zerlegt, dass wir die grösste Unregelmässigkeit darin, die anscheinend doppelte Reise der Brüder zum »Skorpionriesen« — zu Joseph — hin zu erklären imstande sind.

Die Analogie der Moses-Sage (o. p. 274)[2]) lässt erwarten, dass zunächst die zehn Brüder zu Joseph als dem

---

1) Hiergegen spricht aber die Odysseus-Elpenor-Sage, in welcher Xisuthros durch den König Aeolus und den Seher Tiresias, der *nabû* und Schiffer aber durch Hermes vertreten ist.

2) Und der Saul-Samuel-, der Jesus-Johannes-Lazarus- und der Odysseus-Elpenor-Sage.

»Skorpionriesen« hinziehn, darnach Jakob mit seiner ganzen Familie zu einem »Skorpionriesen« hinzieht, der von Joseph verschieden sein könnte, darnach Jakob mit seiner ganzen Familie weiter und zum »Xisuthros« hinreist. Statt Dessen finden wir in der Jakob-Sage folgende drei Reisen: 1. eine von zehn Brüdern zu Joseph nur als einem »Skorpionriesen« (er gibt ihnen Brotkorn), 2. eine von wesentlich denselben zehn Brüdern zu Demselben, allerdings auch als Skorpionriesen (er gibt ihnen Brotkorn), aber vor Allem als Xisuthros (er speist sie bei sich u. s. w.), 3. eine Jakob's mit seiner Familie zu Joseph und dem Pharao in Deren Land als den Wohnsitz des Xisuthros: Joseph fährt Jakob entgegen und bringt ihn in die Stadt des Pharao, Jakob wird vor den Pharao gebracht, erzählt Diesem von seinen mühseligen Wanderungen, und stirbt dann in Aegypten als der *Gilgamesch*, der bei Xisuthros plötzlich totmüde umsinkt. Nun aber setzt die »Xisuthros-Episode« der Brüder grade dort ein, wo die Jakob's abbricht: Auf das plötzliche Umsinken *Gilgamesch*'s, dessen Reflex Jakob's Tod ist, folgt im Epos die Speisung mit sieben Broten; die Brüder jedoch essen — oder speziell Benjamin, der fünf Portionen bekommt, isst —, nach Aegypten gekommen, als *Gilgamesch* bei Xisuthros im Hause Joseph's und gehn dann weiter in *Gilgamesch*'s Fussstapfen. Das ist der Schlüssel: Weil Jakob als *Gilgamesch* bei Xisuthros stirbt, und nicht nur, wie Jener, totmüde umsinkt und einschläft und wieder aufwacht, konnte Das, was *Gilgamesch* nachher tut, nicht an Jakob's Person haften bleiben. Es ist daher auf seine Söhne übertragen worden, die so zu einer zweiten Reise kommen, aber zu einer, die in der Hauptsache eine zu Xisuthros geblieben ist.

Zwischen Mosis und Jakob's letzten Schicksalen fanden sich engste Beziehungen, so auch insofern, als Jakob im Lande des Pharao, als des Xisuthros, mit Moses im Lande des Moabiter-Königs korrespondiert (o. p. 272 f.). Ange-

langt in Moab, bricht Moses-*Gilgamesch* plötzlich seine *Gilgamesch*-Rolle ab und stirbt dann, ganz wie Jakob in Aegypten. Der Grund hiervon ist nunmehr endlich ganz klar: Moses stirbt in Moab, wie Jakob in Aegypten, als *Gilgamesch*, der bei Xisuthros umsinkt; aber während *Gilgamesch*'s weitere Schicksale in der Jakob-Sage dadurch für sie gerettet sind, dass sie auf Andere übertragen wurden, haben sie in der Moses-Sage keinen neuen Träger gefunden, an den sie sich hätten anklammern können, und sind darum weggespült worden. Und somit dürfen wir nun auch mit voller Entschiedenheit behaupten: Es bleibt bestehn, dass Mosis Tod auf dem Nebo *Gilgamesch*'s Tod und des Xisuthros Entrückung einschliesst (o. p. 152). Aber wenn Moses in demselben Lande stirbt, in dem die Israeliten mit den Moabiterinnen als Repräsentantinnen der Tochter des Xisuthros Unzucht treiben (o. p. 272), so liegt Das daran, dass sich unter Mosis Tod auch *Gilgamesch*'s plötzliches Entschlummern im Lande des Xisuthros verbirgt! Da nun Moab in der Moses-Sage auch der phönizischen Küste des Epos entspricht (o. p. 130), so entsteht die Frage: Welchem Lokal entspricht Moab in der Moses-Sage ursprünglich, der phönizischen Küste im *Gilgamesch*-Epos oder dem Lande des entrückten Xisuthros oder dem Lande, in welchem Xisuthros entrückt wird? Zu der Antwort hierauf — »diesem letzten« — s. u. p. 284 f.

Heimgekehrt nach Erech, erreicht es *Gilgamesch*, dass sein gestorbener Freund *Eabani* am Grabe zitiert wird, und er sieht ihn so wieder. Dgl. geschieht nicht im Jakob-System und kann darin nicht geschehen. Denn Jakob kehrt ja als Leiche heim. Aber in Aegypten sieht er ja Den wieder, den er durch den Tod verloren zu haben glaubt, seinen vielgeliebten Sohn Joseph, der als Solcher ein *Eabani* sein soll (o. p. 261 ff.). Also dürfte Jakob's Begegnung mit dem totgeglaubten Joseph in Aegypten die Begegnung *Gilgamesch*'s mit dem Geist des verstorbenen *Eabani* mitenthalten. In der Jakob-Sage wären also unter Anderen

auch *Eabani* und der entrückte Xisuthros durch eine Persönlichkeit vertreten. Und warum, ist nicht schwer zu begreifen: Der verschwundene, aber noch lebende Xisuthros, zu welchem *Gilgamesch* hinreist und welcher Diesen über Tod und Jenseits belehrt, ist mit dem gestorbenen *Eabani* verwechselt und darum verschmolzen worden, dessen Geist *Gilgamesch* sieht und der ihm offenbart, wie es in der Totenwelt aussieht[1]).

Und in der Tat verkündet ja Joseph, zwar nicht dem Jakob-*Gilgamesch*, doch aber einem Anderen, als ein Xisuthros den Tod (o. p. 277), und zwar, während er sich in einem *bōr* befindet. Das ist hier nun ein Gefängnis. Aber *bōr* ist auch ein Wort für »Grab« und »Unterwelt«, und somit dürfte jetzt deutlich sein: Joseph, der im *bōr* vom Tode spricht, ist auch ein im Grabe liegender *Eabani*, dessen Geist *Gilgamesch* über die Zustände im Totenreich aufklärt.

Demnach ist nun der *bōr*, in welchen der *Ischullānu* geworfen wird, weil er der um seine Liebe werbenden *Ischtar* widersteht (o. p. 256 f.), mit demjenigen zusammengefallen, in dem sich der totgeglaubte Joseph als *Eabani* befindet, ohne dass allerdings dieser sein Sonderdasein ganz aufgegeben hätte. Denn er ist ja auch noch durch den *bōr* vertreten, in den Joseph von seinen Brüdern geworfen wird (o. p. 262). Mit dieser Identifizierung war natürlich zugleich gegeben, dass die beiden *bōr*-Bewohner mit einander identifiziert wurden, dass Joseph-*Eabani* nun auch noch die Rolle eines *Ischullānu* übernahm. Und somit hätten wir jetzt für die grosse Anzahl von Rollen, die Joseph übernommen hat, folgende wenigstens einwandfreie Erklärung: Joseph entspricht eigentlich dem *Eabani*, während Esau, = *Eabani*, eigentlich ein Reflex des Jägers im Epos (o. p. 235 f.). Der für *Gilgamesch* zitierte *Eabani* ist nun

[1]) Vgl. unten die Saul-Samuel-, die Jerobeam-Ahia-, die David-Nathan-[...]n-, die Elisa-Elias- und in Band II die Odysseus-Elpenor- und die Phrixos-Argos-Sage.

mit dem von *Gilgamesch* aufgesuchten Xisuthros identifiziert worden (o. p. 280 f.). Daher ist Joseph auch = Xisuthros, wobei Dieser zugleich, nämlich als König, durch den Pharao vertreten wird (o. p. 269 f.). Mit dem Seher Xisuthros, zu dem *Gilgamesch* kommt, ist nun aber sein weiser Schiffer zusammengeworfen worden, zu dem er auf derselben Reise gelangt, ebenso aber der auf eben dieser Reise angetroffene männliche Skorpionriese. Daher ist Joseph auch ein Reflex des Schiffers (o. p. 269 f.) und des männlichen Skorpienriesen (o. p. 275). Und weil endlich der in der Potiphar-Geschichte Umworbene als ein *Ischullānu* in einen *bôr* geworfen wird, wie Joseph als *Eabani* (-Xisuthros), darum tritt Joseph auch als *Ischullānu* und deshalb in Dessen Rolle wohl zugleich als *Gilgamesch* auf (o. p. 257). Diese Kombinationen sind, wie gesagt, einwandfrei, brauchen aber deshalb nicht als endgültig richtig angesehn zu werden. Es ist aber doch nützlich, sie hier vorzulegen, weil sie zeigen, dass man dem verwickelten Tatbestand in der Jakob-Joseph-Sage nicht ratlos gegenüberzustehn gezwungen ist.

Aus der Tatsache, dass in der Sage zwei *bôr*'s zu éinem geworden sind, ergibt sich nun noch eine weitere nicht unwichtige Schlussfolgerung: Dieser, zwei *bôr*'s entsprechende *bôr* befindet sich in Aegypten. In ihn wird Joseph geworfen, weil er als ein *Ischullānu* und als ein *Gilgamesch* die Aegypterin gekränkt haben soll, in ihm hält sich aber Joseph auch deshalb auf, weil er ein toter *Eabani* ist, der mit dem Xisuthros, dem Schiffer und dem Skorpionriesen identifiziert worden ist. Warum befindet sich nun der *bôr* in Aegypten? Weil die Szene mit der Aegypterin in Aegypten spielen muss? Oder etwa, weil Aegypten eigentlich das Lokal sei es des Skorpionriesen sei es des Schiffers sei es des Xisuthros ist? Träfe nun eine der drei letzten Möglichkeiten zu, dann wäre die Potiphar-Geschichte, für die nach o. p. 258 Aegypten als Schauplatz befremdlich ist, wohl erst infolge der Identifi-

zierung der beiden *bōr*'s mit einander nach Aegypten verschlagen worden, und die ägyptische Nationalität der Frau des Potiphar hätte Dies gegen o. p. 258 höchstens begünstigt. Da nun aber jedenfalls zu erwarten ist, dass der Skorpionriese, der Schiffer und der Xisuthros, welche *Gilgamesch* auf einer Reise zum fernen Westen hin trifft, von Jakob-*Gilgamesch* ausserhalb seines Gebiets getroffen werden, ja Dieser auch in unsrer Jakob-Sage noch eine Reise zu ihnen hinmacht, andrerseits das Ausland als Lokal der Potiphar-Geschichte, wie gesagt, befremdlich ist, so dürfte es äusserst wahrscheinlich sein, dass in der Tat die Potiphar-Geschichte erst infolge einer Identifizierung der beiden *bōr*'s mit einander in Aegypten lokalisiert ist[1]); und deshalb dann auch ein Reflex der Stierepisode (o. p. 261), der Episode, die mit dem Original der Potiphar-Geschichte, der *Ischtar*-Episode, zusammenhängt, und deshalb weiter auch, was sich an diese »Stierepisode« angehängt hat (o. p. 258 f.).

Nachdem so aus dem einen *bōr* = »Gefängnis« und dem andern = »Grab« ein Gefängnis geworden war, in das Joseph nach der Potiphar-Geschichte geworfen wurde, musste dann die Szene, in der Joseph als der beim Grabe zitierte *Eabani* und als der Xisuthros auftritt, notwendiger Weise mit der Potiphar-Geschichte zusammengerückt werden. So versteht man nun, warum diese Szene nicht am Ende der Jakob-Sage erscheint, wo ihre eigentliche Stelle ist[2]).

1) Zu Aegypten oder einer Gegend südlich vom, oder im südlichen Palästina als ursprünglichem Ziel der »Westreise« Jakob's s. u. die Sagen von Abraham, Isaak, Saul, David und Elisa, und vgl. in Band II die syrischen *Gilgamesch*-Sagen.

2) Aus dem oben Erörterten ergibt sich, dass die Joseph-Sage ein integrierender Bestandteil der Jakob-Sage ist, wir also nicht das Recht haben, mit GUNKEL, zur Genesis², p. 350, von einem separaten »Joseph-Sagenkranz« zu sprechen, der gar erst (p. 353 l. c) aus einer ganzen Reihe einzelner Sagen zusammengebunden wäre. Ein Characteristicum dieses Kranzes soll sein, dass die Kultussagen darin so gut wie ganz fehlen (l. c.

Wir erkannten, dass aus guten Gründen in der Moses-Sage und in der von Josua I die Sintflutbergepisode am Ende des Lebens des Helden in einer Dublette wiederkehrt (p. 152 f. und p. 174 ff.). Darum gibt Moses in Moab, östlich vom Jordan, vor seinem Tode zum zweiten Mal ein Gesetz, steigt dann auf den Berg Nebo in Moab und wird von Gott begraben, und sein Leichnam verschwindet spurlos, indem Niemand sein Grab gesehen hat. Jakob gelangt nun höchst sonderbarer Weise auf einer Reise von Aegypten nach Hebron im südlichen Palästina (!) als Leiche ebenfalls nach dem Ost-Jordan-Lande, also wohl sicher nach Moab, aber schwerlich noch darüber hinaus nach Gilead, und hier im Ost-Jordan-Lande wird, ebenfalls höchst sonderbarer Weise, eine — neue — siebentägige — Totenklage für ihn abgehalten[1]). Beide Seltsamkeiten erklären die zwei oben genannten Sagen in durchaus befriedigender Weise: Jakob ist, wie Moses, in einer älteren Gestalt seiner Sage in Moab, jedenfalls aber östlich vom Jordan, entweder gestorben oder begraben oder gestorben und begraben worden, weil auch die Sage von ihm einmal in einer Dublette zu seiner ersten Sintflutbergepisode – auf dem Gilead-Berge östlich vom Jordan (o. p. 241 ff.) und bei Sichem (o. p. 251 ff.) — ausklang[2]).

Damit ist nun die Antwort auf eine oben p. 280 gestellte Frage gegeben. Wir mussten hier ja fragen, warum Moses grade in Moab sterbe, ob Moab in der Moses-Sage ursprünglich der phönizischen Küste im *Gilgamesch*-Epos entspreche oder dem Lande des entrückten Xisuthros oder endlich dem, in welchem Xisuthros entrückt wird. Nun

---

p. 351). Aber Das liegt einfach daran, dass in der ihm entsprechenden Partie der *Gilgamesch*-Sage im Gegensatz zu dem übrigen Teil Das, was GUNKEL Kultussagen nennt, allgemein fehlt, und erlaubt also keine Sagenscheidung.

1) Genesis 50.

2) Vgl. unten die Saul- und die Jesus-Sage.

entsprechen dem Lande Moab in der Moses-Sage Moab und Aegypten in der Jakob-Sage, und zwar Aegypten als das Land des Xisuthros und die phönizische Küste des Epos (o. p. 271), Moab aber als das Land, in welchem Xisuthros entrückt wird (o. p. 284). Also ist Moab in der Moses-Sage ursprünglich ein Gegenstück nur zu diesem Lande und hat zum mindesten einen anderen Schauplatz verdrängt.

Hiermit wäre die Jakob-Sage bis auf einen ganz geringen Rest analysiert und wären ihre Ursprünge blossgelegt[1]). Auch von diesem kleinen Rest wird noch das Eine oder Andere unten durchleuchtet und sein Urbild erkannt werden, so vor Allem der Verkauf Joseph's an die Ismaeliter auf den Vorschlag Juda's[2]).

Es wird nicht nötig sein zu betonen, dass mit dem oben Dargelegten die Jakob-Geschichte (gegen z. B. STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, oder CORNILL, *Geschichte des Volkes Israel*, oder STEUERNAGEL, *Einwanderung der israelitischen Stämme*, oder GUNKEL, zur Genesis) für historische Untersuchungen, z. B. über Einwanderungen von Jakob-Stämmen nach Aegypten (s. GUNKEL, l. c.², p. 352) oder Geringfügigeres, wie Geschichtliches in der Adullam-Episode (s. ibid. p. 362), gänzlich unverwertbar wird.

---

1) Hierdurch ist nun auch hinfällig geworden, was GUNKEL, zur Genesis², p. 258 f., über vermeintliche Komponenten und eine vermeintliche Komposition der Jakob-Sagen, oder auf p. LVIII l. c. über drei verschiedene mit einander verschmolzene Jakob-Gestalten äussert. Die ganze Jakob- und die ganze Joseph-Sage bilden im Wesentlichen eine zusammenhängende *Gilgamesch*-Sage. Damit erledigt sich GUNKEL's Analyse.

2) S. hierzu unten die Sagen von Elisa und von Jesus.

Abraham, Isaak, Haran und Elieser.

Die *Gilgamesch*-Sage in Süd-Juda.

II.[1])

I. Teil b und d.

Aus Haran zieht Abraham, ein Sohn Tharah's[2]), nach dem Priesterkodex, aus seinem Lande nach den uns erhaltenen Teilen der J-Quelle[3]), zum heiligen Baum des »Gesetzgebers(?)« in der Gegend des späteren Sichem hin und errichtet dort einen Altar, nachdem Gott ihm verkündet hat, dass er seinen Nachkommen »dieses Land« geben werde. Von da wandert er weiter in

1) Vgl. o. p. 225 ff.

2) Nach o. p. 159 f. soll Josua I vielleicht ein Sohn des Nun sein, weil Nun vielleicht »Fisch« bedeutet, Josua I auch ein Xisuthros und Dieser ein Sohn des Fischgottes *Ea* ist. Dieser Umstand erklärt möglicherweise den Namen von Abraham's Vater. Denn Tharah-*Tärach* (aus **Tarch-*) erinnert an das assyrische *turāchu* und das syrische *tarā(ū)chā* mit der Bedeutung »Steinbock«, Abraham ist, wie sich zeigen wird, auch ein Xisuthros und *Ea* wird auch mit einem Steinbock verglichen, ja heisst Steinbock (s. meine *Kosmologie*, 78 ff.). Und ein »Fisch-Steinbock«, d. h. ein Tier von der Gestalt unsres Steinbocks im Tierkreis, ist ein Tier des *Ea*! S. *Textes élamites-sémitiques*, herausg. von *Scheil*, I, Pl. 24, wo neben dem Tron des Widderkopfes ein »Steinbock-Fisch« kauert. Denn der Widderkopf ist ein Symbol des *Ea*. S. die Inschrift von Bavian Z. 1, das Felsenrelief von Bavian (*Ea* bezw. Widderkopf an vierter Stelle) und meine *Kosmologie* p. 80.

3) In dieser Quelle könnte Haran einmal dieses Land gewesen sein. Andernfalls wäre es Ur in Chaldäa oder ursprünglich etwas noch Anderes gewesen.

die Nachbarschaft von Bethel und auch dort wird von ihm ein Altar aufgebaut. Hierauf zieht er in's »Südland« von Palästina. Dann bricht eine Teurung aus und infolgedessen begibt er sich nach Aegypten und bleibt dort einige Zeit[1]).

Das ist Zug für Zug eine Parallele zu oben besprochenen Stücken aus dem Leben Jakob-*Gilgamesch*'s. Denn diese Reiseroute Abraham's — in welcher das Südland Hebron entspricht, oder besser: zu entsprechen scheint, wohin Jakob von Bethel aus kommt, oder Beer-Seba, über das oder von wo aus[2]) er nach Aegypten zieht, — ist die Route der o. p. 232 ff. besprochenen Reise Jakob's von Syrien über Sichem[3]) und Bethel nach dem südlichen Palästina und seiner späteren Reise von da nach Aegypten zur Zeit einer Hungersnot[4]).

Abraham errichtet den Altar bei Sichem[5]) beim heiligen Baum des »Gesetzgebers(?)«; Jakob weilt in Sichem

1) Genesis 12.

2) Genesis 35,27 und 46,1 und 5. An der zweiten Stelle soll »und er kam nach Beer-Seba« ein Einschub sein.

3) Die Gottesoffenbarung bei Sichem mit der Verheissung findet allerdings im Jakob-System ihr Gegenstück wohl in einer bei Bethel, wohin auch Jakob von Sichem aus kommt (Genesis 35). Diese Differenz ist uns sehr wertvoll, weil sie die Abraham-Reisen bis nach Aegypten hin vielleicht von dem nahe liegenden Verdacht reinigt, als ob sie ein Abklatsch der Jakob-Reisen wären. Man darf aber nicht vergessen, dass die in Rede stehende Gottesoffenbarung bei Bethel in der Jakob-Sage als Dublette zu einer auf der Reise nach Haran erlebten (in J und E überlieferten) nach o. p. 228 f. vermutlich an sekundärer Stelle steht, und aus dem Priesterkodex stammt. Wenn ihr darum in der Abraham-Sage eine Gottesoffenbarung an fast gleicher Stelle der Sage — vor der Altarerrichtung bei Sichem — entspricht, so haben wir schon jetzt allen Grund dazu, die Erzählung von Abraham's Reise nach dem Süden mit Misstrauen zu verfolgen.

4) Vgl. GUNKEL, zur Genesis², p. 146, und p. 149, wo allerdings mit der Wanderung Abraham's nach Aegypten nicht die Reise Jakob's, sondern merkwürdiger Weise »der Zug« seiner Söhne dahin verglichen wird.

5) Nach WELLHAUSEN (in den *Jahrbüchern für deutsche Theologie* XXI, p. 438, Anm. 1) soll Jakob, wie schon o. p. 254 bemerkt ward, gegen den Bibeltext bei Sichem statt eines Altars einen Malstein errichtet haben.

auch als Xisuthros, und als Solcher befiehlt er, die fremden Götter abzuschaffen und vergräbt sie unter dem heiligen Baume bei Sichem (o. p. 251 f.); an gleicher Stelle — auch der Sage — tritt Josua I als gesetzgebender Xisuthros auf und errichtet einen Altar, und bei Sichem errichtet er dazu den Malstein bei dem heiligen Baume (o. p. 175 und p. 184); und Josua als gesetzgebender Xisuthros ist wieder auch ein Pendant zum gesetzgebenden Moses-Xisuthros (o. p. 164 f. und p. 174 f.). Somit verbirgt sich hinter dem Namen des Baums von Sichem, bei dem Abraham den Altar errichtet haben soll, vielleicht noch ein Rest von einer Xisuthros-Gesetzgebung bei Sichem.

Jakob errichtet in Bethel einen Altar und opfert dort als ein Gegenstück zu Jerobeam, der das Gleiche für das goldene Kalb von Bethel tut und tun will, und zu Aaron in der entsprechenden Episode (o. p. 254 f.). Darnach ist also auch das Abraham-Opfer bei Bethel zu beurteilen: In einer älteren Gestalt seiner Sage hat auch der Held der Abraham-Sage einem goldenen Kalbe zu Bethel geopfert, ja hat dessen Kult geschaffen.

Wenn Jakob während einer Teurung nach Aegypten und zum Pharao zieht, so soll Das nach o. p. 269 ff. ein Echo davon sein, dass *Gilgamesch* nach dem Tode seines Freundes nach dem fernen Westen zu Xisuthros hin wandert und fährt. Somit gehört auch Abraham's Aufenthalt in Aegypten zu einer solchen Reise und ist auch Abraham's Pharao ein Reflex des Xisuthros.

In Aegypten nimmt der Pharao die schöne Gattin Abraham's, in dem guten Glauben, dass sie Dessen Schwester sei, ohne einen Widerspruch von Abraham's Seite an sich und lässt sich mit ihr ein[1]), wird aber durch schwere Plagen zur Erkenntnis seines Frevels gebracht, gibt Sara dem Abraham wieder und lässt ihn mit all'

Die Parallele in der Vita des Abraham, aus der J-Quelle, schützt, wie man sieht, den Altar oder hängt von Genesis 33, 20 (aus E) ab!!

1) Direkt gesagt ist nur, dass er sie »zum Weibe nimmt«.

seiner Habe fortziehn. Mit sich nimmt also Abraham sein Vieh, das ihm zum Teil von dem Pharao »wegen der Sara« geschenkt ist, Schafe, Rinder, Esel, Eselinnen, Kamele, und sein Gesinde, auch zum Teil ein Geschenk des Pharao, dazu viel Silber und Gold[1]).

Des Pharào Beziehungen zu Abraham's Weib erinnern an die Entlassung der Zippora und Deren Zurückbringung nach der Amalekiter-Schlacht in der Moses-Sage (o. p. 127), an die parallele Vergewaltigung und Zurückholung der Dina in der Dina-Episode innerhalb der Jakob-Sage[2]) (o. p. 237 f.), je zwei Geschehnisse, die wiederum Parallelen zu und Absenker von Stücken der *Chumbaba*-Episode des *Gilgamesch*-Epos sind; nur dass die Geschichte in der Vita Abraham's, aus nachher ersichtlichem Grunde, ganz friedlich abläuft[3]). Sara zeigt sich somit wohl schon jetzt als eine *Ischtar*. Und Das scheint ihr Name zu bestätigen. Denn der bedeutet »Fürstin«, »Herrin«, = *bêltu*, einem Namen, der auch der *Ischtar* zukommt, und andererseits sind seine ältere Status-absolutus- und seine ältere und jüngere Status-constructus-Form so gut wie identisch mit assyrisch-babylonischem *scharratu* = »Königin«, auch einer Bezeichnung für die *Ischtar*[4]). Entweder wäre also assyrisch-babylonisches *bêltu* = »Herrin«, vielleicht unter Mitwirkung von assyrisch-babylonischem *scharratu*, durch das synonyme hebräische *σārā* (mit dem Status constructus *σārat*, und aus älterem

1) Genesis 12 f.

2) Mit der Dina-Sage stellt auch GUNKEL, zur Genesis², p. 330, Abraham's ägyptische Episode zusammen, ohne schon zu wissen, dass die Jakob-Sage eine Schwester der Abraham-Sage ist.

3) Mit der *Chumbaba*-Episode sind in der Pharao-Episode mehrere andere Stücke der *Gilgamesch*-Sage verschmolzen, in denen der Held friedlich in das Land hineinkommt und es nachher verlässt, bezw. es nach vorherigem Wohnen darin verlässt. S. unten p. 291 f.

4) Der Name hätte also, gegen meine Ausführungen in der *Zeitschr. f. Assyr.* XI, p. 299, direkt doch Nichts mit der, auch *Scharratu* genannten, Mondgöttin von Haran zu tun.

oarrat-) ersetzt worden, oder *scharratu*, vielleicht unter Mitwirkung von *bêltu*, durch das anklingende *oārā* (*oārat* oder *oarrat-*). Möglich, dass dabei mitspielte, dass Abraham's Gattin vorher Sarai (*Σārai*)[1]) hiess[2]); möglich indes auch, dass dies ein Hypokoristikon von *Σārā* ist.

Sara soll also »Herrin« oder Dgl. bedeuten, der Name der ihr entsprechenden Dina erinnert nun aber an hebräisches *ādōn* d. i. »Herr«. Es scheint daher erwägenswert, ob etwa Dina (*Dīnā*) auf **Adīnā* zurückgeht und auch »Herrin« bedeutet. Zur Form könnte man an *gebīrā* mit gleicher Grundbedeutung erinnern[3]).

In der Jakob-Sage repräsentieren Jakob-*Gilgamesch*'s Gattin Rahel und Dina, die Schwester von Simeon und Levi, als einem *Gilgamesch* und einem *Eabani*, beide die *Ischtar* (o. p. 231 und p. 237 f.). Damit dürfte zusammenhängen, dass Abraham beim Pharao seine Gattin als seine Schwester ausgibt und nach Genesis 20, 12 Sara wirklich eine Schwester, wenn auch nur Halbschwester, Abraham's ist.

Dass der Pharao und seine Familie[4]) von schweren Plagen betroffen werden und er darnach Abraham ersucht, sein Land, nämlich Aegypten, zu verlassen, und Dieser dann mit seinem Weibe, vielem, ihm zum Teil vom Pharao geschenkten Vieh und Gesinde, Gold und Silber sein Land verlässt, Das lässt alsbald an die ägyptischen Plagen denken, und daran, dass nach der letzten Plage Moses und die Kinder Israel auf die

---

1) Von den Assyrern wird dieser Name wohl durch *Sarai* (*Saraia*) wiedergegeben. S. *Zeitschr. f. Assyr.* XI, p. 299.

2) Dies, wenn LAGARDE Sarai mit Recht mit *scharā* (**scharai*) in *Dhu-l-scharā-Δουσαρης*, dem Namen eines in Nordarabien verehrten Gottes, zusammenbringt. S. LAGARDE, *Uebersicht*, p. 92 ff.

3) Vgl. unten die Analyse der Jesus-Sage, in der Martha, d. i. auch »Herrin«, ein Name der »*Ischtar*« ist.

4) »und seine Familie« soll ein redaktioneller Zusatz sein (so nach KAUTZSCH-SOCIN, *Genesis*, auch GUNKEL, zur Genesis², p. 151). Der kann aber nach den Parallelen sehr wohl Ursprüngliches enthalten.

Bitte des Pharao mit vielem Vieh und ihnen von den Aegyptern geschenktem Silber und Gold[1]) aus Aegypten ausziehn (o. p. 145)[2]), an die Parallele dazu in der Jakob-Sage — Flucht Jakob's aus Haran mit zahlreichem Vieh und sonstiger Habe (o. p. 242) —, an den parallelen Auszug der Juden aus Babylonien mit dem ihnen von Cyrus und den Babyloniern geschenkten Gold, Silber und Vieh (o. p. 190 f.), und an die Pestplage im Philister-Lande und die Abfahrt des Wagens mit der Lade und den goldenen Geschenken der Philister-Könige aus ihrem Lande (o. p. 182 f.), Geschehnisse, die wir alle auf die Sintflutsage oder diese und die Plagen bezw. die letzte Plage vor der Sintflut zurückführen konnten[3]).

Abraham, ein Stammvater Israel's, ist also ebenso wie Jakob, ein Stammvater Israel's (o. p. 243), ein Abbild des Xisuthros, des Stammvaters der Menschheit!

In dem besprochenen Stück aus dem Leben Abraham's lägen also drei ganz verschiedene Episoden der israelitischen *Gilgamesch*-Sage, zusammengearbeitet, d. h. durch einen Schrumpfungsprozess und sonstige Entwicklungsvorgänge mit einander verschmolzen, vor, nämlich je ein Stück 1. von der Plagen- und der nachfolgenden Sintflutgeschichte, 2. von der *Chumbaba*-Episode und 3. von *Gilgamesch*'s Reise zum Helden der Sintflut; und zusammengefallen in dem einen Pharao wären 1. ein Gegenstück

1) In der Abraham-Sage bekommt der Reichtum Abraham's eine neue Motivierung: Abraham soll seiner von ihm für seine Schwester ausgegebenen Frau wegen vom Pharao Vieh und Gesinde geschenkt bekommen haben. Eine neue, gegen GUNKEL, zur Genesis², p. 198, der Das natürlich nicht wissen konnte.

2) Vgl. dazu schon GUNKEL, zur Genesis², p. 152, und seine dort genannten Vorgänger. Aber davon, dass diese »Sage in hebräischer Tradition »novellistischen« Ursprungs und nachträglich auf die Urväter übertragen« sei, kann nach unsern Untersuchungen natürlich keine Rede mehr sein.

3) Interessanter Weise vergleicht ALFR. JEREMIAS, *Das Alte Testament*, p. 141, die Geschenke, welche Abraham von dem Pharao erhält, mit den Tieren und Handwerkern, die Xisuthros auf sein Schiff bringt!

zu dem Pharao des Auszugs in der Moses-Geschichte, zu den Philister-Königen in der Sage von Josua II, zu König Cyrus in der von Josua III (o. p. 190 f.), zu König Rehabeam in der Jerobeam-Sage (s. o. p. 210 f.) und zu Laban in der Jakob-Sage (o. p. 241), also ein Reflex jedenfalls auch des Götterherrn *Bêl* (o. p. 213 f.), aber zugleich wohl der Schlange der Löwenplage (o. p. 212 und p. 214), 2. ein Reflex des Königs *Chumbaba* (o. p. 289), und 3. ein Gegenstück zu dem Pharao der Jakob-Sage, also ein Reflex auch des Königs Xisuthros (o. p. 288). In Abraham's König von Aegypten stecken also wohl zum mindesten drei Könige, und aus zum mindesten drei Königen ist somit wohl einer geworden. Das würde allein schon eine Erklärung für die Verschmelzung der drei Sagenstücke ermöglichen.

Damit ist natürlich noch Nichts darüber gesagt, wo jeder der drei Könige vor Deren Verschmelzung das Szepter schwang. Schwerlich alle drei in Aegypten. Setzte unsre in Aegypten spielende Abraham-Sage Abraham's Zug von Haran aus über Sichem von Anfang an fort, dann lebte der *Chumbaba* von Abraham's ägyptischer Episode wohl, wie der Jakob's (s. o. p. 237 f. und p. 254), ursprünglich in Sichem. Das, aber auch nur Soviel, lässt sich schon jetzt sagen[1]).

Die Geschichte Jakob's als eines israelitischen *Gilgamesch* beginnt damit, dass Jakob den Bruder Esau um das Seinige bringt und vor ihm flieht. Das führten wir darauf zurück, dass *Eabani* dem Jäger seine Jagd verdirbt und später von seinem Bruder und Freunde weg in die Wüste zurückflieht (p. 225 ff.). Esau bleibt, in diesem Punkte ein *Gilgamesch*, zurück, wie Aaron, nachdem Moses aus Aegypten geflohen ist. Nach P nun trennt sich Esau von Jakob, wobei Dieser zurückbleibt, weil das Land für

1) Begünstigt scheint eine solche Annahme zu werden durch die Abraham-Sage nach E und die Isaak-Sage (s. zunächst unten p. 309 ff.).

Beider Herden nicht mehr ausreicht[1]). Von einem vorhergehenden Zerwürfnis verlautet dabei Nichts. Abraham aber, der bisher Jakob entsprach, trennt sich von Lot, seinem Neffen und Bruder, d. h. Verwandten[2]), nachdem sich vorher Beider Hirten mit einander gestritten haben, und, um Streit unter einander zu vermeiden. Beider Herden kann das Land nicht ernähren und darum wandert Lot aus in eine Gegend beim (toten Meer und beim) Jordan[3])[4]). Will man diese zwei Trennungen ohne eine Flucht auf das Epos zurückführen, so wäre, da Esau dem Jäger entspricht, daran zu erinnern, dass der Jäger, von *Eabani*, dem Viehhirten und Beschützer der Tiere, an der Ausübung seiner Jagd verhindert, wutentbrannt die Steppe verlässt und nach Erech zieht. Nur ist hervorzuheben, dass die Stelle der Trennung in der Jakob-Sage so gut, wie in der Abraham-Sage, eine andere ist, wie die Stelle des damit vielleicht Zusammenzustellenden aus der Ursage, und dass darum Wenig für eine Berechtigung zu dieser Zusammenstellung spricht.

Nachdem Jakob sich von Esau getrennt hat, aber durch eine Flucht, hat er in Bethel die bekannte Gottesoffenbarung und verheisst Gott den Boden, auf dem er liegt, und das Land ringsum ihm und seinen Nachkommen (o. p. 228 f.). Und ebenso in Bethel wird Abraham, nachdem er sich von Lot getrennt hat, von Gott verheissen, dass alles Land, das er sehe, ihm und seinen Nachkommen gehören solle[5]). Dass diese beiden Verheissungen nicht unabhängig von einander sind, lässt schon deren zum Teil ähnlicher Wortlaut vermuten. Somit scheinen die Trennung Lot's und Abraham's von einander und die darauf erfol-

---

1) Genesis 36. 2) S. auch Genesis 14, 14. 3) Genesis 13.

4) Nach GUNKEL, zur Genesis², p. 346, soll P das Motiv, weshalb Esau und Jakob aus einander gehn, aus der Abraham-Lot-Sage entlehnt haben. Das scheint uns an sich durchaus möglich, aber im Hinblick darauf, dass es aus der Ursage stammen könnte, jedenfalls nicht notwendig zu sein.

5) Genesis 13.

gende Gottesoffenbarung vor Abraham in der Jakob-Sage ihre Parallelen in Jakob's Flucht vor Esau und Esau's Trennung von Jakob in Hebron einer- und Jakob's erster Gottesoffenbarung in Bethel andrerseits zu haben.

Darnach kommt Abraham von Bethel nach Hebron[1]). Das erinnert so verdächtig daran, dass Jakob, allerdings P zufolge, nach einer zweiten Gottesoffenbarung in Bethel, ähnlich der ersten, nach Hebron gelangt[2]), dass man die Möglichkeit eines Zusammenhangs nicht in Abrede stellen kann. Und da die zweite Gottesoffenbarung vor Jakob in Bethel doch wohl an sekundärer Stelle steht — denn das Gegenstück zu ihr, die erste in Bethel auf der Reise nach Haran, scheint an primärer Stelle zu stehn (o. p. 228) —, so ergibt sich mit nicht geringer Wahrscheinlichkeit, dass die Folge: Gottesoffenbarung in Bethel und Reise nach Hebron in der Abraham-Sage nicht original, sondern als Zusatz verdächtig ist. Uebrigens würde aus dem oben Gesagten folgen, dass Jakob's zweite Gottesoffenbarung in Bethel derjenigen Abraham's in Sichem (o. p. 286 f.), und Jakob's erste und zweite in Bethel derjenigen Abraham's in Bethel entsprechen.

Es folgt Kapitel 14 mit der Kedorlaomer-Sage, die nach allgemeiner Annahme ein erratischer Block im Korn-land ist. Wir lassen sie deshalb zunächst beiseite.

Ueber Kapitel 15 mit neuen Gottesoffenbarungen zu reden ist noch nicht an der Zeit[3]).

Im Anfang des *Gilgamesch*-Epos zieht der Jäger mit der Hierodule, einer Dienerin der schönen Liebesgöttin *Ischtar* in Deren Hause, d. i. Tempel, zur Wüste hinaus zur Tränke hin, und dort geniesst *Eabani* ihre Reize. In der Sara, dem schönen Weibe Abraham's, glaubten wir die *Ischtar* des *Gilgamesch*-Epos wiedererkennen zu müssen. Diese Sara ist unfruchtbar. Da nimmt

---

1) Genesis 13, 18. 2) Genesis 35.

3) S. hierzu unten p. 315 f. und die Analyse der Simson-, der Saul-Samuel-, der Gideon- und der Jesus-Johannes-Sage.

Abraham auf Deren Wunsch ein Nebenweib, ihre Sklavin in ihrem Hause, die Hagar, und Diese gebiert Abraham den ersten Sohn[1]). Andrerseits kommt Jakob nach Haran und heiratet, wie er meint, die schöne Rahel, in Wirklichkeit allerdings die hässliche Lea und später dann die Rahel, bleibt Rahel lange unfruchtbar, gebiert aber Lea ihm den ersten Sohn[2]); und Rahel soll der *Ischtar*, Lea aber der Hierodule des Epos entsprechen (o. p. 229 ff.). Ist darum Sara die *Ischtar*, dann dürfte auch Hagar, ihre Dienerin, die Hierodule, die Dienerin der *Ischtar*, sein. Damit hätten wir Abraham-*Gilgamesch* auch in der Rolle eines *Eabani*, wie an entsprechender Stelle Moses-*Gilgamesch* und Jakob-*Gilgamesch* (o. p. 133 und 135 f., p. 226).

Mit dem späteren Jäger[3]) Ismael schwanger entläuft dann Hagar aus dem Hause ihrer Herrin Sara-*Ischtar*, und kommt zu einer Quelle in der Wüste südlich von Palästina. Dort erscheint ihr ein Engel Jahve's oder Dieser selbst und befiehlt ihr nach unserm Text, wieder zurückzukehren, und Hagar kehrt dann auch wieder zu ihrer Herrin zurück[4]). Und mit dem Jäger zieht die Hierodule aus der Stadt und dem Hause ihrer Herrin *Ischtar* zur Tränke in der Wüste und kehrt — allerdings nicht mit dem Jäger, sondern mit *Eabani* — dann wieder zur Stadt zurück. Also ist der Jäger Ismael, wie der Jäger Esau (o. p. 226 f.), ein Repräsentant des Jägers im Epos.

In bemerkenswerter Art weicht nun die Abraham-Sage von der des *Gilgamesch*-Epos insofern ab, als in diesem die Hierodule sich mit *Eabani* vereinigt, nachdem sie in die Wüste hinausgezogen ist, die Hagar mit Abraham aber vor ihrer Flucht in die Wüste. Eine Erklärung für diese Abweichung wird sich aus dem Folgenden ergeben.

Die Hagar flieht in die Wüste, in welche die Hierodule mit dem Jäger unangefeindet hinauszieht. Aber später

1) Genesis 16. 2) Genesis 29, 23 ff. und 30, 1 ff.
3) Genesis 21, 20. 4) Genesis 16.

flieht auch Diese in die Wüste — wie in der Moses-Sage Mirjam, die vielleicht der Hierodule entspricht, sieben Tage lang aus dem Lager in der Wüste wenigstens ausgesperrt bleibt (o. p. 136 f.) — und mit ihr zusammen trifft *Eabani* dort den Jäger. Somit dürften in der Wüstenflucht der Hagar zwei Begebenheiten verschmolzen sein, zwischen denen die Begegnung der Hierodule mit *Eabani* statthat[1], und dürfte diese Verschmelzung erklären, warum Hagar mit dem Jäger Ismael als dem Jäger des Epos in die Wüste hinausgeht, nachdem Abraham ihr als *Eabani* beigewohnt hat, während das Epos die umgekehrte Reihenfolge zeigt[2]. In ganz analoger Weise könnte deshalb in der siebentägigen Aussperrung der Mirjam aus dem Lager in der Wüste ausser dem zweiten Aufenthalt der Hierodule in der Wüste (o. p. 136) auch ihr erster siebentägiger mit *Eabani* zusammen enthalten, und somit könnten die sieben Tage der Aussperrung im letzten Grunde mit den sieben Tagen von Jakob's Hochzeit mit der Lea (o. p. 229) identisch sein.

Der Hagar befiehlt der Engel Jahve's oder Jahve selbst, zurückzukehren. Das scheint ohne eine Vorlage im Epos zu sein. Allein dem in die Wüste entwichenen *Eabani*, welcher ebendort die dahin entflohene Hierodule getroffen hat, empfiehlt der Sonnengott, aus der Wüste zurückzukehren, und als Reflexe hiervon haben wir ja in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage gefunden, dass Jahve dem Moses befiehlt, aus Midian nach Aegypten (o. p. 134) und dem Jakob, aus Syrien nach Palästina heimzukehren (o. p. 226). Es ist daher möglich, dass der Befehl des Engels an Hagar ein Gegenstück dazu ist. Hierzu könnte nun auf's beste stimmen, dass mit einer »Gottesoffenbarung in der Wüste« in der Jakob-Sage die Zusicherung einer zahllosen

1) Zu einer analogen Ligatur s. o. p. 133 ff. und p. 225 f.

2) Damit hätten wir also den ursprünglichen Sinn der Sage erkannt, und Anderes wie Das, was wir oben darin gefunden haben, ist darin nicht zu sehen. Gegen GUNKEL, zur Genesis², p. 167 ff.

Nachkommenschaft verbunden ist (s. o. p. 228 f. und Genesis 28), ebenso aber mit der Engelserscheinung vor Hagar[1]). Es wären dann in der Abraham-Sage zusammengearbeitet zu einer einheitlichen Episode: die Wüstenreise der Hierodule mit dem Jäger zur Tränke hin und ihre Rückkehr aus der Wüste mit *Eabani*, der ihre Reize genossen hat, ihre darauf folgende Flucht in die Wüste, und die darnach folgende Flucht *Eabani*'s in die Wüste, nach der ihm der Sonnengott an's Herz legt, zurückzukehren, und er dem Rate folgt[2])[3]). S. u. p. 312 ff.

Diese Episode wäre also ein Schrumpfungsprodukt und aus den Szenen entstanden, für welche die Moses-Sage Mosis Flucht, die Midian-Episode mit der Heirat und der Gotteserscheinung im flammenden Busch und die Heimkehr Mosis hat. Auf dieser Heimkehr wird der Sohn Mosis beschnitten (s. o. p. 176). Man darf daher nicht übersehen, dass in der Genesis als erste Beschneidung die Ismael's, des zunächst einzigen Sohnes Abraham's, erzählt wird, die mit Dessen Geburt zusammen unmittelbar nach der Rückkehr der Hagar erwähnt wird[4]). Dass der Referent darüber aus der Quelle P schöpft, und unser Text die Tatsache nicht durch E oder J beglaubigt, beweist durchaus nicht, dass sie der ältesten Gestalt der Sage fremd ist[5]).

---

1) Genesis 16.

2) In der Sage vom Leviten im Gebirge Ephraim (s. unten) kehrt an entsprechender Stelle das entlaufene Kebsweib mit dem Manne zurück. Die Rückkehr der Hagar ist also gegen die herrschende Ansicht nicht etwa eine Redaktionsklammer — s. z. B. GUNKEL, zur Genesis², p. 162 —, eingefügt, um die Flucht der Hagar mit Deren, später in der Erzählung gebrachten, parallelen Verstossung zu vereinigen, sondern bodenständig.

3) Diese Hagar-Geschichte ist nach dem oben Gesagten und unten Folgenden ein alter Bestandteil der Abraham-Sage an ursprünglicher Stelle, und somit, gegen GUNKEL, zur Genesis², p. 162, kein späterer Einsatz in »J^{a}« aus »J^{b}«.

4) Genesis 17.

5) S. als Vertreter einer so törichten Ansicht GUNKEL, zur Genesis², p. LXXXV: »Man darf also eine Angabe, die sich allein bei P findet, nicht schon deshalb verwerfen, sondern hat mit der Möglichkeit zu rechnen,

Wir ständen also nunmehr an der Stelle der Ursage, an der *Eabani* zu seinem Freunde *Gilgamesch* zurückgekehrt ist, und vor dem Zuge gegen *Chumbaba*. Das ist die denkwürdige Stelle, an der wir in einer Reihe von *Gilgamesch*-Sagen (o. p. 137 ff., p. 163, p. 196 ff., p. 211, p. 241 ff.) den Keil der Plagen und der Sintflut hineingetrieben fanden. Wir überblicken erwartungsvoll die Fortsetzung der Abraham-Sage und werden nicht enttäuscht. Denn es folgt nunmehr alsbald die Geschichte, die man in der Hauptsache seit Langem als ein Pendant zur Sintflutsage aufgefasst hat[1]): die Geschichte von dem Untergang von Sodom und Gomorra und von der Errettung des Fremdling's Lot und seiner Familie mit Vorgeschichte: Dem greisen Fremdling Abraham erscheint unter den heiligen Bäumen von Hebron Gott mit zwei Engeln und er bittet sie, bei ihm zu essen. Er bietet ihnen Wasser an, um sich die Füsse zu waschen, Sara backt auf seinen Befehl in aller Eile Brot, ein zartes junges Rind wird eilends geschlachtet und zubereitet und die drei Ankömmlinge essen unter einem Baume, während Abraham dabei steht. Nach dem Essen gehn die drei davon und Abraham begleitet sie bis zu einer Stelle, von der aus man auf Sodom hinblicken kann, und hierauf hebt Gott an: »Das Geschrei von Sodom und Gomorra, wahrhaftig(?), es ist viel[2]), und ihre Sünde, wahrhaftig(?), sie ist gar schwer[3]). Ich will doch 'mal hinab und sehn, ob sie gemäss ihrem Geschrei, das zu mir gedrungen ist, . . . gemacht haben, und, wenn(?) nicht, es zu wissen bekommen«. Dann biegen die Engel nach Sodom ab, Abraham aber bleibt

---

dass P sie seiner Quelle entnommen habe«. Vgl. z. B. o. p. 128 f. und siehe Band II.

1) S. z. B. JASTROW, *Religion of Babylonia*, p. 507, oder vgl. GUNKEL, zur Genesis², p. 189.

2) Oder: »gross(?)«. Vielleicht: »viel oder gross oder mehr oder grösser geworden«.

3) Vielleicht: »gar schwer geworden«.

vor Gott stehn und legt Fürbitte für die Stadt ein, und Gott verspricht ihm zuletzt, die Stadt sogar zu begnadigen, wenn sich auch nur zehn Fromme darin finden sollten[1]).

Wenn die Zerstörung von Sodom (und Gomorra), wie wir sofort sehn werden, ohne Frage wirklich die Zerstörung der Stadt des Xisuthros widerspiegelt, wenn der *Gilgamesch* in der israelitischen Sage die Rolle dieses Xisuthros übernommen hat — Moses (o. p. 143 f., p. 144 ff. und p. 152 f.), Josua I (o. p. 159 ff., p. 163 ff. und p. 174 ff.), Josua II (o. p. 184 ff.), Josua III (o. p. 190 ff.), Jerobeam (o. p. 211 ff.), Jakob (o. p. 241 ff., p. 251 ff. und p. 284 f.), auch Abraham (o. p. 290 f.) —, dann kann uns nicht entgehn, Wer Der ist, der da mit Abraham und zu dem Dieser spricht: es ist *Bēl*, der sich über die sündige Menschheit beklagt, aber zugleich *Ea*, bei dem Xisuthros ein Wort für sie einlegt. Denn vor der dritten Hungerplage, der vorletzten Plage vor der Flut, klagt *Bēl* in der Götterversammlung: »[Die Sünde]n(?) haben nicht abgenommen, sind mehr als früher geworden. [Ob] ihres Geschreis[2]) bin ich betrübt geworden. [. .] ihre [.] . . sollen nicht Verzeihung(?)[3]) bekommen(?)«. Und wenigstens nach dem Auftreten der Seuchenplage, aber auch wohl sicher, nachdem die zweite Hungerplage fünf oder sechs Jahre lang gewütet hat, bittet Xisuthros seinen Gott *Ea* um deren Beendigung. Abra-

1) Genesis 18.

2) Dieses »Geschrei« dürfte also dem »Geschrei« von Sodom, von dem Jahve spricht, zu Grunde liegen. Im Assyrischen steht dafür ein Wort, das sonst, soweit wir wissen, nicht etwa »Gerücht« oder »Klage« bedeutet, wie die Wörter für »Geschrei« in der Sodom-Sage (vgl. auch Genesis 19, 13) nach herkömmlicher Ansicht. Dgl. bedeuten diese sonst aber nie! Warum nicht im Assyrischen und Hebräischen »Tumult, wüstes Toben«, nämlich gegen die Götter bezw. Jahve?

3) So nach dem Zusammenhang. Im Assyrischen dafür *nischitu*; und kaum anders zu lesen. Ein Wort desselben Stammes, *nāśā'*, würde also wohl gerade in der Sodom-Erzählung (Genesis 18, 24 und 26) für »verzeihen« gebraucht werden.

ham, der Freund Gottes[1]) und Anwalt der Menschen, ist also auch als Solcher ein Xisuthros, wie Moses es ist (o. p. 143 f.).

Aller Wahrscheinlichkeit nach tritt also Xisuthros mehrfach, ja vermutlich (vgl. die Moses-*Gilgamesch*-Sage) während jeder Plage bei dem Gotte *Ea* für die sündige Menschheit ein. Von Abraham wird nun Dgl. nur bei einer Gelegenheit, nämlich »vor der Flut« erzählt. Aber bei dieser einen Gelegenheit wiederholt er immer von neuem, dabei immer kühner werdend, seine Fürbitte. Vielleicht sind daher die wiederholten Bitten Abraham's bei einer Gelegenheit ein Echo von Bitten des Xisuthros bei mehreren auf einander folgenden Gelegenheiten.

Soweit vorläufig von der Episode bei Hebron und der zwischen Hebron und Sodom[2]). Wer die zwei anderen Gäste Abraham's eigentlich sind und woher das von ihm bereitete Mahl stammt, werden wir erst unten feststellen können.

Die zwei Begleiter Gottes gehn weiter, bis sie Sodom erreichen, und hier wiederholt sich der Besuch bei Abraham im Hause Lot's mit etlichen, allerdings an sich nicht bemerkenswerten Einzelheiten: Wie Lot die zwei sieht, wirft er sich, das Gesicht auf die Erde gedrückt, vor ihnen nieder[3]), wie Abraham vor den drei Ankömmlingen[4]),

1) II Chron 20, 7; Jesaia 41, 8; (Weisheit 7, 27;) Jakobus-Brief 2, 23.

2) Die Fürbitte Abraham's, die nach GUNKEL, zur Genesis[2], p. 178, aus der israelitischen Antike kaum zu verstehn ist, wird also vielleicht verständlicher, weil sie aus der Sage des Barbarenvolks der Babylonier stammt, und ist aus gleichem Grunde, gegen WELLHAUSEN, in d. *Jahrb. f. Deutsche Theol.* XXI, p. 415 f., ein primärer Bestandteil der Abraham-Sage, allerlei Widersprüchen und Unebenheiten zum Trotz. Was GUNKEL, zur Genesis[2], p. 178, im Anschluss an WELLHAUSEN zu diesen sagt, ist ja alles an sich ganz folgerichtig, aber doch bedeutungslos, weil Widersprüche ein fast notwendiges Zubehör einer zusammengeschrumpften Sage mit einer langen Geschichte sind, zum mindesten aber durch Schrumpfungen in eine Sage hineinkommen können.

3) Im Hebr. eine Form von *schăchā*(?). Wohl = assyr. *schichū*, mit gleichem sumerischen Aequivalent wie *aschāru* (= sich mit dem Gesichte auf die Erde werfen) und *sachāpu* sowie *karāmu* (= zur Erde strecken).

und veranlasst sie durch inständiges Bitten dazu, bei ihm einzukehren, sich die Füsse zu waschen und bei ihm zu speisen. Das frisch gebackene Brot fehlt auch bei dieser Mahlzeit nicht. Nach der Mahlzeit kommen die Sodomiten am Abend heran und verlangen die Auslieferung der Engel, um sie zu vergewaltigen, und Lot bietet ihnen vergebens statt ihrer seine zwei Töchter an. Wie sie aber zu roher Gewalt schreiten und die Tür sprengen wollen, werden sie mit Blindheit geschlagen, so dass sie sie nicht finden können. Nun eröffnen die zwei Engel Lot, dass sie von Gott gesandt seien, den Ort zu verderben, da »ihr Geschrei« (s. o. p. 298 f.) vor Jahve gross geworden sei; und bei Tagesanbruch führen sie Lot mit seiner Frau und seinen zwei Töchtern aus der Stadt heraus und heissen sie auf's Gebirge fliehen. Aber Lot erhält auf seine Bitte die Erlaubnis, statt Dessen nach der Stadt Zoar zu flüchten[1]). Nach unserm Text — und vielleicht einer anderen Quelle — fühlt er sich schliesslich auch dort nicht sicher und begibt sich doch mit seinen Töchtern auf's Gebirge, also das von Moab hinauf, nachdem sein Weib vorher zu einer Salzsäule geworden ist[2]). Die Sodom-Katatrophe soll ein Abbild der Sintflut sein, ebenso aber — so mussten wir oben p. 160 ff. schliessen — die von Jericho ein Reflex eines Teils von ihr. Wir stutzen. Denn was dort in Sodom geschieht, Das ereignet sich fast Zug für Zug auch in Jericho: H i e r w i e d o r t d i e z w e i e i n k e h r e n d e n, a l s B o t e n g e s c h i c k t e n M ä n n e r; h i e r w i e d o r t w o l l e n B e w o h n e r d e r S t a d t s i c h i h r e r b e m ä c h t i g e n, a b e r o h n e d a s s e s i h n e n g e l i n g t[3]); hier

---

4) Genesis 18, 2.

1) Weil er — s. GUNKEL, zur Genesis², p. 186 — als gebrechlicher Greis die Berge nicht so rasch ersteigen kann? Oder weil er nach éiner Tradition aus dieser Stadt, als der Sintflutstadt, flüchten musste, und diese Tradition mit der anderen verschmolzen worden ist, wonach Lot aus Sodom floh?

2) Genesis 19. 3) S. Josua 2.

wie dort führen die zwei Männer die Familie grade nur eines Mannes zur Stadt heraus und retten sie vor dem allgemeinen Verderben[1]), und das ist in beiden Fällen die Familie der Persönlichkeit, bei der sie für eine Nacht eingekehrt sind[2]) (o. p. 160 f. und p. 172). Es bedarf keiner Erwähnung, dass, wenn unsre Analyse der Josua-Sage noch eine Bestätigung nötig hätte, auch die Lot-Sage sie zu liefern imstande wäre.

Die zwei von Josua ausgesandten Männer kehren bei der Hure Rahab, der Tochter eines Xisuthros (o. p. 161 und p. 172) ein, an gleicher Stelle der Sage wohnt Juda der Hure Thamar bei (o. p. 267), an gleicher Stelle der Moses-Sage huren die Israeliten mit den Moabiterinnen (o. p. 272). Somit wird als eine neue Parallele hinzukommen müssen, dass der Xisuthros Lot seine Töchter[3]) zur Benutzung anbietet. Lot konnte also vermutlich wenigstens eine seiner Töchter preisgeben, weil sie einmal (trotz Genesis 19, 8) vorher schon eine Hure war. Wenn das Huren mit der Tochter des Xisuthros vor der Flut (Rahab) sekundär ist gegenüber dem nach der Flut (Thamar), so liegt sicher das blosse Anbieten der Xisuthros-Töchter vor der Flut noch weiter vom Original ab.

Auffallend sind nun die zwei Töchter des Lot-Xisuthros gegenüber der einen Tochter des babylonischen Xisuthros, der einen Thamar und der einen Tochter von Rahab's Vater. Aber seltsamerweise huren die Israeliten in der Moses-Sage mit Moabiterinnen (o. p. 272). Sollten die zwei Töchter des Mannes, bei dem eingekehrt wird, aus der einen durch die zwei Einkehrenden geworden

1) Josua 6, 23. 2) S. Josua 2.

3) Die Töchter Lot's werden also, gegen GUNKEL, zur Genesis², p. 189, nicht von einem vortrefflichen Erzähler eingeführt, um die Geschichte von Deren Unzucht mit ihrem Vater vorzubereiten. Das hätte sich übrigens auch aus der Sage vom Leviten im Gebirge Ephraim entnehmen lassen, wenn man in deren Gibea-Episode nicht unberechtigter Weise eine Nachahmung der Sodom-Sage gesehen hätte (s. GUNKEL, zur Genesis², p. 190).

sein? Je eine für je einen von Diesen? Siehe aber unten p. 305 f.[1]).

Der Besuch der zwei Männer in Jericho vor dessen Zerstörung sollte ein Widerhall des Besuchs *Gilgamesch's* in Begleitung des Schiffers bei Xisuthros nach der Flut sein (o. p. 172). Also gilt Gleiches von der Einkehr der zwei Engel in Sodom, und somit bietet die Sodom-Geschichte ein zweites Beispiel dafür, dass dieser Besuch zu einem bei dem Xisuthros vor der Flut geworden ist, und ein drittes dafür, dass in diesem Besuch für den *Gilgamesch* eine neue Persönlichkeit eingetreten ist (vgl. o. p. 172 ff. und p. 267 f.). Durch die Erkenntnis dieses Sachverhalts sind nun zugleich einige, trotz ihrer Alltäglichkeit ausdrücklich erwähnte Vorgänge bei diesem Besuch auf ihr Prototyp zurückgeführt: Bei Xisuthros werden für *Gilgamesch* eiligst sieben Brote gebacken und darnach wird er gewaschen. Deshalb waschen sich die Brüder Joseph's die Füsse in seinem Hause und speisen bei ihm (o. p. 276). Deshalb also tun die zwei Engel Dasselbe in Lot's Hause, und die frischen Brote, die Matzen, die er für sie backt, sind deshalb die sieben Brote, die Xisuthros' Weib für *Gilgamesch* backt.

Die zwei Männer, die bei der Rahab einkehren und bei ihr übernachten wollen, sollen nun nicht nur dem *Gilgamesch* und seinem Begleiter entsprechen, die nach der Flut zu Xisuthros kommen, sondern auch, insofern sie der Rahab mitteilen, wie sie und ihre Familie der Katastrophe entgehen können, dem Gotte *Ea*, der Xisuthros in einem — gewiss nächtlichen — Traume ein Mittel zu seiner Rettung kundtut (o. p. 173). Also ist auch in den zwei Engeln, die nach Sodom kommen und Lot-Xisuthros Abends die Katastrophe ankündigen, der Gott *Ea* vertreten. Zu der Ankündigung am Abend vgl. oben die Sage von Josua III etc. (o. p. 196 f.).

---

1) Vgl. unten die Sage vom Leviten im Gebirge Ephraim.

In Jericho wie in Sodom, wohin die zwei Männer »vor der Flut« gekommen sind, will man sich ihrer bemächtigen. Dgl. bietet aber nicht die Jakob-Sage, in welcher der entsprechende Besuch nicht an der neuen Stelle steht (o. p. 267 ff.). Somit scheint sich die Gefährdung der zwei Männer erst durch die Einstellung des Besuchs vor die Katastrophe entwickelt zu haben. Würde nun die Frage erhoben, Was ursprünglicher wäre, eine Absicht, die zwei Männer lediglich als Landesfeinde festzunehmen (Jericho), oder eine Absicht, sie geschlechtlich zu vergewaltigen (Sodom), so müsste die Antwort wohl lauten: die erstere. Vielleicht entsprang die letztere wieder einem Wortspiel: hebräisches *jādaʿ* heisst »wissen, kennen« und »begatten«, und die Sodomiten wollen mit den Engeln Unzucht treiben. Vielleicht haben die Sodomiten oder Vorgänger von ihnen in der Sage ursprünglich nur wissen wollen, Wer die Fremdlinge seien[1]). Vgl. o. p. 268, Anm. 5.

Die bei Tagesanbruch sich erhebende Sintflut, in der die Menschheit umkommt, kehrt in der Moses-Sage als eine ungewöhnliche Wasserflut wieder, in welcher die Aegypter ertrinken (o. p. 146); in der von Josua I stürzen an deren Stelle auf wunderbare Weise die Stadtmauern von Jericho ein und werden die Stadtbewohner niedergemacht (o. p. 160); in der Sage von Josua II ist die Katastrophe verklungen; in der von Josua III etc. manifestiert sich die Sintflut in der Eroberung Babylon's und in dem Sturz seiner Dynastie (o. p. 197 und 207 f.); in der Jakob-Sage endlich ist die Katastrophe ebenfalls verschollen[2]). Die Lot-Sage hat nun dafür noch, wie die Moses-Sage, ein richtiges Naturereignis, das auch, wie das Prototyp, am frühen Morgen hereinbricht; zwar keine Flut, sondern einen Regen von Feuer und Schwefel. Dass

1) Vgl. unten die Sage vom Leviten im Gebirge Ephraim.

2) Warum auch in der Jerobeam-Sage (o. p. 209 ff.), erhellt aus der Tatsache, dass diese ein Komplement zur Sage von Josua I ist, in welcher die Katastrophe noch erhalten ist (o. p. 219 f.).

aber der irgendwie für eine Wasserflut eingetreten ist oder die Sodom-Sage eine ursprünglich in ihr vorhandene Wasserflut eingebüsst hat, zeigt noch der Befehl der zwei Engel, auf den Berg zu fliehen, und Lot's tatsächliche Flucht auf den Berg. Uebrigens dürfte der Feuerregen, ja auch der Schwefelregen, im letzten Grunde das furchtbare Gewitter der Ursage reflektieren, so gut wie das Blasen und der Schall der Posaunen und das Kriegsgeschrei, wodurch die »Sintflutkatastrophe« von Jericho herbeigeführt wird (o. p. 161). Denn Was liegt näher, als eine Annahme, dass der Feuerregen aus einem gewaltigen Blitzregen geworden ist und der Schwefelregen ebenso? Wird doch bekanntlich durch elektrische Entladungen Ozon erzeugt, das wie »Schwefeldampf« riecht, und sprechen doch auch wir noch von einem Schwefelgeruch als Folge eines Blitzschlags. Vgl. Hesekiel 38, 22.

Lot flieht also auch noch, wie Xisuthros, vor einem verderblichen Naturereignis und gelangt dabei auf einen Berg. Dieser Berg in Moab ist somit das Gegenstück zum Sinai und zum Berge Nebo in Moab in der Moses-Sage (o. p. 146 ff. u. p. 152 f.), zum Berge Ebal in der Josua-Sage (o. p. 164 f.), zu dem Berge in Gilead, östlich vom Jordan, und einer Gegend östlich vom Jordan, gewiss in Moab, in der Jakob-Sage (o. p. 244 ff. und p. 284). Ein »Sintflutberg« in einer *Gilgamesch*-Sage wäre also nunmehr zum vierten Male östlich vom grössten Flusse bezw. See Palästina's festgestellt, in Uebereinstimmung damit, dass der babylonische Sintflutberg östlich vom Tigris, einem der zwei grossen Zwillingsflüsse Babyloniens, gedacht wurde.

Auf den Berg rettet sich Lot mit nur zwei Frauen, nämlich seinen zwei Töchtern; aus der Stadt entfloh mit ihm indes auch noch seine Gattin, aber Die ward zur Salzsäule, weil sie sich gegen den Befehl der Engel umschaute[1]). Xisuthros aber rettet sich mit einer grösseren Familie,

1) Genesis 19, 26.

einschliesslich seiner Frau und einer Tochter; Noah mit seinem Weibe, seinen drei Söhnen und Deren Frauen; ausser Rahab und ihren Eltern werden unter Anderen auch Brüder von ihr gerettet (o. p. 160); und die Dreizahl der geretteten Xisuthros-Söhne ist auch noch in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage vertreten (o. p. 147 ff.; vgl. o. p. 203 und 204). Warum retten sich nun mit Lot nur zwei weibliche Verwandte? Weil zwei mit Xisuthros entrückt werden, nämlich sein Weib und seine Tochter? Oder weil seine Töchter als Stammmütter der stammverwandten Moabiter und Ammoniter[1]) gelten[2]), also unter gewissen Voraussetzungen in einer Katastrophe gerettet sein müssen? Hat eben deshalb Lot zwei Töchter statt der einen, die ihm als Xisuthros allein von Rechts wegen zukommt? S. aber o. p. 302 f.[3]).

Der Xisuthros der Flut ist in der israelitischen Sage grossenteils in dem *Gilgamesch* aufgegangen, doch aber nicht als Sondergestalt verschwunden. Es liess sich schon in der Sage von Josua I neben einem *Gilgamesch*-Xisuthros Josua ein Xisuthros schlechthin in dem Vater der Rahab erkennen (o. p. 160 ff.), ferner in der von Josua III etc. neben einem *Gilgamesch*-Xisuthros Josua ein Xisuthros schlechthin in Daniel (o. p. 192 ff.), weiter ein Xisuthros schlechthin in dem Hausgötzen der Jakob-Sage, der Leiche Joseph's der Moses-Sage und dem Ladengott der Sagen von Josua I und Josua II neben Jakob-, Moses-, Josua I- und Josua II-*Gilgamesch*-Xisuthros (o. p. 249 ff.). Einen neuen deutlichen Xisuthros neben einem *Gilgamesch*-Xisuthros zeigt uns nun die Abraham-Lot-Sage. Denn Abraham erwies sich bisher als ein *Gilgamesch* und als ein Xisuthros, Lot aber wohl als ein Xisuthros, nicht aber als ein *Gilgamesch*. Und ganz

1) Dass Lot ursprünglich identisch ist mit Lotan, einem Stammeshaupt der Horiter südlich von Palästina, ist — mit GUNKEL, zur Genesis[2], p. 189 — nicht unwahrscheinlich.

2) Genesis 19.

3) Und vgl. unten die Sage vom Leviten im Gebirge Ephraim.

wie Josua I-*Gilgamesch*-Xisuthros, als ein Gegenstück zu dem nach dem Auszuge aus Aegypten durch das Schilfmeer ziehenden Moses-*Gilgamesch*-Xisuthros, durch den entleerten Jordan zieht, darnach aber Rahab's Vater als ein Xisuthros aus der dem Untergang geweihten Stadt herausgeführt wird (o. p. 159 ff.), ganz ebenso zieht Abraham-*Gilgamesch*-Xisuthros als ein Xisuthros aus Aegypten aus (o. p. 290 f.) und wird ausserdem Lot als ein Xisuthros aus der dem Untergang geweihten Stadt herausgeführt[1]).

Mit diesen Erörterungen ist nun auch Abraham's Begegnung mit Gott und den zwei Engeln so gut wie ganz erklärt. Der Gott, der mit Abraham redet, ist, wie schon oben bemerkt ward, *Ea*, mit dem Xisuthros vielleicht zur Zeit jeder einzelnen Plage, jedenfalls aber zur Zeit einiger von ihnen, vor der Flut redet, ist zugleich *Bēl*, der sich in der Götterversammlung über die Menschen beklagt; die Engel aber sind, wie in Sodom, Repräsentanten *Gilgamesch*'s und seines Begleiters, des Schiffers, die bei Xisuthros nach der Flut anlangen[2]); und das Mahl bei Abraham, als eine Dublette zu dem bei Lot, ist ein Reflex von den sieben Broten, die *Gilgamesch* bei Xisuthros gereicht werden,

1) Mit dem Vorstehenden ist die Sodom-Sage mit Vorgeschichte als ein integrierender Bestandteil der Abraham-Sage erwiesen, und die Ansicht GUNKEL's, zur Genesis², p. 141 f. und 176 f., widerlegt, dass die Sodom-Sage mit einer Abraham-Sage erst durch einen »Sagenkranzsammler« vereinigt worden sei, und dieser »Dichter von Gottes Gnaden«, dessen Zusammenschmiedekunst wir nicht genug sollen bewundern können, ein Phantom geworden.

2) In Gott und den zwei Engeln wären also eigentlich enthalten: *Bēl*, *Ea* und zwei Boten, und es scheint darum so gut wie sicher, dass GUNKEL wenigstens zum Teil Recht hat, der — zur Genesis², p. 175 — meint, dass den drei Gästen Abraham's ursprünglich drei Götter entsprachen. Und in der Tat könnte, wie er meint, die Sage von Hyrieus, die auch er mit der Abraham-Sage vergleicht, seine Ansicht bestätigen. Denn in dieser entsprechen den von mir erschlossenen Göttern *Bēl* (dem Götterherrn) und *Ea* (dem Gott des Wassers) vielleicht — Zeus und Poseidon, und den Engeln, Boten Gottes, — Hermes. S. unten in Band II die Hyrieus-Sage, aber auch die Philemon-Sage.

und das Fusswaschen gerade wieder hier von der Waschung bei Xisuthros. Und in dem éiligen Backen des frischen Brots[1]) durch Sara, das Weib des Abraham-Xisuthros, auf Dessen Befehl, und der eiligen Zubereitung des zarten Rindes tritt uns die erste Spur entgegen von dem zéitlos schnellen Backen der sieben Brote durch das Weib des Xisuthros auf Dessen Befehl. Xisuthros sagt zu seinem Weibe: »Auf (?Eile?), backe die Brote für ihn!«, Abraham zu Sara nur: »Eile, drei Maass Mehl, knete und mache Fladen«.

Also der Besuch bei Abraham und der bei Lot teilweise Dubletten von einander, aber eben nur teilweise. So ist Lot als der Besuchte nur der Xisuthros der Sintflut. Abraham aber ist als der Besuchte ein Xisuthros überhaupt, und mit ihm redet Gott vermutlich als mit dem Xisuthros der Plagen. Wenn die Kinder Israel und speziell Moses-Xisuthros in Aegypten von den Plagen nicht berührt werden[2]), so mag Das auf eine entsprechende Behandlung des Xisuthros schliessen lassen; und daraus wird dann wohl schliesslich zu erklären sein, dass Abraham, obwohl ein Xisuthros, anders wie Moses, Josua I u. s. w., die Katastrophe von Sodom und Gomorra nicht eigentlich miterlebt, sondern nur von ferne schaut[3])[4]).

1) GUNKEL, zur Genesis², p. 172, findet darin einen grossen Haken, dass Abraham in der Weinlandschaft von Hebron seinen Gästen keinen Wein vorsetzt. Vielleicht beruhigt es ihn, dass *Gilgamesch* an gleicher Stelle nur Brot und nicht einmal Rindfleisch dazu bekommt, wie Abraham's Gäste; vor Allem aber, dass, seiner Vermutung gemäss, die Sage ursprünglich in der Tat nicht an den Weinort Hebron gehört. — Die auffallende Tatsache, dass Gott und die Engel bei Abraham, und Diese allein bei Lot essen, ist aber vielleicht nicht etwa mit GUNKEL, l. c., ein Merkmal höchster Altertümlichkeit, sondern jedenfalls ganz sekundär, und in die Sage dadurch hineingekommen, dass aus Boten des *Gilgamesch*, wie sie noch die Sage von Josua I kennt, Boten, Engel, Gottes geworden sind, und gar für *Gilgamesch* auch Gott eingetreten ist.

2) Exodus 9 ff. 3) Genesis 19.

4) Nach unsern obigen Ausführungen ist die Hebron-Episode also ein bodenwüchsiger Bestandteil einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage, somit, gegen

Hinter der Katastrophe von Sodom und Gomorra und einer daran angeschlossenen Incestgeschichte — die Töchter Lot's machen ihren Vater trunken und wohnen ihm bei, worauf sie je einen Sohn gebären —, einer Geschichte, die sich sonst nicht in israelitischen *Gilgamesch*-Sagen findet[1]), treffen wir die Parallele zum Aufenthalt beim Pharao mit Begleitumständen, bekanntlich aus der E-Quelle. Abraham zieht zum zweiten Mal nach dem Südlande und (dann) nach Gerar im Philister-Lande und gibt dort seine Gattin wieder als seine Schwester aus. Der König Abimelech lässt sie in seinen Palast holen, nähert sich ihr aber nicht; was gegenüber dem oben p. 288 f. erwähnten und besprochenen Vorgang beim Pharao — schon im Hinblick auf dessen Urbild im babylonischen Epos (s. o. p. 289) — natürlich als eine Abschwächung zu betrachten ist. Gott gebietet dann dem Abimelech im Traum, dem Abraham sein Weib wiederzugeben, und der König beeilt sich, Das zu tun, und schenkt Abraham Schafe und Rinder, (Sklaven und Sklavinnen,) dazu 1000 »Silberlinge« als Schmerzensgeld (?). Auch stellt er ihm frei, sich in seinem Lande anzusiedeln, wo es ihm beliebe. Hierauf legt Dieser Fürbitte für den König ein, und Gott lässt darum ihn, sein Weib und seine Sklavinnen wieder gesund werden, sodass ihm wieder Kinder geboren werden. Denn vorher waren wegen der der Sara angetanen Schmach die Leiber der Frauen Abimelech's verschlosssen gewesen[2]). Später hat dann

---

Gunkel, zur Genesis², p. 176, keineswegs vollständig unabhängig von allen anderen Abraham-Sagen, und soll, auch gegen ihn, l. c., ebenso wenig etwa »die Einweihung des Heiligtums von Hebron beschreiben«.

1) Die Incestgeschichte scheint eine ätiologische Erzählung zu sein. Lot gilt als Stammvater der Moabiter und Ammoniter, und andrerseits ist er mit seinen Töchtern allein dem Verderben entronnen. Also hat er die von ihm abstammenden Volksväter mit seinen zwei Töchtern erzeugt. Ziemlich Aehnliches in griechischen Xisuthros-Sagen. S. Band II. Oder ist vielmehr die Sage davon, dass Lot sein Weib dadurch verlor, dass es zur Salzsäule ward, wenigstens z. T. eine ätiologische Erzählung, die ursprünglich die Incestgeschichte in einem für Lot günstigeren Lichte erscheinen lassen sollte?

Abraham Gerar verlassen. Denn nach Kap. 21 Z. 31 ff. wohnt er vermutlich in Beer-Seba, jedenfalls aber nicht mehr im Philister-Land. Was o. p. 288 ff. über Abraham's Aufenthalt beim Pharao gesagt ist, gilt mutatis mutandis natürlich auch von diesem Stück der Abraham-Sage: Abimelech, zu dem Abraham hinzieht und der Diesem als einem *Gilgamesch* sein Weib wegnimmt und nachher zurückgibt, ist so gut ein *Chumbaba*, wie der Pharao, der das Gleiche tut. Aber Abimelech, aus dessen Lande Abraham in der Folge als Fremdling auszieht, ist, so gut wie der Pharao der Abraham-Sage, mit dem sich Gleiches ereignet, so gut wie der Pharao, aus dessen Lande die Kinder Israel unter Mosis Führung ausziehn, so gut wie die Philister-Könige, aus deren Lande die Bundeslade herausgefahren wird, u. s. w., der Länderherr *Bêl*, aus dessen Machtbereich Xisuthros in seiner Arche weggetrieben wird. Zugleich aber repräsentiert Abimelech mit seiner Familie, insofern er von Gott bestraft wird, ebenso wie die Aegypter und ihr König zur Zeit Mosis (o. p. 137 ff.) und wie die Philister und ihre Könige zur Zeit des zweiten Josua (o. p. 182 f.), die von den Plagen heimgesuchte Menschheit. Und diesem Abimelech gegenüber ist Abraham ein Xisuthros, ein Fürbitte einlegender Xisuthros, wie in der Sodom-Geschichte (o. p. 298 ff.), wie Moses in Aegypten (o. p. 143 f.). Die Strafe, die den Philister-König trifft[1]), findet sich ja dazu noch in der babylonischen Plagengeschichte als eine Folge wenigstens der zweiten und dritten Hungerplage: »Der Mutterleib war zugebunden[2]) und liess kein Kindchen richtig werden«. Und das Vieh

---

2) Genesis 20.

1) Dass diese in einer Geschlechtskrankheit bestand — GUNKEL, zur Genesis², p. 194 —, davon sagt die Genesis Nichts.

2) Dieser Ausdruck scheint die Erklärung für »dass sie gebaren« in Kap. 20, 17, nämlich »Jahve hatte den Mutterleib aller Frauen in Abimelech's Hause verschlossen« in Vers 18, gegen eine Streichung zu schützen, welche die Worte verdienen sollen (s. GUNKEL, zur Genesis², p. 197).

und das Geld, bezw. Silber, das Abraham von Abimelech erhält, ist, darüber braucht ja kein Wort mehr verloren zu werden, wie das Vieh und das Silber und Gold, das Abraham von dem Pharao erhält, das Vieh und das Silber und Gold, mit dem der Xisuthros seine Arche füllt (o. p. 291).

Dieser Abimelech wird nicht während einer Hungersnot aufgesucht, wie vorher der Pharao, also dass er nur zwei, und nicht, wie Dieser, drei Gestalten zu entsprechen scheint, und wir anscheinend nur darüber im Zweifel sein könnten, ob das Land des Abimelech in einer ursprünglicheren Gestalt der Sage dem des *Chumbaba* oder dem des Xisuthros vor der Flut entspricht. Indes haben wir in der demnächst zu besprechenden Isaak-Sage eine Episode, die, wie allbekannt ist, eine weitere Parallele zu Abraham's Pharao-Episode bildet, und diese Parallele spielt auch im Lande Abimelech's, und dahin zieht Isaak in Folge einer Hungersnot. Es scheint daher aus Abraham's Abimelech-Episode die Hungersnot abhanden gekommen zu sein und somit Abimelech auch den König zu vertreten, in dessen Land sich der *Gilgamesch* während der Hungersnot begibt. Und davon zeigt denn auch die Abimelech-Episode in der uns vorliegenden Gestalt wenigstens eine deutliche Spur: Abimelech stellt dem Abraham frei, sich in seinem Lande niederzulassen, wo es ihm beliebe, ganz wie der Pharao der Hungersnot dem Jakob-*Gilgamesch* und seinen Söhnen ihrem Wunsche gemäss Gosen als Wohnsitz anweist[1])[2]). Vgl. auch o. p. 272.

In den zwei Dubletten wechselt also der Pharao mit dem Philister-König. Ist nun der Eine für den Andern mit allen seinen Funktionen eingetreten oder dürfen wir jetzt je Einen von ihnen für den ursprünglichen König in nur

1) Genesis 47.

2) Dieser Zug ist in der Abimelech-Episode also gegen GUNKEL, zur Genesis², p. 198, nicht »nur aus dem verschwiegenen Gegensatz zu der älteren Rezension — nämlich der ägyptischen Episode — zu verstehen«.

je einer der drei Komponenten der zwei Episoden ansehn? Die Frage ist noch nicht spruchreif[1]).

Es folgt, nach der J-Quelle (,der E-Quelle und der P-Quelle), die Geburt Isaak's[2]), die nicht in die *Gilgamesch*-Sage hineinzugehören scheint. S. aber unten p. 315 f.

Darnach verlangt — wieder nach der E-Quelle — die eifersüchtige Sara die Verstossung der Hagar mit ihrem Sohne Ismael, damit er nicht mit ihrem Sohne erbe. Abraham willfährt ihr auf Gottes Geheiss und die beiden Verstossenen begeben sich dann, der Sohn von seiner Mutter getragen, in die Wüste von Beer-Seba hinaus, in der Hagar nun umherirrt, und das Wasser geht ihnen aus. Da legt sie das Kind unter einen Strauch und setzt sich abseits hin, um es nicht sterben zu sehen. Aber ein Engel Gottes tritt auf, wie damals, als Hagar vor Sara in die Wüste floh, spricht ihr vom Himmel her Mut zu und verheisst ihr, dass ihr Sohn zu einem grossen Volke werden solle. Gott lässt sie dann eine Quelle sehn, und so wird sie mit dem Knaben erhalten, kehrt aber nicht zu Abraham zurück, sondern bleibt mit Ismael in der Wüste[3]). Dieser Zug unterscheidet unter anderen die Verstossungsgeschichte der E-Quelle von der Fluchtgeschichte in der J-Quelle — in der man natürlich längst eine Variante von ihr erkannt hat — und zeigt uns wohl auch, dass wir in der Fluchtgeschichte mit Recht ebenfalls einen Reflex von der Flucht der Hierodule in die Wüste zu erkennen glauben (o. p. 295 f.). Die Parallele bietet dazu noch einige andere Züge, welche die Richtigkeit unsrer ganzen Analyse auf p. 295 ff. bestätigen.

Die Fluchtepisode nach J soll enthalten, wie die Hierodule in Begleitung des Jägers in die Wüste hinauszieht. Nach J trägt nun die fliehende Hagar den künf-

1) Die Kedorlaomer-Episode (s. u. p. 336), die Gideon- und die Elisa-Elias-Sage dürften zusammen eine Entscheidung bringen.

2) Beachte dazu unten die Elisa-Elias-Sage.

3) Genesis 21.

tigen Jäger Ismael noch unter dem Herzen, nach E aber die verstossene doch bereits als einen heranwachsenden Knaben.

Dieser nachmalige Jäger muss nun mit der Hagar in die Wüste hinaus auf Befehl seines Vaters Abraham-*Gilgamesch* und auf Wunsch von Hagar's Herrin, der Sara-*Ischtar*, der Jäger des Epos aber mit der der Hagar entsprechenden Hierodule auf Befehl séines Vaters und *Gilgamesch*'s und natürlich nicht ohne Erlaubnis ihrer Herrin *Ischtar*. Wenn darum in der Jakob-Sage der Jäger der Bruder des *Gilgamesch* ist (o. p. 226 f.), in der Abraham-Sage aber der Sohn des *Gilgamesch*, so könnte diese Differenz auf einer Identifizierung des *Gilgamesch* mit dem Vater des Jägers in einer bestimmten Episode beruhen. S. u. p. 315.

Der Jäger Ismael wird in die Wüste hinausgetrieben, damit er nicht zusammen mit seinem jüngeren Bruder Isaak erbe. Dies gehört zu einer Jäger-Hierodulen-Episode. Zu einer gleichen Episode gehört nun nach o. p. 226 f. in der Jakob-Sage, wie und warum der Jäger Esau seines jüngeren Bruders Jakob Feind wird. Also entspricht Dem, dass der Jäger Ismael zu Gunsten seines jüngeren Bruders Isaak enterbt wird, die Tatsache, dass der Jäger Esau zu Gunsten seines jüngeren Bruders Jakob um sein Erstgeburtsrecht gebracht wird. Und wenn Dies darauf zurückzuführen ist, dass *Eabani* dem Jäger die Jagd verdirbt (o. p. 226 f.), so wissen wir nun auch, was der Enterbung Ismael's zu grunde liegt.

Nach dem *Gilgamesch*-Epos lässt wohl *Gilgamesch* die Hierodule Schmutz tragen und darauf flieht sie in die Wüste hinaus oder wird in die Wüste hinausgejagt; wohl demgemäss wird Mirjam — auf Jahve's Befehl — durch Moses-*Gilgamesch* aus dem Lager ausgesperrt (o. p. 136 f.); und ganz Dem entsprechend wird nach der E-Quelle Hagar auf Jahve's Befehl von

Abraham-*Gilgamesch* verstossen, während die J-Quelle von Dgl. Nichts weiss.

Endlich sollte die Episode in J die Flucht *Eabani*'s in sich bergen, die Flucht in die Wüste, in der ihm der Sonnengott vom Himmel her Mut einspricht und seine glänzende Lage und die ihm von den Königen der Erde erwiesenen Huldigungen schildert, wofür in der israelitischen Sage die Verheissung von grossem Landbesitz und grosser Nachkommenschaft eingetreten ist (o. p. 228, 286 f. und p. 296 f.), und in den Reflexen dieser Szene in der israelitischen Sage figuriert nach unsern bisherigen Ermittlungen einmal ein Strauch (o. p. 134) und einmal wohl, freilich ganz verhüllt, ein Mandelbaum (o. p. 228). Nach E aber spricht der Engel Gottes der Hagar vom Himmel her Mut zu und verheisst ihr, dass aus ihrem Sohne ein grosses Volk hervorgehen werde, und dabei liegt Dieser unter einem Busch, wie in der entsprechenden Szene Jakob bei Bethel-Lus, d. i. »Mandelbaum«, auf dem Boden liegt.

Isaak, der Sohn Abraham-*Gilgamesch*'s, repräsentiert also in der Jäger-Hierodulen-Episode nach E, als Der, zu dessen Gunsten der Jäger Ismael enterbt wird, den *Eabani* des Epos, neben seinem Vater, der als der Mann der Hagar, der Vertreterin der Hierodule, ein *Eabani* ist (o. p. 295). Es steht daher zur Entscheidung, ob Isaak, ursprünglich kein *Eabani*, in einer bestimmten Episode für Abraham-*Gilgamesch*, zufälligerweise grade als *Eabani*, eingetreten, oder von Anfang an, so lange er der Abraham-Sage angehört, als ein *Eabani* neben Abraham-*Gilgamesch*-*Eabani* dagewesen ist. Für die erstere Auffassung könnte man einen Tatbestand in der Jakob-Sage anführen: Jakob-*Gilgamesch* heiratet als ein *Eabani* die »Hierodule« Lea (o. p. 229 ff.), wie Abraham die »Hierodule« Hagar (o. p. 294 f.), und zu seinen, Jakob's, Gunsten, auch als eines *Eabani*, wird der Jäger Esau um sein Erstgeburtsrecht gebracht, wie der Jäger Ismael enterbt wird, aber nun nicht etwa zu

Abraham's, sondern eben zu Isaak's Gunsten (o. p. 313). Somit hat es den Anschein, als ob in der Abraham-Sage von dem *Gilgamesch* Abraham ein zweiter *Gilgamesch* Isaak abgespalten wäre; und da dieser zweite *Gilgamesch* nur in der Jäger-Hierodulen-Episode auftreten würde, und Isaak so gut, wie der Jäger Ismael, Abraham's Sohn ist, so läge es nahe, eine solche Verdoppelung damit in Verbindung zu bringen, dass andrerseits grade in Abraham's Hierodulen-Episode nach o. p. 313 der Vater des Jägers mit dem *Gilgamesch* zusammengefallen zu sein scheint. Denn es könnte dabei aus: einem Vater des Jägers Ismael und seines Bruders, eines *Gilgamesch-Eabani* (vgl. die Jakob-Sage, o. p. 226 f.) geworden sein: ein *Gilgamesch-Eabani* als Vater des Jägers Ismael und seines Bruders, eines zweiten *Gilgamesch-Eabani*.

Nun aber spricht andrerseits grade auch die Jakob-Sage dafür, das Isaak als ein richtiger, ursprünglicher *Eabani* der Abraham-Sage zu gelten hat: Isaak ist der einzige Sohn der Sara-*Ischtar* (o. p. 289 f.), wie grade Joseph-*Eabani* zunächst der einzige Sohn der Rahel[1])-*Ischtar* (s. o. p. 230 f.). Und wie Isaak der bevorzugte Sohn (o. p. 312 f.), so ist Joseph der Lieblingssohn (o. p. 261). Und wie Sara den Isaak, so gebiert Rahel den Joseph erst nach langer Unfruchtbarkeit[2]). Ja, wie gleich im Anfang des *Gilgamesch*-Epos die Götter die Erschaffung eines Ebenbildes des *Gilgamesch* befehlen, die dann sofort durch Erschaffung *Eabani*'s vor der Jäger-Hierodulen-Episode zur Tatsache wird, so wird in der Abraham-Sage vor dem ersten Stück von deren Jäger-Hierodulen-Episode nach J — Abraham heiratet die Hagar (o. p. 295) — erzählt, wie Abraham über den Mangel eines Leibeserben klagt und dieser ihm von Gott verheissen wird[3]), der Leibeserbe, der

1) Genesis 30, 22 ff.

2) Genesis 15 ff. und 21, 1 ff.; Genesis 29 f.

3) Genesis 15. Vgl. u. die Simson-, die Saul-Samuel- und die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage.

ihm später in Isaak zu teil wird, und wird Dieses Geburt unmittelbar vor der Jäger-Hierodulen-Episode nach E berichtet[1]). Demnach scheint Isaak doch ein richtiger, ursprünglicher *Eabani* zu sein. Und nun tritt er gar ohne jede Frage als ein Solcher auch in Genesis 24 auf. Denn der Isaak, dem der Knecht seines Vaters Rebekka als Gattin zuführt, ist ohne jede Frage ein *Eabani*, dem der Jäger die Hierodule zuführt[2]). Allein da bereits in einer Reihe von Fällen festgestellt werden konnte, dass in der Jäger-Hierodulen-Episode der *Gilgamesch* für den *Eabani* eingetreten ist, so könnte Isaak als Gatte der Rebekka, statt lediglich ein *Eabani*, ein israelitischer *Gilgamesch-Eabani* sein. Da er sich nun aber in seiner philistäischen Episode fraglos als ein neuer *Gilgamesch* zeigt, so müssen wir Kapitel 24 der Genesis für unsre Untersuchungen vorerst ignorieren[2]). Es bleibt aber, auch wenn man von ihm absieht, nach dem Obigen überwiegend wahrscheinlich, dass Isaak ein *Eabani* der Abraham-Sage ist[3]).

Auf die »Jäger-Hierodulen-Episode« nach E folgt, ebenfalls nach E, die Schliessung des Freundschaftsbundes zwischen Abraham und Abimelech[4]), der Abraham zu diesem Zwecke mit seinem Feldhauptmann Phichol aufgesucht hat. Bedenken wir, dass Abimelech als Der, welcher Abraham's Weib an sich genommen und wieder zurückgegeben hat, auch ein *Chumbaba* ist (o. p. 310), wie der — nicht ausdrücklich genannte — Amalekiter-König in der Moses-, wie der König von Ai in der Josua-, wie Sichem in der Jakob-Sage (o. p. 237 f.), so kann es uns nicht zweifelhaft erscheinen, dass dieser Bund mit Abimelech

1) Genesis 21, 1 ff.

2) S. unten die Isaak-Sage.

3) Joseph, ein Sohn eines *Gilgamesch*, ist ein *Eabani* in der judäischen Jakob-Sage, und judäisch ist auch die Abraham-Sage. Es mag daher dem oben gewonnenen Schluss zur Bestätigung dienen, dass in der gleichfalls judäischen David-*Gilgamesch*-Sage ein *Eabani* — Absalom — auch ein Sohn des *Gilgamesch* ist. S. unten die David-Sage.

4) Genesis 21.

dem mit dem Keniter Jethro nach der Schlacht gegen die Amalekiter, dem mit den Gibeoniten nach dem Kampfe gegen Ai und dem mit den Sichemiten allerdings vor dem Kampfe gegen sie geschlossenen Bunde entspricht (s. o. p. 239 f.)[1]. Es ist wohl nicht bedeutungslos, dass an dem Vertragsschluss mit Abimelech sein Feldhauptmann beteiligt ist. Denn Das könnte noch eine Erinnerung daran enthalten, dass auch diesem Vertrage einmal kriegerische Ereignisse vorausgegangen sind (s. o. p. 126 f, 162 f. u. 237)[2].

Der Bund mit Jethro und seine Parallelen in den Sagen von Josua I (s. o. p. 167 f.) und Jakob stehn in unmittelbarer Verbindung mit Reflexen der *Chumbaba*-Episode. Wenn sich somit die Jäger-Hierodulen-Episode nach E in der Abraham-Sage zwischen dem Reflex der *Chumbaba*-Episode innerhalb der Abimelech-Episode und der Bundesschliessung befindet, so sprengt sie einen ursprünglichen Zusammenhang und steht an sekundärer Stelle[3]. Da nun die Abimelech-Episode von der israelitischen *Gilgamesch*-Sage nur solche Stücke enthält, deren ursprüngliche Stellen hinter einem Reflex von *Eabani*'s Flucht liegen (o. p. 310 f.), diese aber die letzte der drei Komponenten der Jäger-Hierodulen-Episode nach E ist (o. p. 314), so wäre diese letztere vor der ganzen Abimelech-Episode zu erwarten, und, da die »Flucht des *Eabani*« nach o. p. 298 etc. in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage den Plagen und der »Sintflut« vorhergeht, vielleicht genauer noch vor der Hebron-Sodom-Episode[4], also dort, wo die Jäger-Hierodulen-Episode nach J steht. Ueber den eventuellen Grund der Verrückung der Jäger-Hierodulen-Episode nach E siehe unten.

Nach dem Bundesschluss mit Jethro zieht Moses zum Sinai, vor Allem als seinem Sintflutberg, und opfert dort

1) Vgl. unten die Sagen von Isaak, von Elias u. s. w.

2) Vgl. unten die David-Sage.

3) Wie man auch schon angenommen hat (s. GUNKEL, zur Genesis², p. LXXIV), aber eigentlich ohne einen zureichenden Grund.

4) Vorausgesetzt nämlich, dass diese auch in E vertreten gewesen ist.

als ein Xisuthros (o. p. 148 f.). Die Sage von Josua und die von Jakob zeigten uns die Sintflutbergepisode, bezw. einen Teil davon, an entsprechender Stelle, nämlich hinter dem Kampf gegen Ai und dem gegen Sichem (s. o. p. 165 und p. 251 ff.). Und nun sehn wir Abraham — immer noch der E-Quelle zufolge — nach dem Bundesschlusse mit Abimelech mit zwei Sklaven und seinem Sohne Isaak aufbrechen, mit der Absicht, Diesen auf Gottes Befehl auf einem Berge des Landes der oder des *mōrijjā* — so unser Text — zu opfern. Er besteigt allein mit ihm den Berg und errichtet einen Altar, aber im Begriff, ihn zu schlachten, wird er von Gott daran gehindert und er schlachtet und opfert nun statt seines Sohnes einen Widder, den er im dichten Busch entdeckt[1]).

Die Parallelen scheinen zu zeigen, dass Abraham hier als ein Xisuthros opfert, dass der auf dem Berge von ihm errichtete Altar der Altar auf dem Sintflutberge ist, wie der von Moses beim Sinai errichtete Altar, wie der Altar, den Josua auf dem Ebal errichtet, u. s. w., dass der — abgesehn von dem zum Opfer bestimmten Sohne — allein auf den Berg hinaufgehende Abraham dem Moses vergleichbar ist, der allein auf die Höhe des Sinai hinaufsteigt (o. p. 148)[2]). Zur Sintflutbergepisode gehört nun das Gesetz, zu einer solchen gehört auch wohl der heilige Baum des »Gesetzgebers (?)«, des *mōrä* (o. p. 287 f.), Abraham's Opferberg liegt aber im Lande der oder des *mōrijjā*. Man wird deshalb fragen dürfen, ob zwischen *mōrä* und *mōrijjā* irgend eine Verbindung besteht. Wenn nicht, ja auch, wenn, dürfte man, in Uebereinstimmung mit einer herkömmlichen Ansicht, vielleicht an den jerusalemischem Moria-Berg denken[3]).

---

1) Genesis 22.

2) Vgl. unten die Jesus-Sage, auch die Elias-Sage.

3) Unter dieser Voraussetzung soll nun allerdings *hammōrijjā* nach WELLHAUSEN, (*Jahrb. f. Deutsche Theol.*, XXI, p. 409 f.) eine Korrektur aus einem Landesnamen sein. Denn den Berg der Opferung wolle ja Gott nach

Wir hätten also ein Kindesopfer eines Xisuthros, genauer die Absicht eines »Xisuthros«, auf Gottes Geheiss »nach der Flut auf dem Sintflutberge« ein Kindesopfer darzubringen, und dessen Ersatz durch einen Widder. Dazu bietet nun wenigstens éine der bisher erörterten Sagen eine Analogie. Bei Sukkoth, also fast unmittelbar vor dem Durchzug durch's Schilfmeer, d. h. unmittelbar bevor die Flut der Moses-Sage hereinbricht, wird von Gott das Gesetz erlassen — und nur dies als ein néues Gesetz —, dass jede männliche Erstgeburt Jahve zu weihen sei, dass man ein Eselsfüllen mit einem Schaf loskaufen dürfe und die menschliche Erstgeburt loskaufen solle[1]). Auf dem Sinai aber, also auf Mosis Sintflutberg, wird dieselbe Verordnung dann erlassen innerhalb eines sogenannten Dekalogs, einer alten Gesetzreihe, die sehr wohl in einer Quelle zur ältesten Gesetzgebung auf dem Sinai gehört haben kann[2]). Und ebenso wird auf dem Sinai in dem alten sogenannten Bundesbuch, von dem Dasselbe gilt, wie von dem eben erwähnten sogenannten Dekalog, bestimmt, dass der erstgeborene Sohn Gott zu geben sei[3]). Diese beiden Stellen scheinen zu zeigen, dass das Gesetz in Exodus 13, 12 f. und 2 einen alten Platz einnimmt, obwohl dessen jetziger Wortlaut für relativ jung bezw. sehr jung gehalten wird. Dass ein Gesetz über Weihung und Lösung der menschlichen Erstgeburt auch in dem späten, auf dem Sinai gegebenen Priesterkodexgesetz steht (Numeri 18, 15), ist allerdings bedeutungslos. Jedenfalls aber scheinen die

---

demsélben Verse (nämlich Genesis 22, 2) erst später nennen, in welchem er Abraham nach dem *hammōrijjā*-Lande zu gehen heisse. Aber dieser Berg braucht ja mit *hammōrijjā* nicht schlechthin identisch zu sein. Es darf immerhin betont werden, dass Jerusalem auch in einer zweiten Sage von Abraham auftritt und vielleicht an genau derselben Stelle der Sage (s. u. p. 325). Das schützt *hammorijjā* wohl vor einer Vergewaltigung.

1) Exodus 13, 2 und 12 f.

2) Exodus 34, 19 f. 3) Exodus 22, 28.

anderen Stellen eine merkwürdige Illustration zu Abraham's Opfer auf dem Berge zu liefern[1]).

Nach der Rückkehr vom Opferberge stirbt — der P-Quelle zufolge — Sara in Hebron[2]). Sara entspricht nun Jakob's Rahel (o. p. 290) und der Opferberg der Gegend von Sichem in der Jakob-Sage (o. p. 318). Daher ist es bemerkenswert, dass Rahel nach dem Fortzuge Jakob's von Sichem stirbt[3]).

Es folgt die Reise, welche der Sklave Abraham's nach Aram-Syrien macht, mit dem Zweck, für Abraham's Sohn ein Weib zu holen, eine Reise, die nicht in eine Abraham-*Gilgamesch*-Sage hineingehört oder doch nicht hineinzugehören scheint. Darüber siehe unten die Analyse der Isaak-Sage.

Darnach nimmt sich Abraham — nach J — ein neues Weib, mit dem Namen Ketura[4]). Geht diese Heirat auf das Epos zurück oder hat sie wenigstens Parallelen in anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, dann könnte sie ein Reflex der Begegnung *Gilgamesch*'s mit der *Sidûri* sein. Denn die Begegnung mit der Tochter des Xisuthros kommt nicht in Betracht, weil sie in der Abraham-Sage — und zwar auch der nach J — bereits durch die der zwei Engel mit den Töchtern Lot's vertreten ist (o. p. 302 f.). Uebrigens steht die Heirat unter obiger Voraussetzung ja an der ihr zukommenden Stelle, nämlich hinter einem Reflex der *Chumbaba*-Episode und einem Reflex einer hinter diese eingedrungenen Sintflutbergepisode. Sie könnte also auch

1) Weiteres unten in der Analyse der Saul-Samuel-, der Gideon- und der Jephthah-Sage, sowie in Band II in der der Menelaos-Agamemnon- und in der der Jason-Phrixos-Argos-Sage. Nach diesen Sagen kann — gegen GUNKEL, zur Genesis², p. 212 f. — keine Rede davon sein, dass die Opferung Isaak's eine ätiologische Sage und die Kultsage eines bestimmten Ortes ist. Denn sie ist sicher ein Bestandteil wenigstens einer Reihe paralleler, in verschiedenen Gegenden heimischer israelitischer Sagen gewesen. Und dass dieser Ort (GUNKEL, l. c., p. 212 f.) grade *Jerû'êl* — statt *Môrijjâ* — hiess, scheint mir trotz seiner höchst scharfsinnigen Ausführungen nicht gesichert zu sein.

2) Genesis 23. 3) Genesis 35, 19. 4) Genesis 25, 1.

der Verheiratung der Tochter Sua's mit Juda und dem Huren Simri's mit der Kosbi entsprechen (o. p. 264 f). Erwähnenswert ist aber, dass in diesem Falle in der Abraham-Sage im Gegensatz zur Jakob- und zur Moses-Sage der *Gilgamesch* in der *Sidûri*-Episode nicht durch einen Vertreter ersetzt wäre[1]).

Eine derartige Abweichung wenigstens von der Moses-Sage würde nun nicht vorliegen, wenn Ketura mit einer anderen Figur des Epos identifiziert werden dürfte. Der Heimführung der *Ischtar* aus Elam folgt im *Gilgamesch*-Epos die Szene mit der *Ischtar*, und darum finden wir in der Moses-Sage hinter der Zurückbringung der Zippora als nächstfolgendes Stück aus dem Leben *Gilgamesch*'s Mosis Verheiratung mit der Kuschitin und, dass Aaron seinen Unwillen darüber äussert (o p. 127). Zwischen diese beiden Stücke hat sich aber, wie wir sahen, die »Sintflutbergepisode« hineingedrängt (o. p. 154). Genau so treffen wir in der Jakob-Sage die *Ischtar*-Episode hinter der Dina-Episode (p. 237 ff.) und der »Sintflutbergepisode« von Sichem (p. 251 ff. u. 255 ff.). Diesen beiden entsprechen ja nun aber ein Teil der Abimelech-Episode (o. p. 310) und Abraham's Opfer auf dem Berge (o. p. 317 f.). Und fast unmittelbar hierhinter treffen wir die Verheiratung mit der Ketura, und zwischen Beidem nur (s. o. p. 320!), als etwas fast Selbstverständliches, Sara's Tod! Und diese Ketura ist die Grossmutter von Saba und Dedan[2]), die nach Genesis 10,7 (vgl. aber V. 28) Urenkel Ham's sind; Mosis buhlerische *Ischtar* in der Szene mit ihr, nämlich die Kuschitin, ist aber so gut eine Hamitin, wie das entsprechende Weib in der Jakob-Sage (o. p. 256 f.). Also dürfte auch Ketura die *Ischtar* der *Ischtar*-Episode sein, und nicht die *Sidûri*[3]), und

1) Vgl. unten die Saul-Samuel-Sage, die Elisa-Elias-, die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage, und in Band II die Odysseus-Sage (die Odysseus-Elpenor- und die Odysseus-Eumäus-Sage).

2) Genesis 25,1 ff.

3) Zu anderen Hamitinnen für die *Ischtar* in der *Ischtar*-Episode siehe die Simson-, die David- und die Elisa-Elias-Sage.

somit auch in der Abraham-*Gilgamesch*-Sage, wie in den Sagen von Moses und Jakob (s. o. p. 256 f.), die »buhlerische *Ischtar*« von der »befreiten *Ischtar*« differenziert worden sein[1]). Denn diese Letztere wird in der Abraham-Sage ja durch Sara repräsentiert (o. p. 289 f. und p. 310).

Das letzte Stück des babylonischen Epos, das in der bisher analysierten Abraham-Sage vor der Verheiratung mit der Ketura vertreten ist, wäre demnach die Xisuthros-Episode nach J und nach E (o. p. 291 f. und p. 311). Es fehlen in ihr somit jedenfalls 1. das Stierabenteuer, 2. der Tod des *Eabani* und 3. die *Sidûri*-Episode. Nicht jedoch etwa gänzlich *Gilgamesch*'s Wanderung zunächst zu den Skorpionriesen hin vor der Begegnung mit der *Sidûri*. Denn in der Jakob-Sage entsprechen ihr ja eine Reise der Jakob-Söhne und die Jakob's selbst (!) zu Joseph nach Aegypten als dem Kornlande hin zur Zeit einer Hungersnot (o. p. 278 f.), und eine solche Reise liegt ja auch in der Abraham-Sage vor und zwar in doppelter Rezension (o. p. 288 und p. 311).

Von der *Sidûri* fährt *Gilgamesch* mit dem Schiffer zu Xisuthros. Diese Fahrt zerlegt sich, wie wir o. p. 271 und 279 sahen, in der Jakob-Sage in die Reise Juda's mit Hira nach Thimnath, auf der er am Eingang zu »Zwei Quellen« die Thamar trifft und ihr beiwohnt, die éine Reise der Jakob-Söhne und die Reise Jakob's selbst nach Aegypten zu Joseph bezw. zum Pharao hin als einem Xisuthros. Eine analoge Spaltung weist nun auch, wie schon erkannt werden konnte, die Abraham-Sage auf: Denn Abraham zieht nach Aegypten zum Pharao und nach Gerar zu dem Philister-König als zu je einem Xisuthros hin, aber nicht er, sondern zwei Engel begeben sich zu Lot-Xisuthros hin und treffen dort Dessen zwei Töchter (o. p. 303). *Gilgamesch*'s Westreise ist also in der Abraham-Sage noch durchaus verfolgbar.

1) Vgl. unten und in Band II die Sagen von Simson, David und Nathan-Jonathan, Jesus und Johannes sowie Menelaus und Agamemnon.

Die Rückkehr des *Gilgamesch* von Xisuthros in die Heimat könnte in der vom Pharao als einem Xisuthros und von Abimelech als einem Xisuthros mit enthalten sein. Freilich steckt darin, wie wir sahen, wenigstens auch die Abtrift der Arche aus Babylonien und kann darin stecken die Rückkehr *Gilgamesch*'s aus dem Lande des *Chumbaba* (o. p. 290 f. und p. 289 Anm. 3).

Von *Eabani*'s Zitierung am Grabe, die sich in der Jakob-Sage unter dem Wiedersehn mit dem für tot gehaltenen Joseph verbirgt (o. p. 280) und in der Szene, in der Joseph im *bōr* dem Oberbäcker sein Schicksal verkündigt (o. p. 281), weiss die Abraham-Sage Nichts. Denn auf die Heirat mit der Ketura folgt als nächstes bemerkenswertes Ereignis der Abraham-Sage Dessen Tod[1]). In den Sagen von Moses, Josua I, Josua II, Josua III und Jerobeam entdeckten wir nun aber gleichfalls bisher keine Spur von der Zitierung des *Eabani* am Schluss des *Gilgamesch*-Epos[2]). Somit kann deren gänzliches Fehlen in der Abraham-Sage nicht überraschen.

In der Abraham-*Gilgamesch*-Sage erscheint eine Person Namens Elieser als »Sohn des Hauses« Abraham's und sein Präsumtiverbe, für den Fall nämlich, dass Sara ohne Kinder bleibt[3]). Der Name erinnert uns an Mosis-*Gilgamesch*'s Sohn Elieser, zugleich aber an die zwei *Eabani*'s Namens Eleasar, den von Josua I und Josua III, an Esra, den anscheinenden *Eabani* von Josua III, und Asarja, den einen Freund des Daniel-Xisuthros (o. p. 203 f.), und stellt eine weitere nicht unwichtige Einzelheit dar, welche die Abraham-Sage mit anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen verknüpft. Erwähnenswert scheinen nun folgende Tatsachen: Der Sohn Mosis-*Gilgamesch*'s, also Dessen erster Sohn, wird

1) Genesis 25.

2) In der Jerobeam-Sage liegt eine solche aber gleichwohl noch vor. Siehe unten die Analyse der Saul-Samuel-Sage.

3) Genesis 15, 2 f.

an derselben Stelle der Sage beschnitten, wie Abraham-*Gilgamesch*'s erster Sohn Ismael (o. p. 297); und Mosis zweiter Sohn heisst Elieser mit einem »*Eabani*-Namen«, Abraham's zweiter Sohn aber ist wohl sicher ein *Eabani* (o. p. 315 f.). Diese scheinbaren Beziehungen werden dadurch noch merkwürdiger, dass der Name eines Bruders Abraham's, Haran, an den von Mosis Bruder Aaron *(Aharōn)* anklingt, und dass, wie Aaron, so auch Haran als ein *Eabani* erscheint (u. p. 331 f.). Zu anderen Beziehungen speziell zwischen der Moses- und der Abraham-Sage siehe u. p. 325 und p. 335.

II. Teil a und c.

Mitten zwischen Teilen der J-Quelle, d. h. unmittelbar hinter und wenigstens fast unmittelbar vor einem Stück daraus, findet sich in Kapitel 14 der Genesis die Kedorlaomer-Episode: Kedorlaomer's, des Elamiters, Zug nach dem Westlande und Abraham's Sieg über ihn. Wir haben in den Kämpfen bei Raphidim gegen Amalek (Moses-Sage; o. p. 126 f.), gegen Ai (Josua-Sage; o. p. 162 f.) und gegen Sichem (Jakob-Sage; o. p. 237 ff.) Reflexe des siegreichen Kampfes gegen den Elamiter *Chumbaba* erkannt, und in Sichem, dem Sohne Hemor's (o. p. 237), ebenso aber in dem Pharao wie in dem Abimelech der Abraham-Sage (o. p. 28[illegible] und p. 310) eine Manifestation des Elamiters *Chumbaba* Da muss es immerhin auffallen, dass neben diesen entnationalisierten *Chumbaba*'s in der Abraham-Sage noch ein echter, unverdorbener Elamiter-König auftritt, den Abraham-*Gilgamesch* schlägt und dem er, wie wohl *Gilgamesch* dem Elamiter-König *Chumbaba*, seinen Raub wieder abnimmt. Dieser Kampf hat aber auch durch eine Folgebegebenheit eine merkwürdige Aehnlichkeit mit den oben genannten, vor Allem den zwei zuerst genannten *Chumbaba*-Kämpfen des alten Testaments. Nach der Schlacht

gegen die Amalekiter kommt der Priester Jethro zu Moses-*Gilgamesch*, preist Jahve, der Israel aus der Hand seiner Feinde, der Aegypter, errettet habe, als den Grössten unter den Göttern, bereitet ein Opfermahl, und Aaron und die Aeltesten der Kinder Israel essen mit ihm vor Gott; nach der Schlacht bei Ai (und der Gesetzesverlesung auf dem Ebal) kommen die Gibeoniten zu Josua-*Gilgamesch* und den andern Israeliten mit Brot und Wein und Diese nehmen davon (o. p. 166 f.); und nach der Schlacht gegen Kedorlaomer kommt der Priester des »höchsten Gottes«, Melchisedek, der König von Salem, zu Abraham-*Gilgamesch* heraus mit Brot und Wein und preist den »höchsten Gott«, weil er Abraham's Feinde Diesem überantwortet habe. Was diesen Zug nun noch auffälliger macht, ist, dass man in Salem wohl Jerusalem zu erkennen hat[1]), Jerusalem mit dem *Mōrijjā*-Berg, deshalb noch auffälliger, weil ja ein Berg des *Mōrijjā*-Landes nach o. p. 318 dem Sintflutberge entsprechen soll und darum nach o. p. 154 und p. 254 auch dem Götterberge im Lande *Chumbaba*'s entsprechen könnte. Also haben wir in der Kedorlaomer-Geschichte anscheinend eine *Chumbaba*-Episode mit noch erhaltener Nationalität des Landesfeindes, mit Details, wie wir sie schon in mehreren anderen israelitischen Reflexen der Geschichte fanden, die uns somit eine — allerdings höchst überflüssige — Bestätigung[2]) dafür bieten könnten, dass wir diese Reflexe richtig als solche gedeutet haben. Hieraus würde sich übrigens die Möglichkeit ergeben, dass bereits in der babylonischen *Chumbaba*-Geschichte oder doch der ältesten für uns erreichbaren Gestalt ihrer israelitischen Reflexe ein Priester

1) So urteilt z. B. auch GUNKEL, zur Genesis², p. 251.

2) Allerdings nimmt man wohl an, dass Melchisedek's Auftreten nicht zum ursprünglichen Bestande der Geschichte gehört (s. dazu GUNKEL, zur Genesis², p. 251 f.). Man kann aber mit gleichem Rechte behaupten, dass die Parallelen es als organischen Bestandteil erweisen.

mit Brot und Wein dem *Gilgamesch* nach dem Kampfe entgegengekommen ist[1]).

Der Führer der Liga, gegen die Abraham mit seinen 318 Mann und seinen drei Bundesgenossen Mamre, Eskol und Aner zieht, der Elamiter Kedorlaomer-*Χοδολλογομορ*, hat nun, wenn allerdings auch nicht den Namen *Chumbaba*, wie sein vermutliches Vorbild, so doch einen echt-elamitischen Namen, und dessen beide Bestandteile Kedor- und laomer-*λογομορ* sind ohne Frage elamitisches Sprachgut Der erste Bestandteil findet sich als ein Wort *Kudur* oder in ähnlicher Form auch sonst in elamitischen Personennamen an erster Stelle, und *Lagamar* ist der Name einer elamitischen Gottheit, und zwar nach meiner Vermutung[2]) der elamitischen *Ischtar*. Aber der König soll ja dem *Chumbaba* entsprechen. Warum heisst er denn ganz anders wie Dieser? Er soll dem Könige entsprechen, der die *Ischtar* aus Erech entführt hat, und, bezw. oder demjenigen, welchem sie wieder abgenommen ward. Nun nennt uns *Aschschurbānaplu*-Sardanapal bekanntlich einen elamitischen König *Kudur-Nanchundi*, der 1635 bezw.: 1535 Jahre vor seiner Zeit die *Ischtar* von Erech nach Elam entführt habe[3])[4]), und *Lagamar*-Laomer soll, wie gesagt, der Name der elamitischen *Ischtar* sein. Ich möchte daher die Hypothese aussprechen, dass der Name Kedorlaomer, falls für den unhistorischen einstigen Räuber der *Ischtar*, ganz künstlich ist, und einerseits den historischen *Kudurnanchundi* voraussetzt, andererseits die nach assyrischen Historiographen von ihm geraubte *Lagamar-Ischtar* berücksichtigt[5]).

---

1) Zu dem Wein bringenden Priester in bezw. nach einer *Chumbaba*-Episode vgl. in Band II die Odysseus-Sage.

2) S. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* VI, p. 64 und *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.* LV, p. 22,5 f.

3) S. *Keilinschr. Bibl.* II, p. 208 f., Z. 107 ff. Ob die Zahl 1635 bezw. 1535 richtig ist, steht dahin.

4) Siehe hierzu o. p. 16.

5) Dem, der bedenkt, dass *Paddan-Arām* im Priesterkodex für Haran lediglich auf der assyrischen Gleichung *padānu* = *charrānu* (beide =

Es scheint somit, als ob der *Kudurnanchundi*, den *Aschschurbānaplu*-Sardanapal nennt, in dem Kedorlaomer der Abraham-Sage weiterlebe. Das wäre um so bemerkenswerter, weil gerade zu der Jethro-Geschichte mit Details, die ähnlichen der Kedorlaomer-Geschichte entsprechen, ein Mann mit einem Namen Hobab-*Chōbāb* gehört, der auf den Namen des *Chu(m)baba* zurückgehen könnte (o. p. 127 Anm. 2 und p. 240).

Bemerkenswert ist auch der Name Melchis(z)edek's. Dieser ist König und Hoherpriester von Jerusalem zu Abraham-*Gilgamesch*'s Zeit. Einen ähnlichen und synonymen Namen hat aber Adonizedek, der König von Jerusalem zu Josua I-*Gilgamesch*'s Zeit[1]). Denn der erste Name bedeutet: »Mein König ist *Ssädeq*« oder »Mein König (ist) Gerechtigkeit« und Adonizedek: »Mein Herr ist *Ssädeq*« oder »Mein Herr (ist) Gerechtigkeit«. Und endlich ist wohl zu Josua II-*Gilgamesch*'s Zeit ein Jehozadak oder Jozadak, sein Vater, Hoherpriester in Jerusalem gewesen[2]), und der Name ist auch ähnlicher Bildung und Bedeutung und hat den Sinn »Jahve ist gerecht gewesen«[3]).

Im übrigen kommen wir bei einem Versuch, die Kedorlaomer-Episode zu durchleuchten, mit der *Chumbaba*-Episode des Epos, ihren Absenkern in Israel und der Notiz über *Kudurnanchundi* bei Sardanapal als Lichtspendern nicht aus.

So sind diese ausserstande, uns irgend eine Erklärung für Kedorlaomer's Verbündete zu geben. Und leider wissen wir über sie auch aus anderen Quellen nichts Sicheres. Dass Amraphel von Sinear der historische, jäh zum höchsten Gipfel des Ruhms und der Gottbegnadetheit emporgeschnellte *Chammurabi* von Babylonien sein könnte, wird nicht geleugnet werden dürfen — denn Was kann nicht

»Weg«) zu beruhen scheint (o. p. 225), könnte ein solcher Kunstname nicht weiter auffällig sein.

1) Josua 10. 2) Haggai 1,1 u. s. w. und I Chron. 5,40 f.

3) Vgl. unten Zadok in der David-Absalom-Sage.

alles aus isolierten Namen werden? —; dass er es aber ist, wie heutzutage zu glauben verlangt wird, bleibt bis auf weiteres eine kühne Behauptung. Und wie man als besonnener Mensch auch nur mit einem Gran hebräischer Kenntnisse ausgerüstet dem Versuch HÜSING's[1]), zwischen den beiden Namen freundlich zu vermitteln, zustimmen kann[2]), begreife ein Anderer. Wer es ferner als Assyriologe noch über sich gewinnen kann, Arioch von Ellasar mit einem Könige von *Larsa* zu identifizieren, der vielleicht *Rim-Sin* oder sonstwie hiess, aber gewiss nicht *Rim-Aku* oder *Eri-Aku*, Dem wird der Vorwurf leichtfertiger Irreleitung der Laien nicht erspart bleiben können. Wo Tideal, König von »Völkern«, residiert hat, weiss kein Sterblicher[3]).

Einem Reflex der *Chumbaba*-Episode geht in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage einer der Sintflut vorher (s. o. p. 153 f., p. 162 f., p. 240 ff., p. 298, und p. 310). Diese ist in der Abraham-Sage, wie wir sahen, durch den Untergang von Sodom und Gomorra vertreten. Neben diesen Städten nennt das Deuteronomium[4]) noch Adma und Zeboim als Städte, die von der Katastrophe betroffen wurden, Hosea[5]) diese letzteren allein. Während der Katastrophe hält sich Lot, nach der J-Quelle, gegen den zunächst gegebenen Rat der zwei Engel, in Zoar auf, flüchtet

1) Siehe A. JEREMIAS, *Im Kampf um Bibel und Babel*[4], p. 13. HÜSING liest in Genesis Kap. 14 Vers 1 statt *bîmē Amrāpel mälek Schin'ār Arjōk mälek Ellāsar: bîmē Amrap limelok* etc. und hat den Mut, Das für hebräisch zu halten und zu deuten: »in den Tagen *Chammurabi*'s, als über Sinear König war Arioch, König von Ellasar«!

2) S. WINCKLER, *Abraham als Babylonier*, p. 23, Anm. A. JEREMIAS, welcher der Hypothese Anfangs zustimmte, hat sie erfreulicher Weise in seinem *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, p. 370, wieder fallen lassen.

3) S. dazu JENSEN in den *Göttingischen gelehrten Anzeigen* 1900, p. 977 f., sowie in der *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.*, 55, p. 225 und 50, p. 251 f., und KING, *The Letters and Inscriptions of Ḫammurabi* I, p. XXV f.

4) 29, 22. 5) 11, 8.

sich aber nachher, da er sich auch dort nicht für sicher hält, auf's Gebirge (Genesis 19, 20 ff. u. 30). Also könnte nach éiner Tradition auch Zoar — der zuletzt genannte Vers soll einen anderen Verfasser haben als die vorher zitierten — in der Katastrophe zerstört worden sein[1]). Unter diesen Umständen ist es nun seltsam, dass der Abraham-Schlacht gegen Kedorlaomer-*Chumbaba* eine Episode vorhergeht, in der gerade und nur die genannten fünf Städte erscheinen. Diese empören sich — was natürlich absolut ungeschichtlich ist — gegen Kedorlaomer, werden aber besiegt, die Könige[2]) von Sodom und von Gomorra fliehen und versinken in den Asphaltgruben an der Stelle des späteren Salzmeers, und die Geretteten flüchten auf's Gebirge. Das sind Details, deren Aehnlichkeit mit gewissen Details der Sodom- und Gomorra-Katastrophe und, bezw.: oder doch deren Urbild immerhin erwähnenswert scheint, zumal sie sich, wie schon oben hervorgehoben ward, vor einer *Chumbaba*-Schlacht ereignen, also an einer Stelle, wo in den israelitischen *Gilgamesch*-Sagen die Stelle für den Reflex der Sintflutkatastrophe ist. Die Schlacht der fünf Könige gegen Kedorlaomer würde dann, falls wir jene Einzelheiten richtig gedeutet hätten, auch dem unbewussten Bestreben zu danken sein, die beiden isolierten und in der Luft schwebenden Stücke der Sage — den Untergang der Könige von Sodom und Gomorra und den Sieg über Kedorlaomer — mit einander zu verknüpfen.

Ist das eben Vorgelegte richtig, dann könnten auch die drei Bundesgenossen Abraham's in der Schlacht gegen Kedorlaomer — Mamre, Eskol und Aner — eine mythologische Erklärung finden, ebenso die Befreiung gerade

1) Dass Zoar später noch als Stadt existiert, beweist natürlich Garnichts hiergegen. Die, der Sage nach wieder aufgebaute, »Sintflutstadt« Jericho (s. I Kön. 16, 34) existiert ja noch heute.

2) Zu einer Korrektur in: »die Leute, oder Dgl., der Könige etc.« liegt trotz Vers 17 und 21 f. kein Grund vor. Der dort genannte König von Sodom kann der Nachfolger des in einer der Asphaltgruben versunkenen sein.

Lot's, des Sintfluthelden. Lot, der in derselben Episode gerettet wird, in welcher die Könige von Sodom und Gomorra, vielleicht als in der Sintflut Ertrinkende, versinken und ertrinken, wäre vor Allem der gerettete Xisuthros, ebenso wie in der Sodom-Katastrophe, zugleich aber mit seinem Weibe ein Gegenstück zu dem Weibe, welches dem Elamiter-König *Chumbaba* von *Gilgamesch* wieder abgenommen wird, also der *Ischtar*. Und da Abraham sonst auch als Xisuthros auftritt (o. p. 291 u. s. w.), so könnte er Das auch in dieser Episode tun, und dann wären seine drei Freunde, mit denen er zusammen wohnt, mit den drei Freunden des Daniel-Xisuthros, den drei Söhnen Noah's und den drei Personen zusammenzustellen, die mit Moses auf den Sinai, als Dessen Sintflutberg, hinaufsteigen (o. p. 203).

Vor dem Untergang des Königs von Sodom und des von Gomorra in den Asphaltgruben und vor Abraham's Sieg über Kedorlaomer und seine Verbündeten sind die fünf Könige von Sodom, Gomorra, Adma, Zeboim und Zoar Kedorlaomer zwölf Jahre lang untertan gewesen. Dem Untergang der Könige soll vielleicht der Untergang der sündigen Menschheit in der Sintflut entsprechen. Dieser ging nun die Herrschaft des Löwen bezw. der Schlange vorher, deren Spuren wir schon in fünf israelitischen *Gilgamesch*-Sagen nachweisen konnten (o. p. 137 ff., p. 197 ff., p. 212 ff., p. 222 ff., p. 241). Ist nun Kedorlaomer's Fremdherrschaft auch ein Reflex davon? Für eine solche Annahme käme auch die Vier-Zahl der feindlichen Könige in Betracht. Denn in der Daniel-Sage sollen ja (s. o. p. 199 ff.) aus dem éinen Fabeltier vier geworden sein[1]. Dazu kommt vielleicht als nicht belanglos, dass einer der vier feindlichen Könige Arioch heisst und ebenso grade in der Daniel-Sage der »Oberste der Schlächter« des Babylonier-Königs Nebukadnezar[2], während andrerseits

1) S. unten die Gideon-Sage. 2) Daniel 2, 14.

grade der dem Löwen der Löwenplage entsprechende Löwe der Daniel'schen Vision auf das babylonische Weltreich gedeutet wird[1]). Der Versuchung, irgend eine Verbindung zwischen dem Namen Arioch *(Arjōk)* und hebräischem *arjē* oder *arī* d. i. »Löwe« anzunehmen, wird man aber wohl widerstehn müssen, trotzdem Arioch, der »Oberste der Schlächter«, sich zu seinem Könige Nebukadnezar verhalten könnte, wie Rehabeam's Fronmeister zu Rehabeam (o. p. 212 f.), nämlich wie der Löwe zu der Schlange der ersten Plage.

Allein machen wir Schluss. Mir wird bei diesen Erklärungsversuchen doch etwas unbehaglich zu Mute. Was gäbe ich drum, wenn ich mich hier über Kedorlaomer und Genossen hätte ausschweigen dürfen!

Dem Zuge *Gilgamesch*'s nach dem Osten, gegen Elam, soll von den bisher analysierten *Gilgamesch*-Sagen also nur noch in einer Abraham-Sage einer gegen einen Elamiter-König entsprechen. Das Gegenstück zu dem Ostzug bildet *Gilgamesch*'s Zug von Babylonien nach dem Westen. Diesen haben wir bis jetzt in verschiedenen Zügen nach Aegypten und sonstwohin von einem Ort in Palästina oder dessen Nachbarschaft aus wiedergefunden (s. o. p. 129 f., p. 171, p. 264 ff., p. 269 ff., p. 273 ff., p. 287, p. 311). Gerade Abraham aber, der, wie *Gilgamesch*, noch gegen einen Elamiter-König kämpft, zieht auch, wie Dieser, von Babylonien und zwar Südbabylonien aus westwärts. Und zwar nach dem Tode seines Bruders Haran[2]). *Gilgamesch* andrerseits zieht nach dem Westen hin nach dem Tode seines Freundes und Bruders *Eabani*, seines Bruders, der in der Moses-*Gilgamesch*-Sage und auch in der Jakob-*Gilgamesch*-Sage durch einen Bruder eines *Gilgamesch* repräsentiert wird (o. p. 135 f., p. 235 f.; vgl. p. 238 u. p. 259 f.). Dass dieser *Eabani* nun aber wirklich in Haran wiederzuer-

---

1) MARTI, zum Buche Daniel, p. 49.

2) Genesis 11, 28 und 31.

kennen ist, dafür scheint auch ein anderer Umstand zu plädieren, der freilich noch auf seinen Wert hin geprüft werden muss. Zwischen der Kedorlaomer-Episode in der Abraham-Sage und besonders gerade der Jethro-Episode in der Moses-Sage fanden wir innigere Beziehungen (o. p. 324 f.). Nun ist aber Aaron *(Aharōn)*, ein Bruder des Moses-*Gilgamesch*, der *Eabani* der Moses-Sage, Haran soll einer der Abraham-Sage sein, Dessen Name kann aber genau so gut eine Spielform von *Aharōn* sein, wie z. B. *Järed* in Genesis 5, 15 f. u. 18 ff. ohne Frage eine von *'Irād* in Genesis 4, 18 ist[1]). Allerdings soll nun ja nach o. p. 315 f. nicht etwa Haran, sondern vermutlich Isaak der *Eabani* Abraham's sein. Allein Das ist doch nur für eine Abraham-Sage vermutet worden, und es wäre a priori Nichts gegen eine Annahme zu erinnern, dass in einer anderen Abraham-Sage der *Eabani* durch eine andere Gestalt mit anderem Namen vertreten ist. Wie Dem nun auch sei, jedenfalls scheint die Annahme einwandfrei, dass Abraham's Westreise von Babylonien aus nach dem Tode seines Bruders der Westreise *Gilgamesch*'s nach dem Tode seines Freundes und Bruders entspricht. Diese Reise erwähnen J und der Priesterkodex, d. h. in unserm Texte J jedenfalls nur implicite, und nur vielleicht, wenn nämlich die Angabe in Kap. 11, 28 der Genesis, dass Haran in *Ūr Kaodīm*, Ur in Chaldäa, stirbt, von J herrührt und dann weiter beweist, dass sich auch J Abraham in Ur heimisch gedacht hat. Aber Beides ist durchaus nicht sicher. Einwandfrei scheint nur, dass die Quelle P Ur als Heimat Abraham's betrachtet. Andrerseits aber gehört das anscheinende Komplement dazu, die Kedorlaomer-Episode, jedenfalls nicht zu J. Das sind doch beachtenswerte Momente, die zu zeigen scheinen, dass wir es wirklich mit Komplementen und deshalb

1) Zu der Möglichkeit einer zwischen den Namen *Aharōn* und Haran bestehenden Verwandtschaft möge man auch beachten, dass die Moses-Sage und die Abraham-Sage in Nachbargebieten heimisch sind. Zu den Ursitzen des Stammes Levi (im Süden Palästina's) siehe unten in Band II.

mit noch grösserer Wahrscheinlichkeit zugleich mit Stücken der *Gilgamesch*-Sage zu tun haben.

Nun wird man allerdings unsrer *Gilgamesch*-Monomanie diesmal mit dem Einwand begegnen können, dass ja Abraham aus einem ganz andern Grunde, als einem in seiner *Gilgamesch*-Natur liegenden, von Babylonien nach Westen wandern konnte. Nach der Sintflut seien ja die Menschen nach Babylonien zurückgewandert (J, bezw. J^{I})[1]), und darum habe Abraham, der Stammvater des Volkes Israel, später von dort auswandern müssen. Aber warum denn gerade er? Nach dem Priesterkodex wandert ja auch sein Vater mit ihm[2]), und weshalb hätte Das nicht genau so gut bereits einer seiner Vorfahren tun können? Ist doch Nahor, nach Genesis 11,24ff. (P) sein Grossvater, nach Genesis 24,10 (J) in Syrien zu Hause (s. u. p. 346) und nach Genesis 11,22 (P) vermutlich auch sein Urgrossvater, Serug[3]). Und warum ward denn die Westreise von Abraham grade nach dem Tode des Bruders angetreten, wie die *Gilgamesch*'s?

Weshalb Abraham nun grade aus Ur in Chaldäa auswanderte, wird jetzt verständlicher, als es bisher war: Eine Sage, die der Jakob-Sage parallel läuft, ja, wohl aus ihr entlehnt ist (s. u. p. 339 ff.), liess ihn aus Haran in Syrien nach Kanaan ziehn, eine Sage, in der ignoriert ward, dass deren Held dorthin ursprünglich aus eben diesem Kanaan gelangt war. Dieses Haran war weithin berühmt durch seinen Mondkultus, auf den wohl noch die Jakob-Sage hindeutet (o. p. 230 f.). Eine andere Sage liess Abraham aus Babylonien, und speziell dem Chaldäer-Lande, also vielleicht Südbabylonien, der Heimat der Chaldäer, nach dem Westen wandern. Weil nun aber, wie Haran, so Ur in Südbabylonien durch seinen Mondkultus berühmt war, darum kommt Abraham nach Haran gerade von Ur aus[4]). Dies möchte ich nur zur Erwägung empfehlen, ohne es

1) Genesis 11, 1 f. 2) Genesis 11, 31.

3) Serug ist auch der Name einer Stadt in Syrien.

4) S. schon JENSEN in der *Zeitschr. f. Assyriologie* XI, p. 298.

hartnäckig vertreten zu wollen. Eine früher von mir geäusserte Vermutung, dass *'wrkodjm* (*Ūr-Kaodîm* d. i. »Ur der Chaldäer«) des hebräischen Textes aus *'rk(k)odjm* geworden und dafür somit **Ur(u)k-Kaodîm* d. i. »Erech der Chaldäer« zu lesen ist, und dass also nach éiner Tradition Abraham als *Gilgamesch* gerade noch aus Dessen Stadt stammen soll, mag hier wenigstens Erwähnung finden.

Aus dem Gesagten scheint zu erhellen, dass in der Genesis ausser in J, E und P auch noch in einem grösseren Stücke aus einer vierten Quelle Abraham als *Gilgamesch* auftritt, und dass als Komplement hierzu die Notiz in (J und) P anzusehen ist, wonach Abraham — und zwar nach dem Tode seines Bruders Haran — aus Ur in Chaldäa nach dem Westen zieht. Ob Kap. 14 mit P verwandt sein kann, müssen wir ununtersucht lassen[1]).

Wir haben bis jetzt die Kedorlaomer-Episode und das anscheinende Komplement dazu wie ein Stück für sich betrachtet und deren etwaige Zugehörigkeit zu der grossen Abraham-Sage nicht in Erwägung gezogen. Es bleibt Das also noch zu tun übrig. Und nun fällt uns alsbald Mehreres auf, das für die Annahme einer solchen Zugehörigkeit spricht: Abraham b r i c h t nach dem Tode Haran's als *Gilgamesch* nach dem Westen hin a u f. Dieses anscheinende Komplement zur Kedorlaomer-Sage ist in der Abraham-Sage sonst nicht sicher vertreten, wenigstens nicht deutlich. Wer difteln will, kann protestieren. Aber ich verzichte von vorne herein auf eine etwaige Entgegnung. Andrerseits aber erzählt dieses Komplement Nichts von Abraham's A n k u n f t im Westen, sondern nur von seiner Ankunft in Haran; dagegen hat die grosse Abraham-Sage Reflexe von der Ankunft *Gilgamesch*'s bei Xisuthros, nämlich in der Ankunft bei dem Pharao und der bei Abimelech (o. p. 28[illegible] und p. 310 f.). Abraham's *Eabani* in jenem Komplement,

1) Nach GUNKEL, zur Genesis², p. 254, z. B. stimmt es in einigen Beziehungen mit P überein, in andern aber nicht!

Haran, soll nun Mosis *Eabani* Aaron-*Aharōn* entsprechen (o. p. 332), in eben dieser Moses-Sage erscheint aber ebenso ein Elieser, wie in der grossen Abraham-Sage (o. p. 323 f.). Die beiden Sagen mit Elieser bezw. mit Haran scheinen also zusammenzugehören. Ferner hat die grosse Abraham-Sage auch Nichts von einem *Chumbaba*-Kampfe erhalten; von dem soll aber Abraham's Kampf gegen Kedorlaomer ein Reflex sein. Also auch hier wieder anscheinend eine Ergänzung der zwei Sagen durch einander. Andrerseits soll nun zwar die Begegnung zwischen Abraham und Melchisedek so gut ein Gegenstück zu einer Reihe von Bundesschliessungen in einer *Chumbaba*-Episode sein, wie der Bund mit Abimelech, sodass also dieser einer anderen Abraham-Sage angehören müsste, wie die Kedorlaomer-Episode. Allein in dem Seitenstück zu der Abimelech-Episode, der ägyptischen Episode, fehlt ein Pendant zu diesem Bund. Nun ist es aber doch bemerkenswert, dass das Pendant dazu grade wieder in der Moses-Sage der Begegnung mit Melchisedek besonders nahe steht, der Moses-Sage, die durch ihren Haran neben ihrem Elieser zwischen den uns beschäftigenden zwei Abraham-Sagen zu vermitteln scheint. Also wohl abermals eine Ergänzung. Weiter scheinen Sodom und Gomorra in Kapitel 14 der Genesis so gut als Sintflutstädte zu figurieren, wie grade in der anderen Abraham-Sage, und Lot so gut in jener, wie in dieser, der Xisuthros zu sein. Während in dieser aber die Katastrophe nur durch einen Regen von Feuer und Schwefel, nach o. p. 305 einen Reflex von einem Blitz-»regen« der Ursage, herbeigeführt wird, scheint das Kapitel 14 nur deren Hauptursache, nämlich die Wasserflut, widerzuspiegeln, also die Hauptsage von Abraham zu ergänzen und zugleich wieder grade eine Parallele zur Moses-Sage (o. p. 146) zu liefern. Es darf deshalb hervorgehoben werden, dass grade auch diese Sage, wie das Kapitel 14, den König ertrinken lässt, in dessen Gebiet der Xisuthros gewohnt hat. Und endlich scheint dieses Kapitel einen Widerhall

von der Löwen- und Schlangenherrschaft zu bieten, wiederum im Gegensatz zur grossen Abraham-Sage, in der ein solcher Widerhall gänzlich fehlt.

All' Dies ist doch nicht einfach zu ignorieren. Ich wenigstens möchte daraus den Wahrscheinlichkeitsschluss ziehn, dass die Sagenstücke a und c und die Sage d einander ergänzen und zusammen eine Einheit bilden oder doch wenigstens einander ergänzende Teile sehr nahe verwandter Sagen sind, unsre Analyse der Kedorlaomer-Episode (o. p. 324 ff.) also doch nicht so bedenklich ist, wie sie uns noch oben p. 331 erschien. Damit will ich indes Nichts über die literarische Zugehörigkeit des Kapitels 14 gesagt haben.

Wir dürften somit wohl für die ganze uns überlieferte eigentliche Abraham-Sage noch einen Abraham-*Gilgamesch* konstruieren, der in Babylonien heimisch ist und der darum von da aus ebensowohl seinen Ostzug gegen seinen *Chumbaba* in Elam macht, wie seinen späteren Westzug, und darum vermutlich auch als Xisuthros aus Babylonien auswandert. In dem Pharao von Aegypten und dem Philister-Könige Abimelech wäre dann (nach o. p. 291 f. und 310 f.) ein richtiger König von Elam und wohl auch einer von Babylonien, d. h. nicht etwa irgend welche Ersatzmänner für sie, enthalten, und weder Aegypten noch das Philister-Land könnten also wohl ursprünglich sei es das Land darstellen, aus dem Abraham als der Xisuthros der Flut auswandert, sei es das Land des *Chumbaba*, sondern, wie in der Jakob-Sage Aegypten (o. p. 269 ff.), nur das Land des entrückten Xisuthros, zu dem *Gilgamesch* auf seiner Westreise gelangt. Nun aber liegt Aegypten ja — westlich auch von Babylonien, nicht nur von Süd-Juda![1]).

1) In Uebereinstimmung hiermit kommt der *Gilgamesch* in den drei von mir ausfindig gemachten syrischen *Gilgamesch*-Sagen auf seiner Westreise nach Aegypten und in zweien von diesen noch von Babylonien aus; und die syrische *Gilgamesch*-Sage dürfte doch wohl sicher zwischen der Sage des *Gilgamesch*-Epos und der israelitischen *Gilgamesch*-Sage stehn!

Als ein Resultat unsrer Analyse ergibt sich nun für die Abraham-Geschichten, dass ihre Hauptmasse eine vor Allem in J und E erhaltene *Gilgamesch*-Sage bildet. Von dieser liegt als ursprünglich erstes Stück zum mindesten ein Fragment von Kapitel 15 vor (Abraham's Klage über den Mangel eines Leibeserben; s. o. p. 315 f.), und sie schliesst ab mit Kap. 25, V. 8, in dem Abraham's Tod erzählt wird.

Da zu dieser Sage die Abimelech-Episode — nach E — gehört, eine Dublette hierzu aber die in Kapitel 12 f. erzählte Pharao-Episode — nach J — ist, so ist auch diese ein Stück der grossen Abraham-Sage, obwohl sie an ganz überraschender Stelle, nämlich vor Kapitel 15 mit dem ersten Stück aus der *Gilgamesch*-Sage steht. Nun befindet sich die Parallele dazu aus E an durchaus einwandfreier Stelle, und diese Parallele schliesst sich an eine ebenfalls an einwandfreier Stelle stehende Episode aus J — die Sodom-Episode mit einem Anhang — an. Darum muss ich schliessen, dass die Abimelech-Episode aus E vermutlich an die Stelle der Parallele dazu aus J an ursprünglicher Stelle getreten ist und sie herausgedrängt hat, worauf diese vor die ganze Sage eingeordnet ward. Man wird jetzt fragen dürfen, warum denn die Pharao-Episode nach J durch die Parallele nach E verdrängt worden ist. Als Antwort hierauf wüsste ich etwa zu sagen, dass die Episode nach E reichhaltiger ist.

Eine weitere Schwierigkeit bereitet, wie wir o. p. 317 sahen, die Stelle der Jäger-Hierodulen-Episode nach E mitten in der Abimelech-Episode, da man sie vor dieser, ja eigentlich (s. o. p. 298) noch vor der Hebron-Sodom-Episode erwarten würde. Es liegt die Annahme nahe, dass auch deren Dislozierung damit zusammenhängt, dass eine Dublette dazu aus einer anderen Quelle vorliegt. Aber freilich wäre damit nur die Tatsache der Verrückung erklärt, nicht aber die absonderliche neue Stelle zwischen der Rückgabe der Sara an Abraham und dem Bundesschluss mit Abimelech. Vielleicht erklärt sie sich aus dem

Umstande, dass Hagar in der Jäger-Hierodulen-Episode nach E in die Wüste von Beer-Seba hinausgejagt, der Vertrag aber auch bei Beer-Seba geschlossen wird.

Nach o. p. 315 f. scheint Isaak's Geburt der Erschaffung *Eabani*'s vor der Jäger-Hierodulen-Episode zu entsprechen, und darum einen einwandfreien Platz vor der Hagar-Episode nach E zu haben, zugleich aber einen falschen, sekundären Platz, indem sie mit dieser in die Abimelech-Episode hineingeschoben ist. Offenbar haben nun diese Einschiebungen gleichzeitig stattgefunden, d. h. haben wir eine Einschiebung der mit der Erzählung von Isaak's Geburt verknüpften Hagar-Episode anzunehmen.

Für sich steht in mehrfacher Beziehung die Kedorlaomer-Episode (o. p. 324 ff.), ein Resultat, das sich in erfreulicher Uebereinstimmung mit einer allgemeinen Annahme der Alttestamentler zu befinden scheint. Sehr bemerkenswert ist der Platz dieser Episode, nämlich zwar vor dem Stück in Kapitel 15 aus dem Anfang einer *Gilgamesch*-Sage, aber doch zugleich hinter der entwurzelten und dislozierten ägyptischen Episode. Das erweckt die gewiss höchst anstössige Meinung, dass die Kedorlaomer-Episode einmal vor die grosse Abraham-*Gilgamesch*-Sage eingestellt worden ist, als die ägyptische Episode noch nicht von ihrem alten Platze weg an ihren jetzigen versetzt war.

Mit dieser Kedorlaomer-Episode scheint zusammenzugehören (o. p. 331 f.) die Notiz über Abraham's Auswanderung aus Babylonien nach dem Tode seines Bruders Haran; und diese wie die Kedorlaomer-Episode scheinen wieder im letzten Grunde mit der Hauptsage von Abraham zusammenzugehören.

Diese Notiz soll nun nach o. p. 331 f. ein Reflex von *Gilgamesch*'s Westreise nach dem Tode seines Bruders und Freundes sein, und Dieses Tod ereignet sich nach der *Ischtar*-Episode und dem in der Abraham-Sage verloren gegangenen Stierabenteuer. Es fällt daher auf, dass die Notiz an der Spitze der Abraham-Sage steht, statt hinter

Abraham's Verheiratung mit der Ketura, einem mutmasslichen Reflex der *Ischtar*-Episode (o. p. 321 f.), und vor Abraham's Tod, also am Schluss der Sage. Und doch lässt sich ein einwandfreier Grund für diese Umstellung anführen: Wie figura zeigt, spielt sich die grosse Abraham-Sage in der Hauptsache jetzt in Süd-Palästina ab und ist unser Abraham dort ansässig; seine Sage weiss und wusste aber auch noch davon, dass er einmal von Babylonien nach dem Westen gezogen ist. Darum liess man ihn nun durch seinen Westzug zu den Hauptschauplätzen seiner übrigen Sage gelangen, folglich unmittelbar vor deren Anfang. So ergab sich eine Einwanderung Abraham's aus Babylonien, eine Vorstellung, welche gewiss auch durch die Ansicht begünstigt worden ist, dass sich (nach Genesis 11 und in Uebereinstimmung mit der babylonischen Ursage) die Menschheit von Babylonien aus über die Erde verbreitet hat.

Es bleibt noch zu besprechen genau und grade das Stück mit Abraham's Reisen von Haran über Sichem und Bethel nach dem Negeb (d. i. dem Südlande) und vom Negeb nach Bethel und von da nach Hebron zurück, das Stück, in welchem nach o. p. 337 die ägyptische Episode als ein Fremdkörper sitzt. Es ist schon o. p. 286 ff. und p. 292 ff. hervorgehoben worden, dass dieses Stück, und ich betone hier mit grösstem Nachdruck: genau dieses Stück der Sage in auffallendster Weise mit Stücken der Jakob-Sage übereinstimmt. Dies wäre ja nun an sich nicht im geringsten bemerkenswert. Aber es muss unser Befremden erregen, dass eben dieses Stück, in der Hauptsache ein Stück einer *Gilgamesch*-Sage, durchaus nicht mit der grossen Abraham-*Gilgamesch*-Sage zu vermitteln ist, dass es sich vielmehr ebenso sehr von der sonstigen Abraham-*Gilgamesch*-Sage entfernt, wie es sich nach dem oben Bemerkten mit der Jakob-Sage auf's allerengste berührt: Aus Haran zieht Abraham, zieht auch Jakob auf göttlichen Befehl, Letzterer als ein *Eabani*, der auf den Rat des

Sonnengottes aus der Wüste zurückkehrt, und als ein Xisuthros, der auf *Ea's* Befehl ein Schiff erbaut hat und in ihm von seiner Heimat fortgetrieben wird (o. p. 226 und p. 242). In der grossen Abraham-*Gilgamesch*-Sage aber entspricht Dem, dass der Jäger Ismael, statt des *Eabani*, unter dem Herzen der Hagar aus der Wüste zurückkehrt (o. p. 295), und dass andrerseits Abraham Aegypten bezw. Gerar wieder verlässt (o. p. 291 f. und p. 309 f.)! Abraham kommt nach Sichem und Jakob ebenso, Letzterer als zu seiner *Chumbaba*-Stadt und zu der Gegend eines Sintflutbergs (p. 236 ff. und p. 251 ff.). Aber der grossen Abraham-*Gilgamesch*-Sage ist Sichem als *Chumbaba*-Stadt jedenfalls abhanden gekommen, wenn auch vielleicht nur infolge einer Identifizierung des *Chumbaba* mit zwei anderen Königen (o. p. 292 u. p. 310 f.), ja in ihr ist wohl noch Elam das *Chumbaba*-Land, und in dieser Sage wird jedenfalls nicht die Gegend von Sichem als das Land des Sintflutbergs genannt, auf dem Abraham den Xisuthros-Altar errichtet, sondern wohl statt ihrer eine Gegend im *(ham)mōrijjā*-Lande (o. p. 317 f.). U. A. Hieraus folgt, dass das Stück der Abraham-Sage, das mit der Ankunft in Hebron abschliesst, sich so weit von der Hauptsage von Abraham entfernt und dabei der Jakob-Sage so nahe steht, dass man zu der Annahme gedrängt wird, dass es nachträglich von Jakob auf Abraham übertragen worden ist. Jedenfalls aber ist es mit der Hauptsage unvereinbar und ergänzt sie nicht etwa, sondern bildet vielmehr ein lückenreiches Stück einer anderen *Gilgamesch*-Sage. Dass diese Tatsache einen weiteren schlagenden Beweis für die Richtigkeit unsrer Analyse der Abraham-Sage liefert, würde man wohl erkennen, wenn die Feststellung der Tatsache nicht einem Assyriologen von jenseits der Grenze der Gerechtigkeit gelungen wäre.

Da also die höchste Wahrscheinlichkeit dafür spricht, dass dies Stück in der Abraham-Sage ein Fremdling ist, so wird folgende Tatsache noch denkwürdiger, als sie es an sich schon ist: Jakob zieht fort gerade von Haran

nur nach J, nach Sichem nach E und P und nur implicite vielleicht auch nach J, errichtet den Altar in Sichem nur nach E, zieht nach Bethel nach E und P und vielleicht auch J, hat die zweite Gottesoffenbarung in Bethel nach P, aber nicht nach J oder E, gelangt nach Hebron nach P, wie auch nach J oder E; in Hebron trennt sich Esau von Jakob nur nach P; dann kommt Jakob nach Beer-Seba nach irgend einer Quelle oder gar nur einem Redaktor, bricht von Beer-Seba auf nur nach E und gelangt nach Aegypten nach J, E und P[1]). Das wird wenigstens in der Hauptsache die Ansicht der Alttestamentler sein. Alle die oben aufgezählten Stücke der Jakob-Sage sind nun aber nach o. p. 287 f. u. 292 ff. in dem in Rede stehenden Abschnitt der Abraham-Sage vertreten — indem der Reise über Beer-Seba im »Südlande« nach Aegypten gewiss Abraham's Reise über das »Südland« nach Aegypten entspricht —, und dieser Abschnitt wird insgesamt — der ältesten Quelle, J, zugeschrieben! Der Erzähler in der J-Quelle hätte also wenigstens anscheinend aus einer Erzählung entlehnt, die aus derselben J-Quelle, der späteren E-Quelle und der um Jahrhunderte jüngeren P-Quelle, dazu noch einem Redaktionströpfchen zusammengeflossen wäre! Das sei hier, wo wir noch nicht ausführlich über die fundamentale Bedeutung des *Gilgamesch*-Epos für die alttestamentliche Textkritik reden wollen, nur erst als ein scheinbar höchst sensationelles Schaustück höher gehängt. Mehr darüber hoffentlich in Band II.

Mitten in den eben besprochenen Abschnitt der Abraham-Sage ist nun die ägyptische Episode eingestellt, die eine deutliche Parallele zu Abraham's Abimelech-Episode und darum fraglos ein Stück der Hauptsage von Abraham ist. Es gereicht uns zur Freude, hervorheben zu können, dass diese Episode bereits aus anderen Gründen für einen

1) Für den Laien sei hierzu auf KAUTZSCH und SOCIN, *Genesis*, verwiesen oder auf »*Die heilige Schrift des Alten Testaments*«, herausg. von KAUTZSCH.

»Einsatz« erklärt worden ist[1]). Freilich scheinen mir diese Gründe nicht ausschlaggebend zu sein, und ob die ägyptische Episode wirklich als ein »Einsatz« zu betrachten ist, scheint mir noch nicht gesichert. Vielmehr bleibt es meiner Meinung nach vorläufig eine offene Frage, ob sie, als sie aus der Hauptsage von Abraham herausgerissen und ihr vorgefügt wurde, bereits das mit höchster Wahrscheinlichkeit aus der Jakob-Sage entlehnte Stück vorfand und nun darin eingebettet wurde, oder ob dies letztere Stück der Abraham-Sage angegliedert oder einverleibt worden ist, nachdem bereits die ägyptische Episode ihren jetzigen Platz vor der Hauptsage eingenommen hatte, so dass sie nun von dem Stück umschlossen worden wäre. Und weiter kann man aus ähnlichen Gründen vor der Hand nur fragen, ob etwa das ganze wohl aus der Jakob-Sage stammende Stück der Abraham-Sage, das eine Parallele zu Jakob's Reisen von Haran bis nach Aegypten darstellt, seine Einstellung in die Abraham-Sage den zwei Umständen verdankt, dass diese ihren Helden schon vor dieser Einstellung im Anfang seiner Sage nach Aegypten kommen und ihn vorher aus Babylonien nach Palästina einwandern liess; oder ob etwa nur dem letztgenannten Umstande, und ob dann der jetzige Platz der ägyptischen Episode wenigstens auch eine Folge dieser Einstellung ist. In beiden Fällen wäre dann eine ursprünglich ganz leere Reise Abraham's aus Babylonien nach dem Westen, die ihn über Syrien führen musste, mit einem Skelett der Jakob-Reisen aus Syrien nach Aegypten hin ausgefüllt. Davon, dass Abraham's ägyptische Episode möglicher Weise eine ziemlich späte Zutat zu J ist[2]), oder dass J »die Gefährdung der Stammmutter nur einmal und zwar von Isaak's Weib erzählte«[3]), kann nach dem oben Bemerkten natürlich keine Rede mehr sein.

1) Siehe WELLHAUSEN in den *Jahrb. für Deutsche Theol.* XXI, p. 413 f. und 419. 2) KAUTZSCH und SOCIN, *Genesis*², p. 23.

3) WELLHAUSEN in den *Jahrb. f. Deutsche Theol.* XXI, p. 413 f.

Von der Jakob-Sage weicht nun die wohl aus ihr entlehnte Abraham-Sage vor Allem in einem bemerkenswerten Punkte ab: Jakob zieht über Bethel nach Hebron, darnach von hier über Beer-Seba nach Aegypten, Abraham aber von Bethel nach dem Südlande (mit Beer-Seba), dann nach Aegypten, hierauf zurück und zum zweiten Male nach Bethel, und kommt jetzt erst nach Hebron. Diese Jakobs-Reisen fügen sich nun, wie wir gesehen haben, ganz in das Schema der *Gilgamesch*-Sage ein, nicht aber diese Abrahams-Reisen; also sind diese schon deshalb jenen gegenüber sekundär, und ist Abraham's doppelte Reise nach Bethel so gut etwas Unursprüngliches, wie, dass er erst, nachdem er in Aegypten gewesen ist, über Bethel nach Hebron gelangt. Ein Grund für die Neuerung in der Abraham-Sage lässt sich finden: Unmittelbar hinter Abraham's Ankunft in Hebron wird die Kedorlaomer-Episode erzählt, zu seiner Schlacht gegen Kedorlaomer zieht Abraham nun aber von Hebron aus[1]). Ist Das also der Grund dafür, dass die Ankunft in Hebron aus der Reise nach Aegypten herausgerissen und unmittelbar vor die Kedorlaomer-Episode gerückt worden ist? Eine derartige Annahme wäre übrigens mit der Verdoppelung der Reise nach Bethel wenigstens durchaus zu vereinigen: Hielt die Sage daran fest, dass Abraham über Bethel nach Aegypten, aber auch daran, dass er über Bethel nach Hebron kam, so musste sie ihn jetzt zweimal nach Bethel reisen lassen. Es ist bemerkenswert, dass schon WELLHAUSEN[2]) Abraham's an sich eigentlich doch gar nicht auffällige zwei Reisen nach Bethel für Dubletten erklärt hat. Nur leitete ihn dabei ein anderer Grund wie mich; denn er meint, dass die Doppelheit mit der Einstellung der ägyptischen Episode zusammenhänge. Aber wenn nun einmal diese mit Jakob's Reisen bis nach Aegypten kombiniert worden ist, so ist kein Grund ersichtlich, weshalb die Episode sich nicht zu-

1) Genesis 14, 13.

2) S. *Jahrb. f. Deutsche Theol.* XXI, p. 413 f.

nächst direkt an das Ende der ganzen Reisen Jakob's hätte anschliessen und dort hätte verbleiben sollen, wenn nicht ein andrer Grund dazu veranlasst hätte, die Reise nach Hebron aus ihrem ursprünglichen Zusammenhange herauszureissen und so zwei Reisen nach Bethel zu schaffen.

Hiermit wäre auch schon die Abraham-Sage, wohl mit Einschluss der Kedorlaomer-Episode, bis auf geringe Reste auf die *Gilgamesch*-Sage zurückgeführt, und wohl — z. B. gegen GUNKEL, zur Genesis², p. 199 — jeder Grund hinfällig geworden für die Annahme eines historischen Hintergrundes der einen oder anderen von deren Einzelgeschichten. Hoffentlich zieht man in absehbarer Zeit daraus auf jüdischer und christlicher Seite die notwendigen Konsequenzen. Aber ob Das noch in diesem Weltalter geschehen sollte?

Nachträge.

1. Oben auf p. 297 stellten wir vermutungsweise die Beschneidung Ismael's mit der des ältesten und zunächst einzigen Sohnes Mosis, Gersom's, an gleicher Stelle der Sage, zusammen. Dass wir dazu berechtigt waren, erhellt auch aus Folgendem: Die letztere Beschneidung, nach welcher übrigens Mosis Weib Gersom's Füsse oder »Beine« berührt[1], erfolgt, wie Gott Moses in der Herberge töten will; und an gleicher Stelle der Sage fanden wir Jakob's Kampf mit Gott (o. p. 233), bei welchem Dieser Jakob's Hüftpfanne schlagend berührt[2]. Nun verleiht Gott dem Jakob bei dieser Gelegenheit den neuen Namen Israel, andrerseits aber dem Abram seinen neuen Namen Abraham unmittelbar vor der Beschneidung Ismael's, nämlich in dem Gespräch mit Abraham, in welchem er Diesem die

1) Exodus 4, 25. 2) Genesis 32, 26.

Beschneidung anbefiehlt[1]). Also dürfte nicht nur die Beschneidung Ismael's, sondern auch die ihr vorhergehende Umnennung Abraham's in der Abraham-Sage bodenwüchsig sein, und damit zugleich das Erscheinen des umnennenden Gottes[2]), als eine Parallele zu der Gotteserscheinung bei Pnuel, trotzdem dass diese drei Motive der Abraham-Sage nur in der Quelle P vorliegen. Die Umnennung der Sarai in Verbindung damit dürfte aber gewiss sekundär sein. Leider bin ich nicht imstande, zu erkennen, Was der Umnennung des *Gilgamesch* in den beiden Sagen zugrunde liegt.

2. Dem sich von Jakob trennenden Esau entspricht in dem mit höchster Wahrscheinlichkeit aus der Jakob-Sage entlehnten Teil der Abraham-Sage Lot (o. p. 292 f. und p. 339 f.). Es wäre nun, zumal wir es hier so gut wie gewiss mit einer Uebertragung zu tun haben, gar nicht absonderlich, wenn Lot mit Esau Nichts weiter gemein hätte. Um so bemerkenswerter ist es daher, dass Lot und Esau nahe mythologische Verwandte sind, oder doch zu sein scheinen. Denn der Name Lot scheint ja in dem Namen Lotan zu stecken (o. p. 306 Anm. 1) und dieser lediglich ein Hypokoristikon von jenem zu sein, Lotan aber wird als ein Sohn Seir's an erster Stelle genannt[3]), und Esau wohnt auf dem Gebirge Seir, südlich vom toten Meere! Damit hängt es gewiss zusammen, dass die Stadt Zoar, von der aus Lot auf das Gebirge flieht, wohl sicher in der Niederung südlich vom toten Meere lag[4]).

1) Genesis 17, 5. 2) Genesis 17, 1 ff. 3) Genesis 36. 20.

4) Zur Lage von Zoar s. BUHL, *Geographie des alten Palästina*, p. 271 f.

Isaak.

Die *Gilgamesch*-Sage in Süd-Juda.

III[1]).

Ein Knecht Abraham's reist auf seines Herrn Befehl zur Stadt des Nahor[2]) hin und holt von da die schöne, am Brunnen getroffene Rebekka als Weib für Abraham's Sohn Isaak[3]). Dass diese Reise in der Hauptsache eine Parallele zu der Flucht Jakob's nach Haran und seiner Heimkehr, sowie zu der Flucht Mosis nach Midian und seiner Heimkehr bildet, wird Niemand leugnen wollen und hat auch bisher wohl Niemand geleugnet. Die Brunnenszene, die Ankündigung des von Rebekka am Brunnen getroffenen Mannes durch Diese und Dessen Einkehr in dem Hause, in dem sie wohnt, die Heimkehr des Sklaven in Begleitung insbesondere der Rebekka und ihrer Amme und Dienerin Debora[4]), das Zusammentreffen des Heimkehrenden mit Isaak, Alles findet sich anscheinend in der Hauptsache in der Jakob-*Gilgamesch*-Geschichte und in

1) S. o. p. 225 ff. und p. 286 ff.

2) Nach Genesis 22, 21 ff. ursprünglich wohl östlich vom Ost-Jordan-Lande oder dem Gebiet östlich vom toten Meere gedacht. Denn etwa in diesem Gebiet sind nach der genannten Stelle die Nachkommen Nahor's ansässig. Allerdings soll die Stadt Nahor's nach Genesis 24, 10 in *Aram naharajim*, d. i. in Nordsyrien, liegen und nach Kap. 27,43; 28,10; 29,4 mit Haran-*Chārān* in Nord-Mesopotamien identisch sein. Aber es fragt sich bekanntlich, ob diese Annahmen berechtigt sind und einen ursprünglichen Tatbestand wiederspiegeln.

3) Genesis 24.

der Moses-*Gilgamesch*-Geschichte, nämlich als Reflex namentlich der Hierodulen-Episode des *Gilgamesch*-Epos wieder (s. o. p. 133 f. sowie p. 225 f. und p. 235). Um das Verhältnis zwischen unsrer Episode und den entsprechenden Stücken des *Gilgamesch*-Epos zu erkennen, wolle man daher zunächst die Ausführungen oben auf p. 126 und p. 133 ff. nachlesen. Aus ihnen ist vor Allem zu entnehmen, dass Rebekka als die am Brunnen Getroffene die Hierodule des Epos repräsentiert.

Alsbald fallen nun aber mehrere Differenzen zwischen den einander in wesentlichen Punkten entsprechenden Sagen auf: Abraham's Knecht holt Rebekka, die er als die Hierodule am Brunnen getroffen hat, nicht für sich, sondern für einen Andern; Moses-*Gilgamesch* aber und Jakob-*Gilgamesch* heiraten selbst das Mädchen, das sie als die Hierodule am Brunnen getroffen haben. Ferner aber: In der unten zu besprechenden Abimelech-Episode der Isaak-Sage ist Isaak ein *Gilgamesch*, also scheint es naheliegend, dass er das auch als Der ist, der dem mit dem Mädchen heimkehrenden Knechte begegnet[1]). Und da *Gilgamesch* am Schluss der Hierodulen-Episode mit *Eabani* zusammentrifft, der in Begleitung der Hierodule zu ihm kommt, so scheint Isaak als Der, welcher dem mit dem Mädchen Ankommenden entgegengeht, genau dem *Gilgamesch*, und der Knecht dem *Eabani* des Epos zu entsprechen. In der Moses- und in der Jakob-Sage hat sich nun aber, wie wir sahen, eine Verschiebung vollzogen: der *Gilgamesch* kommt in diesen Sagen mit dem Weibe heim, das er am Brunnen getroffen hat, und ihm geht entgegen sei es Aaron-*Eabani* (o. p. 133 ff.), sei es Esau, der kein *Gilgamesch* ist, sondern an *Eabani* erinnert (o. p. 235 f.). Aber auch die Abraham-Sage hat uns schon gezeigt, dass in ihrer Hierodulenepisode wenigstens für den *Eabani* der *Gilgamesch* eingetreten ist, wie in der Moses- und in der Jakob-Sage:

4) Genesis 35, 8. 1) Genesis 24, 63 ff.

denn Abraham-*Gilgamesch* heiratet Hagar als die Hierodule (o. p. 294 f.). Ja, auch in der Jerobeam-Sage tritt nach unsern Folgerungen in analoger Weise Jerobeam-*Gilgamesch* als der nach Aegypten Fliehende und daher Zurückkehrende für einen *Eabani* ein (o. p. 211 f.). Vgl. o. p. 221 ff.[1]).

Ist also Isaak ein *Gilgamesch*, so würden wir durchaus erwarten, dass nicht nur er, der die Rebekka heiratet, sie auch vorher beim Brunnen trifft, sondern auch, dass ihm und einem mit ihm heimkehrenden Weibe ein Anderer als sein *Eabani* begegnet. Aber die Isaak-Sage bietet nun hiermit nicht übereinstimmende Tatsachen.

Und doch sind diese garnicht so befremdlich. Erkennen wir, dass nach den oben erwähnten israelitischen Parallelen Isaak, obwohl in der Hauptsache ein *Gilgamesch*, doch als Der, welcher die — allerdings von Abraham's Knecht — am Brunnen Getroffene heiratet, ein *Eabani* sein müsste, so muss uns auch alsbald gewärtig werden, dass, wie dem Isaak die Rebekka, so dem *Eabani* ja die ihr entsprechende Hierodule zugeführt wird, nämlich von dem Jäger; dass ferner, wie der Knecht Abraham's von Diesem, dem Vater Isaak's, zur Stadt Nahor's hingesandt wird, wo er die Rebekka am Brunnen trifft, so der Jäger zuerst von seinem Vater und darnach von *Gilgamesch* geheissen wird, mit der Hierodule in die Wüste zur Tränke hinauszuziehn, wo dann *Eabani* die Hierodule trifft und ihre Liebe geniesst. Hieraus folgt: Aus den Geschehnissen in der Ursage: ʿdem Jäger wird von seinem Vater (und von *Gilgamesch*) geheissen, in Erech eine Hierodule zu holen (,mit ihr zur Tränke in die Wüste hinauszuziehn) und sie *Eabani* zur Entflammung seiner Sinnlichkeit zuzuführen, er führt sie dorthin (und setzt sich mit ihr der Tränke gegenüber hin), *Eabani* trifft mit der Hierodule (an der Tränke) zusammen

1) Vgl. ferner unten die Sagen vom Leviten im Gebirge Ephraim, von Simson, Saul, David, Elias, Tobit, Jonas und Jesus.

und geniesst ihre Liebe(, und dann zieht Diese mit ihm nach Erech)' geworden ist: 'einem Knechte Abraham's, des Vater's Isaak-*Gilgamesch's*, wird von diesem Vater geheissen, in die Fremde hinauszuziehn, um für Isaak ein Weib zu holen, er kommt dorthin und trifft Rebekka (am Brunnen), er zieht mit ihr heim und Isaak begegnet ihm und dem Mädchen und heiratet es'. Und so ist die Szene, in der Rebekka und Isaak einander erblicken, Rebekka den Sklaven fragt, Wer der auf sie Zukommende sei, und der Sklave antwortet, dass es sein Herr sei(, der ihr bestimmte Mann, dem er sie zuführe), ein deutliches Abbild der Szene an der Tränke in der Wüste, in welcher *Eabani* zur Tränke kommt, die Hierodule und der Jäger ihn erblicken und Dieser zu der Hierodule sagt: »Das ist er«(, nämlich Der, den an dich zu fesseln ich dich hergebracht habe)! Das, was dann unmittelbar folgt, ist nun allerdings in den zwei Geschichten so verschieden von einander, wie eine ehrbare Ahnfrau eines Volks, das Etwas auf sich hält, von einer Hierodule verschieden sein muss: »Da nahm sie — Rebekka — den Schleier und verhüllte sich« und darnach geht sie sittsam mit Isaak in ein Zelt hinein. Aber die Hierodule entblösst die ganze Fülle ihrer begehrenswerten Reize und ergibt sich unter blauem Himmel dem wilden Unbekannten.

In der Jäger-Hierodulen-Episode der Abraham-Sage nach J heisst der Brunnen, welcher der Tränke des Epos entspricht, *Beʾēr-lachai-rōʾī*[1]); derselbe Brunnen wird aber in der entsprechenden Episode der Isaak-Sage genannt. Nun heisst es unmittelbar, bevor Isaak als *Eabani*, der von der Tränke herkommt, Rebekka als der Hierodule begegnet, dass er von dem *Beʾēr-lachai-rōʾī* hergekommen ist[2]). Somit scheint dieser auch in der Isaak-Sage — und dann zwar neben dem Brunnen bei der Nahor-Stadt! — der Tränke

1) Genesis 16, 14. 2) Genesis 24, 62.

des Epos zu entsprechen. Das wäre eine beachtenswerte Uebereinstimmung zwischen den beiden Sagen; und zeigt dazu wohl, dass die Brunnenszene bei der Nahor-Stadt nicht bodenwüchsig, sondern etwa aus der Jakob-Sage oder aus der Moses- oder einer uns unbekannten Parallelsage entlehnt ist! In diesem Falle wäre die oben angedeutete Verwirrung in der Jäger-Hierodulen-Episode der Isaak-Sage lediglich durch einen Einsatz hervorgerufen und also nur scheinbar[1]).

Das Motiv, dass Jemand auf Geheiss eines Anderen einem Dritten ein Weib holt, stammt also in der Isaak-Sage aus der Ursage. Da nun in dieser der Auftraggeber der Vater Desjenigen ist, dem der Auftrag gegeben wird, so erinnert die in Rede stehende Episode der Isaak-Sage daran, dass nach P Jakob an gleicher Stelle der Sage von seinem Vater geheissen wird, nach Haran zu reisen, um ein Weib zu holen[2]), freilich für sich selbst als einen *Eabani* und nicht für einen Anderen als Solchen. Ob P aber in diesem Stücke lediglich von der Ursage abhängig oder mit GUNKEL, zur Genesis², p. 346, von der Isaak-Sage, oder wenigstens von dieser beeinflusst ist, dürfte zur Zeit nicht zu entscheiden sein.

Der Knecht soll das Weib aus der Nahor-Stadt holen und holt es daher und bringt es dann dem Isaak, der Jäger soll es aus Erech holen, holt es daher und bringt es dem *Eabani*. Also entspricht die Stadt der Rebekka und der Debora der *Ischtar*-Stadt Erech in der Ursage, somit wohl auch die Stadt der Rahel und der Lea (s. o. p. 230f.!), und dem-

1) Dass Isaak, der die Rebekka begrüsst, eben von *Bĕ'ēr-lachai-rō'i* hergekommen ist, dürfte also aus der Ursage stammen, und der Text zu beiden Seiten wenigstens in der Hauptsache ganz in Ordnung sein. Und WELLHAUSEN's Annahme (*Jahrb. f. Deutsche Theol.*, XXI, p. 418), dass etwa hinter Vers 62 von Genesis 24 einst der Tod Abraham's erwähnt ward, aber von einem Redaktor gestrichen worden ist, wird durch das Original von Kap. 24 widerlegt. In dem Zusammenhang dieses Kapitels wäre eine Erwähnung dieses Todes durchaus deplaziert.

2) Genesis 28, 2.

nach wohl ebenso der Wohnsitz der Zippora in Midian. Wenn darum die Rebekka, die der Sklave am Brunnen getroffen hat, mit ihm heimzieht, so ist Das gewiss auch ein Echo davon, dass die Hierodule mit dem Jäger in die Wüste hinauszieht; und Dasselbe gilt deshalb wohl auch davon, dass Moses mit der am Brunnen getroffenen Zippora, Jakob mit der am Brunnen getroffenen Rahel heimwärts zieht. Es verbirgt sich somit hinter diesen Heimreisen wohl noch Mehr, als nach oben p. 133 ff., p. 226 und p. 242 anzunehmen war, nämlich nicht nur *Eabani*'s Reise mit der Hierodule zusammen nach Erech und *Eabani*'s Rückkehr aus der Wüste und in der Jakob-Sage dazu noch das Abtreiben des Xisuthros in seinem Schiffe aus Babylonien!

Was nun die Personen anbetrifft, welche in dieser neuen Jäger-Hierodulen-Episode auftreten, so geht aus dem oben Bemerkten ohne Weiteres hervor, dass in ihr der *Gilgamesch* und der Vater des Jägers durch eine Person, und zwar den Vater des *Gilgamesch* bezw. *Eabani* — nämlich Abraham —, vertreten sind. Hiermit möge man den entsprechenden Tatbestand in der Abraham- und in der Jakob-Sage vergleichen: In jener werden in einer Jäger-Hierodulen-Episode der *Gilgamesch* und der Vater des Jägers ebenfalls durch einen Mann, und zwar denjenigen vertreten, der der *Gilgamesch* und zugleich der Vater des Jägers, dabei aber auch der Vater des *Eabani* ist, nämlich wiederum Abraham (o. p. 313 und p. 315 f.); in der Jakob-Sage aber werden in derselben Episode die beiden Personen auch durch eine repräsentiert, und zwar durch eine, die zugleich Vater des Jägers und des *Gilgamesch* als eines *Eabani* ist, aber sonst in der Jakob-Sage nicht als *Gilgamesch* fungiert, nämlich Isaak (o. p. 226 f. u. 349 f.).

Rebekka tritt in Genesis 24 fast nur als die Hierodule des Epos auf, eben Dieselbe aber nachher (s. unten) in Isaak's Abimelech-Episode als die *Ischtar* des Epos, ist also, da sie in ihr der Zippora entspricht, die entlassen

und nach Mosis Amalekiter-Schlacht zu Moses zurückgebracht wird (s. unten), ein genaues Gegenstück zur Zippora. Denn diese spielt ja ihrerseits in Mosis Hierodulenepisode die Hierodule (p. 133). In der Jakob-Sage sollen nun in der Hierodulen-Episode die Hierodule und die *Ischtar* durch zwei Frauen vertreten sein, durch Rahel, die Jakob als die Hierodule am Brunnen trifft, die aber eigentlich die *Ischtar* ist, also durch ein Seitenstück zu Rebekka[1]), und durch deren ältere Schwester Lea, die in der Hauptsache der Hierodule entspricht (s. p. 229 ff.); und in der Abraham-Sage sollen nach o. p. 294 die Hierodule und ihre Herrin, die *Ischtar*, in der Sklavin Hagar und ihrer Herrin, der Sara, fortleben. Nun aber bringt, wie Jakob die schöne Rahel und die ältere Lea, so der Knecht Abraham's ausser der schönen Rebekka Debora, ihre Dienerin und Amme, die also älter ist als sie, aus der Fremde mit. Also dürfte in Debora ein weiterer Reflex der Hierodule zu erkennen sein.

Diese Debora stirbt sonderbarer Weise — woher sie dahin gekommen ist, begreift man nicht — bei Bethel, nachdem Jakob von Sichem beim Ebal aufgebrochen ist[2]), und darnach folgt als nächstes in der Reihe gebliebenes Stück aus der Ursage das Verschwinden Joseph's, das für den Tod *Eabani*'s eingetreten ist (o. p. 261 ff.). In der Moses-Sage aber stirbt Mirjam, in der wir die eigentliche Hierodule dieser Sage erkennen mussten (o. p. 136 f., p. 231 und p. 313 f.), nach dem Aufbruch vom Sinai, der dem von Sichem in der Jakob-Sage entsprechen soll (o. p. 253), und vor Aaron-*Eabani*'s Tod in Kades[3]). Obwohl Debora nicht in der Sage stirbt, in der sie die

---

1) STEUERNAGEL (*Israelitische Stämme*, p. 40) meinte bereits, dass Rebekka und Rahel von Haus aus identische Gestalten seien, GUNKEL aber (zur Genesis², p. 284) seiner Zeit nicht ohne Grund, dass sich Das schwerlich je beweisen lassen werde. Und doch liegt der Beweis hierfür jetzt vor.

2) Genesis 35, 8.

3) Numeri 20, 1.

»Hierodule« ist, scheint dies Zusammentreffen doch beherzigenswert zu sein[1]).

Abraham heiratet nun die *Ischtar* und die Hierodule, ebenso Jakob, aber von Isaak wird nicht erzählt, dass er sich seiner Hierodule Debora nähert. Ob hierin die Isaak-Sage urwüchsiger ist oder vielmehr die beiden anderen Sagen, kann nach der Ursage nicht zweifelhaft sein. Denn in dieser geniesst ja *Eabani* die Reize der Hierodule und Dem entspricht ja, dass Jakob und Abraham ihre Hierodule heiraten[2]).

Ehe wir Isaak's Jäger-Hierodulen-Episode verlassen, müssen wir noch ausdrücklich hervorheben, dass sie nur die Geschehnisse von der Anweisung des Jägers durch seinen Vater bis zu der Vereinigung *Eabani*'s mit der Hierodule wiederspiegelt, nicht aber etwa auch die Ankunft *Eabani*'s und der Hierodule in Erech und *Eabani*'s erstes Zusammentreffen mit *Gilgamesch*, oder irgendwie zugleich *Eabani*'s Flucht in die Wüste. Das bedeutet eine wesentliche Abweichung von der Moses-, der Jakob- und der Abraham-Sage (s. o. p. 133 f., p. 225 f. und p. 294 ff. sowie p. 312 ff.).

Rebekka-*Ischtar* ist, wie Sara-*Ischtar* und Rahel-*Ischtar*, anfangs unfruchtbar. Darnach aber wird Isaak's Gebet von Jahve erhört und Rebekka gebiert zwei Söhne, Esau und Jakob[3]). Ist diese anfängliche Unfruchtbarkeit der »*Ischtar*« ein ursprünglicher Zug der Isaak-Sage und nicht etwa erst aus der Abraham- oder der Jakob-Sage entlehnt (s. o.

---

1) Nur einen sonderbaren Zufall können wir es bis auf Weiteres nennen, dass die zum Tempel *E-anna*, d. i. »Haus des Himmelsgottes«, gehörige Hierodule in der Moses-Sage in einem Kades (*Qādēsch)*, d. i. »heilig«, aber auch »Lustknabe«, stirbt, in der Jakob-Sage aber bei einem Bethel, d. i. »Haus Gottes«, und dabei jenes Haus des Himmelsherrn zugleich das der Göttin *Ischtar*, der Herrin der Hierodule, *Q-d-sch* aber der Name einer Göttin wie der *Ischtar* ist (W. M. MÜLLER, *Asien und Europa*, p. 314 f.).

2) Vgl. unten die Simson-, die David-, die Elias- und die Jesus-Sage.

3) Genesis 25, 21 ff.

p. 315), so wäre daraus nach eben dieser Stelle zu schliessen, dass einer der zwei Söhne Isaak's sein *Eabani* ist; und da in der Abraham-Sage von des *Gilgamesch* zwei Söhnen der ältere der Jäger des Epos, der jüngere aber Dessen *Eabani* ist, so liesse sich vermuten, dass Esau, der ältere der beiden Zwillingssöhne Isaak's, ein Jäger, Jakob aber Isaak's *Eabani* ist. In der Tat ist ja nun aber Esau ein Jäger, allein freilich zugleich haarig wie *Eabani* (s. dazu o. p. 235 f. und auch noch Genesis 25, 25), und Jakob könnte als Bruder eines Jägers und Sohn eines *Gilgamesch* so gut ein *Eabani* sein, wie Isaak, der Sohn eines *Gilgamesch* und Bruder des Jägers Ismael (o. p. 315 f.). Indes Esau als der Jäger des Epos und Jakob als Bruder Esau's gehören jedenfalls auch in die Jakob-Sage hinein (o. p. 225 ff.), und es werden darum weder ihr verwandtschaftliches Verhältnis zu einander und zu ihrem Vater, noch ihre Eigenart, ja nicht einmal ihre Existenz, mit Sicherheit für eine Analyse der Isaak-Sage verwertet werden können. Ob also Esau und Jakob von Anfang an oder überhaupt je für die Isaak-Sage Das gewesen sind, was Ismael und Isaak für die Abraham-Sage sind, muss wenigstens vorläufig unentschieden bleiben.

Auf die Erzählung von der Geburt der zwei Söhne Isaak's folgt die Anekdote vom Linsengericht, die wenigstens keine direkte Beziehung zur *Gilgamesch*-Sage zu haben scheint, dann als ein weiterer *Gilgamesch*-Stoff die bekannte Parallele zur Abimelech-Episode in der Abraham-Sage[1]. Isaak zieht, wie Abraham, zu Abimelech von Gerar, und zwar zur Zeit einer Hungersnot, wie Abraham, da er nach Aegypten wandert; und gibt, nach bereits bekannten Analogien (o. p. 288 und p. 309), Rebekka als seine Schwester aus. Was deshalb mit ihr geschehen musste, ist ganz verwässert. Es geschieht ihr eben gar Nichts. Sie wird nicht einmal in den Harem geholt. Es hätte ihr nur 'was zu-

1) Genesis 26.

en können, wie Abimelech meint; aber nicht einmal
seiner Seite, sondern nur von der seiner Untertanen.
: erwirbt bei Abimelech in bekannter Weise, wie
ham bei ihm und beim Pharao (o. p. 290 und p. 309),
an gleicher Stelle der Sage Jakob bei Laban (o. p. 242)
Israel im Lande des Pharao (o. p. 145), reichen Herden-
z. In Folge davon verfällt er dem Neide der Philister,
akob dem neidischen Grolle Laban's, und verlässt auf
chen Abimelech's Gerar, um sich dann im Flusstal
Gerar niederzulassen. In der entsprechenden Pharao-,
auch in der ebenfalls parallelen Abimelech-Geschichte
Abraham-Sage mussten wir Reste und Spuren von
erlei erkennen: 1. von *Gilgamesch*'s Zug nach dem
ten, 2. von der *Chumbaba*-Episode, 3. von der Abfahrt
Archengenossen aus Babylonien (s. o. 288 ff. u. p. 310 f.).
Gleiche ergibt sich darnach für unsre Episode: Der
zu Abimelech während der Teurung ist ein Ausläufer
Nr. 1, die Andeutung über Das, was der Rebekka
geschehen können, die *Chumbaba*-Episode in homöo-
scher Verdünnung, und der Fortzug Isaak's aus Gerar
einem zahlreichen Vieh reflektiert die Abtrift der Arche
den Menschen und dem Vieh darin aus Babylonien.
Im Flusstal von Gerar graben die Sklaven Isaak's
nach Wasser und finden eine Wasserquelle. Darob
ten sie mit den Hirten von Gerar in Streit. Mit einer
en von den Hirten Isaak's erschlossenen Quelle geht es
so. Infolgedessen werden die beiden Brunnen Esek
Sitna, d. i. »Zank« oder Dgl. und »Anfeindung«, ge-
it[1]). Dass diese Episode dem Ursprung nach mit Dem
tisch ist, was in der Abraham-Geschichte von der
gnahme eines Brunnens durch die Sklaven Abimelech's
hlt wird[2]), kann wegen der gleichen Umgebung, in
sich beide Stoffe finden, nicht zweifelhaft sein. Einen
unnenstreit«, aber freilich ganz anderer Art, meldet

1) Genesis 26, 19 ff. 2) Genesis 21, 25.

uns nun auch die Moses-*Gilgamesch*-Sage. Bei Raphidim im oder nahe dem Gebiet der Amalekiter soll nach einer Quelleröffnung ein Ort *Massā-ū-Merība* d. i. »Versuchung und Streit« genannt worden sein, weil dort von den Israeliten mit Moses-*Gilgamesch* gehadert ward[1]), und diese Episode ereignet sich unmittelbar vor der Schlacht bei Raphidim gegen das *Chumbaba*-Volk der Amalekiter (o. p. 126 f.) und dem nachfolgenden Bundesschluss mit Jethro. Der Brunnenstreit in der Isaak-Sage aber hat das Land Abimelech-*Chumbaba*'s zum Schauplatz und wird zwischen Isaak's *Chumbaba*-Episode und einem Bundesschluss erzählt, welcher dem mit Jethro entspricht (s. sofort). Somit scheinen die Brunnenstreite (mit zugehörigen Lokalnamen) in der Moses- und in der Isaak- und damit auch in der Abraham-Sage Parallelen zu einander zu sein[2]).

Freilich wird man mir nun einwenden, dass die Isaak-Sage eine ätiologische Sage sei und nicht an ein Lokal der *Gilgamesch*-Sage, sondern speziell der Isaak-Sage anknüpfe. Denn, wenn Isaak vom Sitna(*Σιτνā*)-Brunnen zum Rehoboth-Brunnen hinziehe[3]), so sei klärlich an das *Wādī(!)-schuтnet-er-Ruchēbe*[4]) oder (!) an das *Wādī(!)-esch-Schetein* in der Nähe von *er-Ruchēbe*[5]) im Süden von Palästina gedacht; der Brunnenstreit knüpfe also an einen, speziell in der Isaak-Sage genannten wirklich existierenden Namen an und sei darum in der Moses-Sage, wenn überhaupt mit dem in der Isaak-Sage — und dem in der Abraham-Sage — identisch, aus der Isaak-Sage entlehnt. Aber woher dann die als solche jetzt wenigstens nur noch

1) Exodus 17.

2) Vielleicht sind die Namenpaare einander ursprünglich noch ähnlicher gewesen: ein *massā* mit einem »langen« (doppelten) emphatischen *s* heisst »Zank, Streit«. Mag also sein, dass die — fingierte — Lokalität in der Moses-Sage urspr. »Zank und Streit« hiess, also ganz ähnlich, wie die zwei Brunnen in der Isaak-Sage.

3) Genesis 26, 21 ff.

4) S. BUHL, *Geographie des alten Palästina*, p. 89.

5) GUNKEL, zur Genesis², p. 267.

dem Gelehrten erkennbare gleiche Stelle in der Sage? Die Lösung der anscheinenden Schwierigkeit könnte einfach diese sein: der Streit knüpft nicht an *Wādī-schuznet-er-Ruchēbe* an, sondern war vor diesem Namen in der Sage vorhanden; die vermeintliche Bedeutung dieses einem Erzähler bekannten Namens veranlasste aber die Verlegung des Streits nach dem damit bezeichneten Lokal. Wenn nämlich dies überhaupt gemeint ist!

Darnach kommt Abimelech mit Phichol, seinem Feldhauptmann, und Ahusath, seinem »Freunde«, zu Abraham und schliesst mit ihm, nachdem sie mit einander gegessen und getrunken haben, bei Beer-Seba ein Freundschaftsbündnis[1]). Dass dies ein genaues Gegenstück zu dem zwischen Abraham und Abimelech — begleitet von Phichol — bei Beer-Seba[2]) geschlossenen (o. p. 316) ist, bedarf natürlich keiner Erwähnung. Dieses Bündnis mit dem Mahl vorher ist also auch (s. o. p. 317) ein Seitenstück zu dem Bundesmahl, das Jethro mit Aaron isst, zum Bündnis der Wein und Brot bringenden Gibeoniten mit Josua, zum Bundesschluss zwischen den Sichemiten und Jakob's Söhnen und dazu, dass Melchisedek Abraham nach der Schlacht gegen Kedorlaomer Brot und Wein herausbringt (o. p. 325).

Mehr weiss die Genesis-Sage nicht von Isaak als einem israelitischen *Gilgamesch.*

Sie hat aber einmal Mehr gewusst. Die Debora, die auf Jakob's Wanderung urplötzlich bei Bethel auftaucht, ohne dass man erfährt, woher sie dahin gekommen ist, gehört in ein Isaak-System hinein, und ihr Tod wird also einmal in einer Isaak-Sage erzählt worden sein. Das scheint es sehr nahe zu legen, dass, wie Jakob und wie Abraham, aber Dieser in der jetzigen Gestalt seiner Sage gewiss nur nach Analogie der Jakob-Sage (o. p. 343 f.), so auch Isaak, und zwar an gleicher Stelle der Sage, einmal nach Bethel gekommen ist. Vgl. o. p. 352 f.

---

1) Genesis 26. 2) Genesis 21, 32.

Die Isaak-Sage steht in einem merkwürdigen Verhältnis zur Abraham-Sage. Erstens nämlich sieht ja Isaak's Abimelech-Episode derjenigen Abraham's fast so ähnlich wie ein Abklatsch dem Original, und man könnte deshalb auf eine Abhängigkeit der einen von der andern schliessen[1]), wobei man sich als Original ja nicht grade eine der zwei uns bekannten Episoden zu denken brauchte, sondern als solches eine ältere Gestalt von ihr annehmen könnte.

Da die Abimelech-Episode in der Abraham-Sage an einer Stelle steht, an der sie als ein ursprünglicher Bestandteil der Sage durchaus am Platze wäre, so käme sie, bezw. eine ältere Gestalt von ihr, vielleicht als die Vorlage, die Abimelech-Episode in der Isaak-Sage aber als die Kopie in Betracht; und wenn dann diese einen alten Zug bewahrt hat — dass nämlich eine Hungersnot den *Gilgamesch* dazu veranlasst, in das Land Abimelech's zu ziehn (vgl. die parallele ägyptische Episode Abraham's) — so könnte Das eben darauf hindeuten, dass nicht die uns vorliegende Episode aus der Abraham-Sage, sondern eine ältere Gestalt von ihr als Prototyp zu denken ist. Es wäre somit eine Abraham-Sage auf Isaak übertragen worden. Immer vorausgesetzt natürlich, dass eine Entlehnung angenommen werden muss, was aber doch keineswegs der Fall ist.

Von wesentlich anderer Art könnte anscheinend das Verhältnis des ersten oben besprochenen grösseren Stücks der Isaak-Sage zur Abraham-Sage sein, das Stück mit der Reise des Knechtes Abraham's nach der Stadt Nahor's und seiner Heimkehr. Dieses Stück ist, wie wir sahen, zwar innerhalb einer Isaak-*Gilgamesch*-Sage durchaus verständlich; denn Isaak-*Gilgamesch* könnte darin, als in einem Stück einer Jäger-Hierodulen-Episode, als ein *Eabani* auftreten. Andrerseits aber dürfte Isaak der *Eabani* der Abraham-*Gilgamesch*-Sage sein (o. p. 315 f.), und somit könnte anscheinend, wie o. p. 316 schon angedeutet ward,

1) Vgl. GUNKEL, zur Genesis², p. 197 ff.

die Geschichte davon, wie Isaak zu seiner Frau kam, eigentlich eine Abraham-Sage sein, in der Isaak als ein reiner *Eabani* figuriert. Eine dahin gehende Vermutung liesse sich nun durch verschiedene Umstände stützen: 1. nämlich werden in dem Stück aus der Isaak-Sage der Vater des Jägers und *Gilgamesch* grade so durch den einen Abraham repräsentiert, wie in der Abraham-Sage; 2. ist dieses Stück nach unserm Text in der J-Quelle das nächste aus der *Gilgamesch*-Sage nach der Geburt Isaak's, welche nach o. p. 315 f. in einer Abraham-*Gilgamesch*-Sage der Erschaffung *Eabani*'s entsprechen soll, dieser aber folgt die Episode, welche dem Stück aus der Isaak-Sage zu grunde liegt; 3. endlich fehlt eine etwaige Parallele zu diesem Stück anscheinend in der Abraham-*Gilgamesch*-Sage. Denn wir erfahren Nichts darüber, wie Abraham sei es Sara, sei es Hagar, sei es Beide erlangte. Allerdings. Aber, um alsbald auf den dritten Punkt einzugehn, so ist dies Fehlen doch nur scheinbar. Denn die Hagar, die mit dem Jäger Ismael unter dem Herzen oder auf der Schulter zur Quelle in der Wüste hinauszieht, soll ja nach o. p. 295, p. 312 f. und p. 346 ff. ebenso gut die Hierodule sein, die mit dem Jäger zur Tränke in der Wüste hinauszieht, wie Rebekka, die mit dem Knechte Abraham's zusammen zu Isaak hinzieht! Also ist das Stück aus der Isaak-Sage doch bereits in der Abraham-Sage vertreten. Und wenn wir nun dazu bisher in anderen israelitischen *Gilgamesch*-Legenden für den *Eabani*, der die Liebe der Hierodule geniesst, nur einen *Gilgamesch* als Mann der entsprechenden Frau fanden[1]), so bleibt es das Wahrscheinlichste, dass das Stück der Isaak-Sage ihr nicht etwa aus der Abraham-*Gilgamesch*-Sage zugeführt ist, bezw. nicht etwa im Grunde ein Stück einer Abraham-Sage ist, nur mit an-

1) Und in weiteren israelitischen *Gilgamesch*-Sagen finden werden. Siehe unten die Sagen vom Leviten im Gebirge Ephraim, von Simson(, von Saul) und von David, und vgl. die Jesus-Sage. In der Elisa-Elias-Sage liegt es aus besonderen Gründen anders.

deren Frauennamen, etwa aus einer zweiten Abraham-Sage oder auch als Ersatz für solche der Abraham-Sage. Und darum darf man die anderen Bedenken vorderhand ignorieren.

Wenn es somit höchst wahrscheinlich eine unabhängige Isaak-*Gilgamesch*-Sage gibt, die sich jedenfalls nicht als einen Ableger der Abraham-Sage dokumentiert, so liegt auch kein Grund dazu vor, die Abimelech-Episode innerhalb der Isaak-Sage als einen Eindringling aus der Abraham-Sage zu betrachten, und Aehnliches dürfen wir dann auch vorderhand davon denken, dass Rebekka grade so wie Sara zuerst unfruchtbar ist und Isaak grade so wie auch Abraham zwei Söhne hat, von denen der ältere ein Jäger ist.

Jedenfalls ist auch die Isaak-Sage Nichts wie eine landfremde *Gilgamesch*-Sage und darum auch sie für den Historiker wertlos, und, gegen Gunkel, zur Genesis[2], p. 269, kein Grund zu einer Annahme vorhanden, dass sie in ihren Geschehnissen einstige historische Verhältnisse in Israel irgendwie erkennbar wiederspiegele. Dass sich solche in ihr wiederspiegeln könnten, werde ich natürlich nicht leugnen.

Der Levit im Gebirge Ephraim.

Die *Gilgamesch*-Sage in Ephraim.

II.[1])

Ein Levit wohnt als Fremdling im Gebirge Ephraim. Sein Kebsweib »hurt«(?)[2]) »gegen« ihn und läuft ihm weg und zu ihrem Vater nach Bethlehem zurück. Darauf macht sich der Levit nach Bethlehem auf und begibt sich dann mit seinem wiedererlangten Kebsweib auf die Heimreise[3]). Aehnliches hören wir von Hagar, dem Kebsweib des Fremdlings Abraham: sie entläuft aus seinem Hause in die Wüste (s. o. p. 295). Wenn somit die fliehende und die

---

1) S. o. p. 159 ff. Sicher ist es nicht, dass die unten behandelte Sage in Ephraim heimisch ist. Ich schliesse auf Ephraim oder eine Gegend nahe dabei als deren Heimat daraus, dass der Levit im Gebirge Ephraim ansässig ist, und dieser Schluss scheint durch die Josua-Sage aus Ephraim bestätigt zu werden, da diese sich eng mit unsrer Sage berührt (s. u. p. 368, p. 371, 376 und p. 382 f.). Aber im Gebirge Ephraim wohnt der Levit doch nur als Fremdling und zudem ist er eben ein Levit, sodass die Möglichkeit offen bleibt, dass die Sage von ihm levitischen Ursprungs ist. Doch s. u. p. 378 f. und p. 383.

2) Der hebräische Text bietet: »*tiznä*, d. i. hurte, gegen ihn«; die LXX haben aber: »ging fort von ihm«, oder: »zürnte ihm«, und so auch Lucian. BUDDE (zum Buch der Richter, p. 128) gefällt Moore's scharfsinniger Vermittlungsversuch: *tiznä* in unsrem hebräischen Text steht für *tin'af* = »beging Ehebruch« und dies für *te'enaf* = »ward zornig«. Doch könnte ja auch aus ursprünglichem *tiznä* über *tin'af* ein *te'enaf* geworden sein, das durch das »zürnte« in der Septuaginta zum Ausdruck käme. Indes stimmt das »gegen ihn« des hebräischen Texts nicht zu *tiznä*.

3) Richter 19.

verstossene Hagar die in die Wüste hinaus fliehende oder verstossene Hierodule des Epos ist (o. p. 295 f. und p. 312), so scheint Dasselbe von dem fliehenden Kebsweib des Leviten zu gelten oder könnte doch von Diesem gelten.

Hagar, die in die Wüste flieht und hinausgejagt wird und welche nach ihrer Flucht zurückkehrt, entspricht aber nach o. p. 295 zugleich der zum ersten Male zur Wüste hinausziehenden und daraus zurückkehrenden Hierodule; vielleicht also auch das Kebsweib des Leviten auf seiner Flucht. Dass Dieses zurückkehrt, bestätigt somit vielleicht schon jetzt unsre o. p. 297 geäusserte Annahme, dass die Rückkehr der Hagar nicht etwa eine Redaktionsklammer, sondern ein alter Zug der Sage sei.

Eabani geht zur Tränke in der Wüste hin, wohin diese Hierodule vorher von Erech aus gelangt ist, und zieht mit ihr nach Erech, darnach begegnet er ihr nach ihrer Flucht noch einmal in der Wüste. Die Reise des Leviten und seine Rückreise müssten also jedenfalls ein Widerhall davon sein, wie *Eabani* zur Tränke hingeht, um darnach mit der Hierodule zu Deren Stadt hinzureisen, entsprechen aber vielleicht auch seiner Flucht in die und seiner Rückkehr aus der Wüste. Wenn nun *Eabani* sechs Tage und sieben Nächte dort verweilt, wo er die Hierodule getroffen hat, so mag es ein Reflex davon sein, dass der Levit, vom Vater des Kebsweibs durch dringende Bitten dazu bewogen, bis zum fünften Tage in Bethlehem bleibt, ehe er mit dem Kebsweib heimwärts zieht[1]).

Nun kehrt Hagar nach ihrer ersten Flucht mit dem Jäger Ismael unter dem Herzen zurück, und in Diesem mussten wir (o. p. 295) einen Repräsentanten des *Eabani* sehn, der, nachdem er sechs Tage und sieben Nächte mit der Hierodule gebuhlt hat, mit ihr nach Erech zieht; *Eabani* ist aber als der Buhle der Hierodule in der

---

1) Von einer starken Ueberfüllung kann ich, gegen BUDDE, zum Buch der Richter, p. 127, in den wiederholten Bitten Nichts finden.

Abraham-Sage sonst durch Abraham-*Gilgamesch*, den Mann der Hagar, vertreten (o. p. 295), und in den Sagen von Moses und Jakob kehrt mit einer Repräsentantin der nach Erech zurückkehrenden Hierodule ihr Mann zurück (o. p. 225 f.). Somit bietet die Sage vom Leviten in einem Punkte anscheinend Ursprünglicheres als die Abraham-Sage: das entflohene Weib des Leviten kehrt mit ihrem Manne heim.

Das Stück von der Flucht des Kebsweibes bis zu Dessen Rückreise enthält also wohl Ingredienzien aus folgenden Stücken der Ursage: Die Hierodule zieht mit dem Jäger zur Tränke in die Wüste hin; *Eabani* begibt sich dorthin, trifft die Hierodule und buhlt mit ihr, und zieht mit ihr nach Erech; die Hierodule flieht in die Wüste; *Eabani* flieht in die Wüste und trifft dort die Hierodule, *Eabani* kehrt aus der Wüste zurück (vgl. o. p. 297).

Der mit dem Weibe, als der Hierodule der Epos, heimkehrende Mann des Weibes, der Mann der »Hierodule«, ist ein *Eabani*. Aber die Moses-, die Jerobeam-, die Hadad-, die Jakob-, die Abraham- und die Isaak-Sage (s. o. p. 347 f. u. 354 f.), liessen alle eine gleichartige Verschiebung erkennen, durch welche der *Eabani* in der Hierodulenepisode und in darauf folgenden Stücken mit dem *Gilgamesch* identifiziert worden ist. Es ist daher von vorne herein ziemlich wahrscheinlich, dass der Levit, falls er wirklich eine Figur aus der *Gilgamesch*-Sage ist, einen *Gilgamesch* darstellt.

Nach der Rückkehr *Eabani*'s aus der Wüste wird bekanntlich der Zug gegen *Chumbaba* unternommen. Wir wissen aber auch, dass die israelitische Sage, soweit bisher analysiert, wenigstens in einer Reihe von Fällen dazwischen einen Reflex der Plagen vor der Sintflut und dieser selbst hat. So auch die Abraham-Sage mit der eben besprochenen Parallele zu einem Stück aus der Sage vom Leviten. Denn der Rückkehr der Hagar mit Ismael aus der Wüste (und darin soll ja nach o. p. 296 f. auch die Rückkehr *Eabani*'s aus der Wüste stecken) folgt fast unmittelbar — und

was unmittelbar darauf folgt, die Geburt und die Beschneidung Ismael's, gehört ja nicht zur eigentlichen *Gilgamesch*-Sage (s. o. p. 297) — die Einkehr Gottes und der zwei Engel bei dem alten Abraham, hierauf die partielle Dublette dazu, nämlich die Einkehr der zwei Engel bei Lot und darnach die Katastrophe von Sodom als ein Widerhall der Sintflut (o. p. 298 ff.). Etwas einem Teil hiervon ganz Aehnliches[1][2]) bietet nun aber die Sage vom Leviten direkt im Anschluss an den Aufbruch des Leviten nach seiner Heimat, in dem nach o. p. 362 vielleicht auch die Rückkehr *Eabani*'s aus der Wüste stecken soll. Der Levit kommt mit einem Begleiter, seinem Sklaven — und seinem Kebsweib[3]) — des Abends nach Gibea in Benjamin und will, wie die zwei Engel in Sodom, auf dem freien Platze übernachten. Aber ein alter Mann, ein Fremdling vom Gebirge Ephraim, lädt sie ein, bei ihm zu nächtigen, wie der Fremdling Lot die Engel, und sie kommen in sein Haus, wie die Engel in das Lot's; und nachdem sie sich die Füsse gewaschen haben, essen sie und trinken sie, wie die Engel bei Lot, wie Dieselben

---

1) Vgl. vor Allem Genesis 19.

2) Diese Achnlichkeit erklärt GUNKEL, zur Genesis², p. 190, daraus, dass die Gibea-Geschichte eine Nachahmung der Sodom-Geschichte sei, und Das besonders deshalb, weil — sie einen kleinen Zug der Lot-Sage (das Nötigen, s. Genesis 19, 3) zu einem Hauptmotiv ausgesponnen habe (Richter 19, 5 ff.). Hiergegen zu polemisieren ist nicht nötig. Denn woher weiss GUNKEL z. B., dass sich das »Hauptmotiv« aus einem »kleinen Zug« herausgewachsen hat und dass dieser nicht vielmehr ein verkümmertes Hauptmotiv ist? Jetzt ist mein Beweis dafür, dass die beiden Episoden an gleicher Stelle von zwei Parallelsagensystemen stehn (s. o. und u.), zugleich ein Beweis dafür, dass wenigstens der Kern von beiden original ist. Dass sie einander kontaminiert haben mögen, will ich aber durchaus nicht leugnen. BUDDE's Ansicht von dem Verhältnis der beiden Episoden zu einander (zum Buch der Richter, p. 130 f.) entspricht den Tatsachen oder könnte ihnen entsprechen: Er leugnet, dass die Sodom-Episode die Vorlage sei, und nennt sie nur ein Seitenstück zur Gibea-Episode, spricht aber doch auch von Aenderungen nach der Geschichte von Sodom.

3) Wie Dies in diese Episode hineingeraten ist, wird später erhellen.

bei Abraham[1]), wie die Söhne Jakob's in dem gleichen Stück der Sage bei Joseph (s. o. p. 303 u. 307 f.). Währenddessen umringen die Männer von Gibea das Haus des alten Mannes, wie die von Sodom das Lot's, und verlangen die Auslieferung des Leviten zu unzüchtigen Zwecken, wie die Leute von Sodom die Auslieferung der Engel. Der alte Mann geht nun zu den Männern seiner Stadt hinaus, wie Lot zu denen von Sodom, und bietet Jenen als Surrogat für den Leviten seine jungfräuliche Tochter und das Kebsweib des Leviten, also zwei Frauen an, wie Lot den Sodomiten als Surrogat für die zwei Engel seine zwei jungfräulichen Töchter; aber die Leute von Gibea wollen Nichts von den zwei Weibern wissen[2]), ebenso Wenig, wie die von Sodom. Soweit laufen die zwei Geschichten einander parallel. Von hier an aber gehn sie scheinbar so vollständig aus einander, dass wir, wenn wir auf sie alleine angewiesen wären, keine Spur mehr von einer weiteren Parallelität entdecken dürften, es sei denn auf die Gefahr hin, dem Gelächter aller Urteilsfähigen zu verfallen.

Aus unserm Kommentar zur Abraham-Sage ergibt sich nun unmittelbar, dass der alte Mann von Gibea, bei dem die zwei Männer einkehren, ein Xisuthros ist, der nach der Flut von *Gilgamesch* und seinem Begleiter, dem Schiffer, aufgesucht wird, der für *Gilgamesch* die sieben Brote backen lässt und bei dessen Wohnsitz *Gilgamesch* sich wäscht (o. p. 303). Ist also nicht etwa mit dem Leviten eine zweite Person zusammengefallen, nämlich eine, die, wie in der Josua-, der Jakob- und der Abraham-Sage (o. p. 303), *Gilgamesch* beim Gestade des Xisuthros vertritt, so ist er, der Levit, in der Gibea-Episode, soweit bisher herangezogen, ein *Gilgamesch* in eigener Person. Und Das stimmt ja dazu, dass er als Mann des Kebsweibs nach allem oben Erörterten mit höchster Wahrscheinlichkeit ein

---

1) Zum Trinken bei Abraham s. o. p. 308 Anm. 1. 2) Richter 19.

mit *Eabani* in gewissen Stücken der Sage verschmolzener *Gilgamesch* ist.

Die Tochter des alten Mannes ist somit ferner, wie die Rahab nach Josua 6, 23, die des alten Xisuthros — alten, da *Gilgamesch*, der ihn aufsucht, ja lange nach der Flut lebt — ‚die Tochter des Xisuthros, die seit der Flut mit Diesem im fernen Westen wohnt (o. p. 302). Die Gibea-Episode mit einer Tochter des Xisuthros entspricht also ebenso, wie die ihr nahestehende Jericho-Sage mit der einen von den zwei Kundschaftern besuchten und geretteten Tochter des Xisuthros, nämlich Rahab, der Ursage anscheinend genauer, als die beiden Episoden parallele und nahe mit ihnen verwandte Sodom-Sage mit zwei Töchtern des Xisuthros; und sie zeigt wohl zugleich, dass Josua 2, 13, wo Schwestern der Rahab genannt werden, einen Einsatz enthält. Denn sie verbietet anscheinend eine Annahme, dass etwa Schwestern der Rahab wohl in Kapitel 2, aber nicht in Kapitel 6 im Buche Josua genannt werden, weil ihr Vater und darum Xisuthros zwar mehrere Töchter hatte, aber aus unbekanntem Grunde nur eine von ihnen gerettet wurde. Merkwürdig ist nun aber, dass der Mann von Gibea so gut zwei Weiber zur Verfügung stellt, wie Lot, sodass man, da die zweite Frau in der Gibea-Episode vorerst noch nicht auf andere Weise zu erklären ist, fast annehmen könnte, dass die zwei aus zwei Töchtern geworden sind, also die Gibea-Episode sich gar noch weiter von der Ursage entfernt, wie die Sodom-Episode. Indes wird sich eine derartige Annahme unten als irrig erweisen (s. u. p. 367).

In der Gibea-Episode wird so gut, wie in der Sodom-Episode, von den Bewohnern der Stadt eine Auslieferung verlangt zu dem Zwecke, Sodomie zu treiben, in der parallelen Jericho-Episode will der König von Jericho die zwei Kundschafter lediglich in seine Gewalt bekommen, um sie als Landesfeinde unschädlich zu machen (s. o. p. 304). Dgl. aber hat nun auch die Gibea-Episode. Denn nach

Richter 20, 5 haben die Leute von Gibea den Leviten töten wollen. Fast sieht es also so aus, als ob in der Gibea-Episode Aelteres und Jüngeres neben einander stünden[1]). Siehe aber unten p. 372.

Konnte es oben p. 362 f. noch ungewiss bleiben, ob die Flucht und Rückkehr des Kebsweibs des Leviten wirklich ein Gegenstück zur Flucht und Rückkehr der Hagar sei, so ist Dies jetzt dadurch sicher geworden, dass auf beide Episoden wieder fraglos parallele Episoden folgen. Die Sage vom Leviten von der Flucht des Kebsweibs an bis zum Anbieten der zwei Frauen stellt also ein Seitenstück zur Abraham-Sage dar von der Flucht der Hagar an bis zum Anbieten der zwei Töchter Lot's, ein Seitenstück, in dem übrigens die zwei Teile zu einer Einheit zusammengewachsen sind: Denn der Levit kommt innerhalb seiner »Hierodulenepisode« — auf der Rückkehr mit der Frau — nach Gibea. Darum also, weil er als ein *Gilgamesch* (in der Rolle eines *Eabani*) aus Bethlehem in Begleitung seiner Frau wegziehn und darnach als ein *Gilgamesch* oder als Dessen Vertreter in Begleitung eines Mannes nach Gibea ziehn muss, darum zieht er aus Bethlehem nach Gibea in Begleitung seines Weibes und seines Sklaven und deshalb nach Bethlehem bereits in Dessen Begleitung.

So also hat sich in der Gibea-Sage zu der einen Tochter des Xisuthros das andere Weib gefunden, das der Xisuthros mit seiner Tochter zusammen den Leuten seiner Stadt anbietet, wie Lot-Xisuthros seine Töchter, deren Zwei-Zahl uns auffallen musste. Hat diese nun etwa ihren Grund in einer Kontamination durch die Gibea-Sage? Vgl. o. p. 302 f. und 305 f.

Es steht also die Einkehr in Gibea an derselben Stelle der Sage, wie die entsprechende in Sodom, und darum

1) Und scheint es demnach so, als ob BUDDE, zum Buch der Richter, p. 131, in gewisser Weise mit der Annahme Recht hätte, dass in einer Urgestalt der Sage »nicht das Fleischesvergehen im Vordergrunde stand, sondern die schändliche Verletzung des Gastrechts an dem Landsmanne«.

dürfte schon jetzt klar sein, dass sie, wie die letztere, einen ursprünglichen Besuch *Gilgamesch*'s bei Xisuthros nach der Flut darstellt, der vor die Flut eingerückt worden ist, ebenso, wie der Besuch der zwei Männer in Jericho. Wir hätten also nunmehr zum dritten Male diesen Besuch an einer ganz bestimmten neuen Stelle! Und dabei erfolgt der Besuch in der Sage vom Leviten so gut, wie in der Sage von Josua I, in einer benjaminitischen Stadt. Ist darum die letztere eine ephraimitische Sage, so mag die aufgezeigte Uebereinstimmung Gleiches für die vom Leviten erschliessen lassen. S. o. p. 361.

Den Sodomiten gelingt es an dem Abend nicht, sich an Jemandem von den im Hause Lot's Befindlichen zu vergreifen. Am nächsten Tage rafft sie insgesamt das Verderben hinweg, indem die »Sintflut« sie vernichtet, ebenso wie bald nach dem Besuch der zwei Männer in Jericho die Leute dieser Stadt (o. p. 301 f.). Und auch die Leute von Gibea erreicht ein Strafgericht. Sie werden bald nach dem Besuch des Leviten insgesamt niedergemetzelt. Indes nicht von einer göttlichen, wunderbaren Katastrophe ereilt, wie die Leute von Jericho und die von Sodom; und auch, was der Vernichtung der Leute von Gibea unmittelbar vorhergeht, sieht in Nichts nach Sodom oder Jericho aus: Der Levit liefert den Leuten von Gibea, die es auf ihn abgesehn haben, sein Kebsweib aus, und merkwürdiger Weise[1]) geben sie sich damit zufrieden, obwohl ihnen eben vorher Dieses und die Tochter des Alten von Gibea nicht genügt haben, und dann missbrauchen sie die unglückliche Frau in brutalster Weise bis an den Morgen. Da findet sie ihr Gatte tot vor der Tür liegend[2]). Das ist eine Geschichte, die uns vorläufig noch ganz fremdartig, ganz programmwidrig erscheint und einen Zusammenhang mit einer Sintflutepisode gänzlich verleugnet.

---

1) Vgl. BUDDE, zum Buche der Richter, p. 131.

2) Richter 19.

Der Levit kommt mit seinem toten Weibe nach Haus, zerlegt das Weib in 12 Stücke und schickt diese als Zeugen der ihm angetanen Schmach in ganz Israel umher. Infolgedessen versammelt sich das »ganze Volk« nach Mizpa und zieht gegen Gibea[1]). Und dann wiederholt sich fast genau Das, was zur Zeit Josua's I, nicht zwar, wie erwartet werden könnte, bei und in Jericho, wohl aber alsbald nach der Eroberung von Jericho bei Ai geschah: Josua sendet zuerst etwa 3000 Mann gegen Ai. Diese werden geschlagen, weil der Judäer Achan sich aus der dem Bann verfallenen Beute von Jericho einen babylonischen Mantel, 200 Sekel Silber und eine goldene Zunge von 50 Sekeln angeeignet hat. Verzweifelt werfen sich Josua und die Aeltesten vor der Bundeslade nieder. Da wird ihm der Bescheid, dass dieser Diebstahl an der Niederlage schuld sei, und der Täter wird ermittelt und mit seiner ganzen Familie gesteinigt und verbrannt. Hierauf heisst Jahve Josua in den Kampf gehn, und nun zieht er, nach dem konfusen, vielleicht mehrquelligen Bericht des Josua-Buchs, mit dem ganzen Heere aus und legt einen Teil davon in einen Hinterhalt. Ein anderer aber, unter seiner Führung, stellt sich dem Feinde, wendet sich zur Scheinflucht und zieht so das feindliche Heer aus der Stadt. Der Hinterhalt bricht dann hervor, dringt in die wehrlose Stadt ein und zündet sie an. Die Leute von Ai, welche die Israeliten verfolgen, und die Verfolgten sehn den Rauch der brennenden Stadt; da wenden sich Jene zur Flucht und der fliehende Teil der Israeliten kehrt um, haut in die fliehenden Feinde ein und vollendet mit dem anderen Teil das Zerstörungswerk an der Stadt[2]). Ganz ähnlich verläuft, wie gesagt, der Kampf bei Gibea: Die Israeliten rücken zum Kampfe gegen Gibea aus, wobei der Stamm Juda »zuerst hinaufzieht«; aber eine Niederlage ist die Folge. Auch eine

1) Richter 19 f. 2) Josua 7 f.

zweite Schlacht nimmt einen unglücklichen Ausgang. Da zieht ganz Israel nach Bethel hinauf und versammelt sich weinend vor Jahve, und nun wird dem Heere durch die Bundeslade der Bescheid, dass ein dritter Kampf siegreich sein werde. Es folgt ein dritter[1]) Kampf gegen Gibea und dieser verläuft, einer vielleicht wiederum mehrquelligen Darstellung zufolge, genau so, wie der zweite gegen Ai[2]): Ein Teil der Israeliten wendet sich zur Flucht vor den Leuten von Gibea. Nun greifen Leute ein, die im Hinterhalt gelegen haben, dringen in die von Truppen entblösste Stadt ein, zünden sie an, die Benjaminiten und ihre Feinde sehen den Rauch und das Feuer, Jene fliehen und die Israeliten verfolgen sie jetzt ihrerseits, hauen sie bis auf 600 Mann nieder und zerstören ausser Gibea auch noch alle anderen Städte in Benjamin[3]).

Kein Zweifel: Die Kämpfe gegen Gibea sind Parallelen zu denen gegen Ai, und wenn diese darum nach p. 162 f. oben den zwei Schlachten gegen Amalek in der Moses-Sage und deshalb dem Kampfe gegen *Chumbaba* entsprechen sollen, so dürfte nunmehr das Prototyp auch der Kämpfe gegen Gibea gefunden sein: Sie entsprechen dem Kampfe gegen *Chumbaba*, sind aber nicht etwa eine »Sintflut«, wie sie als Folge der Vorgänge in Gibea nach der Abraham- und der Josua-Sage wohl erwartet werden konnte.

Inwiefern der Verlust der ersten Schlacht bei Ai in Folge eines Diebstahls eines Judäers ein Gegenstück dazu ist, dass die erste Schlacht bei Gibea unter Führung des

---

1) Ob die Drei-Zahl der Kämpfe bei Gibea gegenüber der Zwei-Zahl der bei Ai durch Quellenverschmelzung entstanden ist? Die Zwei-Zahl scheint jedenfalls ursprünglicher zu sein. Vgl. oben die Moses-Sage mit den zwei Amalekiter-Schlachten (o. p. 162 f.) und unten die Saul-Samuel-, die Elisa-Elias-, die Gideon- und die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage, sowie in Band II die Odysseus-Elpenor-Sage.

2) Jener ist natürlich schon längst, so auch von BUDDE, zum Buch der Richter, p. 136, mit diesem verglichen worden.

3) Richter 20.

Stammes Juda, also durch seine Schuld verloren wird, kann erst später erkannt werden[1]).

Der Levit, der als Fremdling im Gebirge Ephraim wohnt, ruft also die Israeliten[2]) — ausser Benjamin — zum Kampfe gegen Gibea in Benjamin auf, und Josua I vom Stamme Ephraim kämpft mit ganz Israel einen Kampf gegen Ai in Benjamin, der seinem Verlaufe und seinem Ursprunge nach ein genaues Seitenstück zu jenem ist. Dieses vollständige Zusammentreffen dürfte auch dafür sprechen, dass die Sage vom Leviten, so gut wie die von Josua I, eine ephraimitische Sage ist (s. o. p. 361 und 368).

Dem Kampfe bei und um Gibea soll nun der gegen *Chumbaba* wegen der geraubten Göttin *Ischtar* entsprechen. Dieser Raub stellte sich uns bis jetzt in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage als eine Entlassung der Frau eines *Gilgamesch* dar (o. p. 127), oder als eine Schändung der Tochter eines *Gilgamesch* und Schwester eines Vertreters von ihm (o. p. 237), oder als eine Entlassung und Auslieferung der Frau eines *Gilgamesch* (die zugleich Dessen Schwester ist) und Verbindung eines anderen Mannes mit ihr, oder auch nur als Ersteres (s. o. p. 288 und p. 309; vgl. o. p. 354 f.). Der Kampf gegen Gibea wird ja nun aber gekämpft wegen der vergewaltigten Frau des zum Kampfe Rufenden, also eines *Gilgamesch*, der sie selbst den sie Vergewaltigenden preisgegeben und ausgeliefert hat[3]). Damit ist die scheussliche Geschichte, die nach Gibea als einem zweiten Sodom und als einer

1) Siehe unten die Simson-, die Saul-Samuel-, die David-Natan-Jonathan-, die David-Absalom-, die Elisa-Elias- und die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage und in Band II die Odysseus-Eumäus- und die Romulus-Remus-Sage.

2) Man hat daran Anstoss genommen, dass ganz Israel gegen Gibea zieht (s. BUDDE, zum Buch der Richter, p. 126). Die Parallelen — Moses zieht mit ganz Israel gegen Amalek und ebenso Josua gegen Ai — zeigen nun, dass dieser Umstand keine Beanstandung verdient.

3) Die Preisgabe des Kebsweibs stellt auch BUDDE, zum Buch der Richter, p. 132, zu der zweimaligen Preisgabe der Sara durch ihren Mann, ohne zu wissen, dass die ähnlichen Motive parallelen Sagensystemen angehören.

Sintflutstadt nicht hingehört, erklärt: Das Kebsweib, das eigentlich der Hierodule entspricht (o. p. 361 ff.), spielt in Gibea die geraubte *Ischtar*, ganz ähnlich wie Zippora (o. p. 133) und Rebekka (o. p. 346 ff.), und wie Rahel (o. p. 229 ff.). Und aus dem Vorbild der Gibea-Sage, soweit sie auf die *Chumbaba*-Episode zurückgeht, mag sich nun auch erklären, dass die Leute von Gibea nach Richter 20, 5 dem Leviten nach dem Leben trachten. Doch siehe o. p. 366 f.

Die Frau wird in der gleichen Ortschaft, als in einer *Chumbaba*-Stadt, preisgegeben und vergewaltigt, in der, als in einer davon ursprünglich durchaus verschiedenen Xisuthros-Stadt, die zwei Männer den alten Mann als einen Xisuthros besuchen und die Auslieferung des einen der zwei Männer verlangt wird und eine Tochter des alten Mannes preisgegeben werden soll. Somit ist Dessen dem Untergang geweihte Stadt wohl mit der dem gleichen Lose verfallenen Stadt des *Chumbaba* zusammengeworfen worden[1]) — es sei denn, was aber höchst unwahrscheinlich ist, dass die beiden von Anfang an in der Sage vom Leviten identisch waren —; und jedenfalls verstehn wir nun, weshalb dem Besuch der zwei Männer in Gibea keine »Sintflutkatastrophe« folgt, wie dem der zwei Männer in Jericho und in Sodom: Diese ist vielleicht durch die Vernichtung der *Chumbaba*-Stadt erdrückt und durch sie so vollständig eliminiert worden, dass jetzt die Vergewaltigung der Frau mit nachfolgender Zerstörung der *Chumbaba*-Stadt unmittelbar auf die Aeusserung der Absicht, den Mann zu vergewaltigen, und auf das Anbieten der Xisuthros-Tochter folgt;

1) Daraus erklären sich eigenartige Unebenheiten in der Gibea-Sage, die durch eine Streichung und andere Korrekturen zu glätten (s. BUDDE, zum Buch der Richter, p. 131) gar kein Grund vorliegt. Doch ist BUDDE, wie aus dem oben Gesagten erhellt, zum Teil richtig in die Genesis der Sage eingedrungen, wenn er meint, dass die Leute von Gibea es von Anfang an auf das Kebsweib allein abgesehn gehabt hätten. In Wirklichkeit haben es allerdings ursprünglich die Männer éiner Stadt auf den Leviten und hat es vermutlich ursprünglich der König einer anderen Stadt auf das Weib allein abgesehen gehabt.

so unmittelbar folgt, dass jener Frevel jetzt als Folge der Absicht, den anderen Frevel zu begehen, erscheint, ja dass das Anbieten der Tochter des Xisuthros mit der Preisgabe der *Ischtar* vereinigt worden ist. Es scheint so gut wie sicher zu sein, dass diese Zusammenrückung Dessen, was den zwei vorauszusetzenden Zerstörungen vorherging, durch Dessen Gleichartigkeit stark begünstigt worden ist. Vielleicht unter Mitwirkung eines Umstandes, dass beide Städte, wie die entsprechenden Städte Jericho und Ai im Josua-System, im Gebiet desselben Stammes, nämlich Benjamin, lagen.

Nun gibt es also eine zweite — aber neben einer anderen, oben vorgebrachten, mögliche — Erklärung für das zweite Weib in der Xisuthros-Stadt, das der Xisuthros den Bewohnern seiner Stadt ausser seiner Tochter anbietet (vgl. o. p. 367): Ursprünglich hat er nur über Diese ein Verfügungsrecht gehabt und also auch nur sie angeboten. Das zweite Weib kam dann zu der Tochter hinzu auch durch Verschmelzung der zwei oben besprochenen Episoden; und weil der Levit nun sein Weib preisgibt, darum bietet es der alte Mann als Xisuthros vorher ausser seiner Tochter an, wie Lot seine zwei Töchter. Ein neues Moment, das zu der Frage zwingt, ob die Zwei-Zahl der Töchter Lot's aus der Gibea-Sage stammt. S. o. p. 367.

Wir haben oben p. 304 zunächst vorausgesetzt, dass die Absicht der Bewohner von Gibea, mit dem Leviten unnatürliche Unzucht zu treiben, in der Sage vorhanden war, ehe in ihr die Vorgänge vor der »Sintflut« mit solchen vor dem »*Chumbaba*-Kampf« verschmolzen wurden. Doch fragt es sich, ob jene Absicht nicht erst nach der Verschmelzung in sie hineingekommen ist Denn, wenn mit einander vereinigt wurden 1. eine Geschichte von zwei Männern, deren man sich als zweier Feinde bemächtigen wollte, ohne seine Absicht zu erreichen (siehe die Rahab-Episode[1])), und 2.

1) Und vgl. unten die Simson-Sage.

eine darauf folgende von einer Frau, der sich Jemand bemächtigte, um sie zu vergewaltigen, so konnte sich dann allerdings die Vorstellung herausbilden, dass der zweite Gewaltakt eine Folge davon war, dass die Absicht, den ersten Gewaltakt zu verüben, nicht zur Ausführung kam; und so dann weiter dieser erste dem zweiten angeglichen werden, sodass aus der Absicht der Gefangennahme die Absicht ward, geschlechtlich zu vergewaltigen. Nun bietet aber die Abraham-Sage in ihrer Sodom-Episode das Motiv der beabsichtigten Sodomie, ohne dass in dieser Sage Vorgänge der »*Chumbaba*-Episode« mit solchen vor der »Sintflut« verschmolzen wären. Wäre somit unsre eben vorgeschlagene Erklärung für das Sodomie-Motiv der Gibea-Sage die richtige, so würde es in der Sodom-Episode aus dieser entlehnt sein und es fiele zugleich unser o. p. 304 dafür gegebener Erklärungsversuch hin.

Aehnliches lässt sich nun aber sagen von der Absicht des Xisuthros Lot, seine zwei Töchter, und der des alten Mannes von Gibea, eines andern Xisuthros, seine Tochter und das Kebsweib auszuliefern. Diese Absicht ist erstens verkettet mit der der Stadtbewohner, die zwei Engel bezw. den Leviten zu vergewaltigen, einem Motiv, das nach dem oben Gesagten vielleicht nur in der Gibea-Sage bodenwüchsig ist. Dasselbe könnte deshalb von der andern Absicht gelten. Zweitens aber steht diese in der Gibea-Sage in Beziehung zu der wirklich erfolgenden und in dieser Sage jedenfalls bodenwüchsigen Auslieferung der Frau, könnte also durch sie bedingt sein. Nun ist aber grade nur in dieser Sage die Auslieferung der Frau mit der Episode verschmolzen, in der eine Tochter des Xisuthros auftritt. Also könnte die Absicht des Xisuthros, diese preiszugeben, grade nur in der Gibea-Sage heimisch und darum das Gegenstück dazu in der Sodom-Sage aus jener entlehnt sein. Indes wäre auch ein Anderes möglich, nämlich, dass das Motiv des Anbietens der eigenen Tochter oder Töchter einfach aus dem Motiv der sich anbietende[illegible]

und hurenden Tochter (vgl. die Moabiterinnen der Moses-, die Rahab der Josua- und die Thamar der Jakob-Sage) umgebogen ist. Und deshalb könnte es doch in der Sodom-, so gut wie in der Gibea-Sage bodenständig sein.

Es hat den Anschein, als ob in unsrer Sage die eigentliche Sintflutgeschichte gänzlich abhanden gekommen, gänzlich durch die *Chumbaba*-Episode herausgedrängt worden wäre. Den Anschein. Denn wir können — Niemand ist dazu berechtigt, darüber schon jetzt den Kopf zu schütteln — wenigstens auf zwei Punkte in der Sage hindeuten, die an Sintflutepisoden in anderen *Gilgamesch*-Sagen erinnern: Die Israeliten versammeln sich bei einem Mizpa, um gegen Gibea zu ziehn, ein mizpa *(misspā)* figuriert aber auch in Jakob's Sintflutbergepisode auf dem Gilead-Berge (o. p. 245).

Gewichtiger jedoch scheint Folgendes zu sein: Fast unmittelbar im Anschluss an Jakob's *Chumbaba*-Episode, die Dina-Episode, und unmittelbar nach einem Stück von Jakob's Sintflutbergepisode zieht Jakob nach Bethel und errichtet dort einen Altar und opfert dort natürlich auch, vermutlich als einer der nach Babylonien zurückkehrenden Archengenossen. Eine Parallele hierzu erkannten wir in Jerobeam's Altarerrichtung in Bethel und seiner Absicht, dort zu opfern (o. p. 253 ff.). Unmittelbar nach den Kämpfen um Gibea und der Zerstörung von Gibea aber, einem anderen Reflex der *Chumbaba*-Episode, ziehn die Israeliten nach Bethel, errichten dort einen Altar und opfern Brand- und *schälem*-Opfer![1]). Es scheint also diese Altarerrichtung in Bethel ein Rest einer Sintflutepisode zu sein[2]). Ja, wenn es feststeht, dass deren Vorgeschichte in

1) Richter 21, 2 und 4.

2) Somit scheint das Vorkommen von Mizpa und Bethel in der Sage vom Leviten durch die *Gilgamesch*-Sage motiviert und diese dafür verantwortlich zu sein, dass die Israeliten sich vor dem ersten Kampfe gegen Benjamin in einem Mizpa auf benjaminitischem Gebiet versammeln und

der Sage vom Leviten mit der *Chumbaba*-Episode zu einer Einheit verschmolzen ist, dann darf man wohl die Frage erheben, ob nicht die Altarerrichtung und das Opfer in Bethel nach der Vernichtung von Gibea — und fast dem ganzen Stamme Benjamin – zugleich der Altarerrichtung und dem Opfer des Xisuthros auf dem Sintflutberge nach der Vernichtung des Menschengeschlechts entspricht, so gut wie eine Altarerrichtung und ein Opfern von Brand- und ein Schlachten von *schälem*-Opfern beim Sinai u. s. w. (s. dazu o. p. 244 f.).

Die Benjaminiten hätten in dem *Chumbaba*-Kampf gegen sie gänzlich ausgerottet werden sollen. Aber 600 Männer von ihnen entkommen. Nachdem dann das ganze Gebiet des Stammes Benjamin verwüstet worden ist, gereut die verbündeten Israeliten ihre Tat und die 600 Männer werden begnadigt und ihnen dazu noch Weiber verschafft[1]). Nach dem Kampf aber gegen das benjaminitische Ai, dem *Chumbaba*-Kampf der Josua-Sage, erlangen die gleichfalls benjaminitischen Gibeoniten Schonung ihres Lebens. Die Begnadigung der 600 Männer ist also fraglos eine neue Parallele zu dem Bunde, den wir nun schon viermal hinter einer *Chumbaba*-Episode angetroffen haben (s. o. p. 357) und einmal, wenn auch nicht dahinter, so doch mitten in einer *Chumbaba*-Episode (o. p. 239 f.).

Die Gibea-Geschichte mündet in einen Frauenraub aus. Die verbündeten Israeliten haben den Benjaminiten sämtliche Frauen getötet, und bei Mizpa geschworen, keinem von ihnen eine ihrer Töchter zu geben. Aber nun jammern sie darüber, dass der Stamm so dem Aussterben verfallen sei, und sinnen auf Abhilfe. Jabes in Gilead hat

---

nach dem zweiten und dritten Kampfe — aber zu ganz anderem Zwecke — in Bethel. Hieran nimmt nämlich BUDDE, zum Buch der Richter, p. 133, Anstoss, ja findet darin einen so grellen Widerspruch, dass er ihn für Textscheidungen verwerten zu können glaubt. Zu Mizpa vgl. ferner unten die Analyse der Saul-Sage und die der Jephthah-Sage.

1) Richter 21.

den Schwur bei Mizpa nicht geleistet, denn es ist nicht dorthin zu der Heeresversammlung gekommen; und es hat sich auch nicht am Kriege gegen Benjamin beteiligt. Darum werden 12000 Männer gegen Jabes gesandt, und Die metzeln alle seine Bewohner nieder, ausser 400 Jungfrauen, welche den 600 Benjaminiten gegeben werden. Und da diese noch nicht reichen, so soll es — vielleicht nach einer ursprünglich anderen Quelle — den noch unbeweibten Benjaminiten gestattet worden sein, sich beim Fest in Silo von dessen Jungfrauen zu rauben, wenn sie tanzend aus der Stadt herauskämen. Das geschieht, und so ist für eine Fortpflanzung des Stammes gesorgt[1]).

Ein derartiger Ausgang einer *Chumbaba*-Episode steht einzig da; er findet sich nirgends sonst in einer *Gilgamesch*-Sage und kennzeichnet sich wohl als ein Ansatz und speziell eine Korrektur. Das Schema verlangte etwa eine wenigstens teilweise Ausrottung des *Chumbaba*-Volks und eine Begnadigung eines Teils davon. Erzählte nun die Sage von einer Tötung sämtlicher Frauen dieses Volks und kam es andrerseits dazu, dass es durch einen israelitischen Stamm dargestellt ward, der zur Zeit eines Erzählers noch existierte, so mussten für die Ueberlebenden von diesem Stamme einmal neue Weiber beschafft worden sein. Und so erfuhr die Sage dann eine Erweiterung durch zwei Geschichten von einem Frauenraub, die allerdings sehr wohl vorher für sich existiert haben und nun freudig aufgegriffen worden sein könnten, um als Klammern verwendet zu werden. Möglich ist es aber auch, dass erst durch eine Kombinierung dieser Sagen oder zunächst einer von ihnen mit der Gibea-Sage die Sage von der Hinmordung aller benjaminitischen Frauen enstanden ist.

Jabes ist nicht mit in den Krieg gegen Benjamin gezogen, und nach der Chronologie der israelitischen Sage rufen dessen Einwohner in späterer Zeit den Benjaminiten

1) Richter 21.

Saul zur Hilfe gegen die Ammoniter herbei und begraben ihn später in ihrem Stadtgebiet[1]). Diese Dinge hängen gewiss mit einander zusammen. Nun hat aber wohl Saul's Zug nach Jabes, jedenfalls aber der Umstand, dass er dort begraben wird, einen Anhalt an der *Gilgamesch*-Sage[2]). Also scheint die Neutralität der Leute von Jabes in einem Kriege gegen Benjamin und darum der Kampf gegen sie in der Sage vom Leviten die Saul-Sage oder eine uns unbekannte, mit dieser nahe verwandte Sage vorauszusetzen[3]).

Wir sahen oben, dass der Levit als Der, welcher das Kebsweib zurückholt, als ein *Gilgamesch*, allerdings in der Rolle eines *Eabani*, zu gelten hat; als Der, welcher bei dem alten Mann in Gibea einkehrt, jedenfalls als ein ursprünglicher *Gilgamesch*, wenn auch, nach den nahe verwandten Parallelsagen von Abraham und Josua I zu schliessen, genauer als ein Vertreter des *Gilgamesch*; als Der aber, dessen Weib vergewaltigt wird, ein *Gilgamesch* ist. Also dürfte er wohl im Grunde ein *Gilgamesch* sein und ein Vertreter des *Gilgamesch* von ihm absorbiert oder durch ihn ersetzt worden sein. Der Sage vom Leviten steht nun, wie wir sahen, ausser der Abraham-Sage die von Josua I besonders nahe. Zu dem oben hierzu Bemerkten sei an dieser Stelle jetzt noch hinzugefügt, dass seine Sage zur Zeit des Pinehas, des Sohnes Eleasar's I, spielt[4]), der ja ein Zeitgenosse Josua's I ist. Dieser Eleasar soll aber (s. o. p. 192 etc.) der *Eabani* Josua's I sein, und er ist ein Levit, und er wird begraben in einem Gibea im Gebirge Ephraim, in »Gibea seines Sohnes Pinehas«[5]), ist also vermutlich dort zu Hause (vgl. o. p. 185). Und im Gebirge Ephraim ist auch unser

---

1) I Samuelis 11 und 31. 2) Siehe unten die Saul-Sage.

3) Vgl. BUDDE, zum Buch der Richter, p. 127: »Einige der schlimmsten Anstösse, wie der Bann über Jabesch, fallen schwerlich der alten Erzählung zur Last, und dass überhaupt von einer der Quellen diese Stadt eingeführt wird, kann recht wohl auf Rückspiegelung aus der Saulgeschichte beruhen«.

4) Richter 20, 28. 5) Josua 24, 33.

Levit zu Hause! Vielleicht hat sich somit darin, dass der Held seiner Sage ein Levit ist, eine Spur von einem einstigen, sonst verschollenen levitischen *Eabani* des Mannes erhalten.

Die eigentliche Sintflutepisode ist, wie wir sahen, der Sage vom Leviten im Gebirge Ephraim anscheinend fast ganz abhanden gekommen: Wir hören Nichts von einer Katastrophe, welche Züge der Sintflutkatastrophe zeigte, Nichts von einer Flucht von Wenigen oder Vielen und Deren Errettung, Nichts von einem Berge, der dem Sintflutberge entsprechen könnte. Nach der nahe verwandten Sodom-Sage zu schliessen, müsste der alte Mann in Gibea mit seinem etwaigen Weibe und seiner Tochter als ein Xisuthros mit seiner Frau und seiner Tochter gerettet werden oder doch wenigstens aus der dem Verderben geweihten Stadt fliehen, nach der ebenfalls nahe verwandten Josua-Sage hätten sich den drei auch noch andere Verwandte zugesellen können. Allein von Dgl. erfahren wir eben Nichts. Nun ist in einer Josua-Sage, wie wir sahen (s. o. p. 161 f.), ausser einem reinen Xisuthros — dem Vater der Rahab — auch noch, wie ebenfalls sonst noch, ein *Gilgamesch*-Xisuthros, nämlich in der Person Josua's, vorhanden. Ein Gegenstück zu ihm würde in der Gibea-Sage durch den Leviten, den *Gilgamesch* der Sage, dargestellt werden müssen. Aber auch im Leviten regt sich anscheinend kein Xisuthros.

Und doch regt er sich.

Jakob-*Gilgamesch* kommt als Fremdling zu Laban in Haran und dient ihm als Hirte. Darnach entflieht er ihm als ein Xisuthros und Rahel nimmt sich dabei Laban's Hausgötzen mit. Laban eilt Jakob mit seinen Brüdern, d. h. Stammesgenossen, nach, holt ihn ein, beklagt sich über den Diebstahl des Hausgötzen, sucht ihn, aber findet ihn nicht, bekommt ihn

nicht zurück und kehrt dann nachher ohne ihn heim (o. p. 241 ff.).

Eine ganz ähnliche[1]) Geschichte bringt nun das Richterbuch unmittelbar vor der ganzen Gibea-Geschichte mit dem ihr Vorhergehenden. Im Hause eines Mannes, Namens Micha, im Gebirge Ephraim, befinden sich (nach unserm Text ausser zwei anderen Götzenbildern) ein Hausgötze und ein Ephod, d. i. ein Idol mit einem Ueberzug aus Edelmetall. Ein Levit aus Bethlehem in Juda kommt zugereist und verdingt sich dem Micha als Priester. Da kommen danitische Kundschafter, die ausgezogen sind, um für ihren Stamm Wohnsitze zu suchen, in Micha's Haus und entdecken dort die Bilder; und wie der ganze Stamm auf seinem Zuge nach dem Norden zu dem Hause gelangt, rauben sie beide Bilder, den Hausgötzen und das Ueberzugsbild, und nehmen den Leviten mit, der jetzt der Priester ihres Stammes wird. Micha ruft seine Leute zusammen, eilt mit ihnen den Daniten nach, holt sie ein und beklagt sich bei ihnen über den Raub; aber die Daniten geben ihm eine barsche Antwort und so muss er denn ohne Götterbilder und ohne den Leviten wieder heimkehren[2]).

Die Flucht Jakob's ist ein Stück einer Sintflutepisode, also kann es die des Leviten jedenfalls auch sein. Eine solche fehlt nun fast gänzlich, falls nicht ganz, in der Gibea-Sage, die mit der Flucht des Leviten zusammensteht. Beide Sagen haben einen Leviten aus dem Gebirge Ephraim als Helden, und in beiden figuriert Bethlehem in Juda[3]), und dessen Stellung in den beiden Sagen ist eine gleichartige und stände mit einer Annahme im

---

1) Diese Aehnlichkeit hebt auch BUDDE, zum Buch der Richter, p. 112, hervor. — Die Jakob-Geschichte steht bekanntlich in der E-Quelle. Wieso Das nun aber nahelegen soll, auch die Parallelgeschichte der E-Quelle zuzuweisen, vermag ich gegen BUDDE, l. c., nicht einzusehn.

2) Richter 17 f.

3) Vgl. BUDDE, zum Buch der Richter, p. 127.

Einklang, dass die Bilderraubsage so gut, wie die Gibea-Sage, Stücke einer Sintflutepisode enthält. Denn von Bethlehem zieht der Levit der Gibea-Sage nach Gibea und erlebt dort die Vorgeschichte einer Sintflut, und der Levit der Bilderraubsage kommt von Bethlehem her. Und diese beiden Leviten sind Zeitgenossen. Denn der der Gibea-Sage lebt zu Pinehas', des Enkels Aaron's, Zeit (o. p. 378), der andere Levit aber zu Jonathan's, des Enkels Mosis, Zeit[1]). Also dürften die zwei Sagen von einem Leviten mit höchster Wahrscheinlichkeit, nein, ohne Zweifel, Bruchstücke einer und derselben Sage bilden[2]), und dürfte in der ersten Geschichte vom Leviten fraglos vor Allem die in der zweiten Geschichte fast vollständig vermisste Sintflutgeschichte wenigstens durch ein Bruchstück vertreten sein.

Aus oben p. 241 ff. ergibt sich deshalb, was dieser ersten Geschichte zu Grunde liegt: Micha als des Leviten Brotherr und Gegenstück zu Jakob's Dienstherrn Laban und als Der, aus dessen Wohnsitz der Levit flieht und der Diesem nachjagt etc., repräsentiert die Schlange der ersten Plage und den Götterherrn *Bēl* (o. p. 241 f., p. 245 und p. 249); der fliehende Levit, als ein Gegenstück zu dem fliehenden Jakob, ist ein *Gilgamesch* als Xisuthros in seinem Schiff, der dem Strafgericht *Bēl*'s entgeht, und den Dieser noch nach der Sintflut verderben will, aber dann begnadigt (o. p. 242); der Hausgötze aber, der gestohlen wird, den Micha wiederzuerlangen sucht, aber nicht wiedererlangt, ist ein nach der Flut vergöttlichter Xisuthros schlechthin. S. o. p. 249. Und wenn es oben, auf eben dieser Seite, als auffallend empfunden wurde, dass der Hausgötze Laban und nicht dem Jakob-*Gilgamesch*-Xisuthros gehört,

---

1) Richter 18, 30.

2) Beide Sagen hätten somit ursprünglich einen und denselben Leviten als Helden gehabt, und Dessen Levitentum wäre also, gegen BUDDE, zum Buch der Richter, p. 127, nicht erst aus der Geschichte vom Bilderraub in die Gibea-Sage hineingetragen.

so zeigt die Sage vom Leviten eine Sachlage, die zwischen der Jakob-Sage und unsrer Konstruktion vermittelt: Micha als Gegenstück zu Laban ist zwar auch der Besitzer des Hausgötzen, aber der Levit als Priester des Götzen hat doch auch schon vor seiner Flucht in einer Sintflutepisode Beziehungen zu ihm, indem dieser auch sein Gott ist[1]). Sein Gott, wie der eine Repräsentant des Xisuthros in der Sage von Josua I, nämlich Jahve in der Bundeslade, Josua-*Gilgamesch*'s Gott. Und somit wäre Xisuthros in der Sage vom Leviten vertreten durch 1. den alten Mann von Gibea mit der einen Tochter, 2. den Leviten und 3. den Hausgötzen, wie in der von Josua I 1. durch den Vater der Rahab, 2. Josua I-*Gilgamesch* und 3. Jahve in der Lade (s. o. p. 250f.)!

Jakob's Frau führt mit sich nur einen geraubten Hausgötzen, die Daniten aber begleitet der Levit mit dem Hausgötzen und dem Ueberzugsbild. Dies wird von den Daniten natürlich dort aufgestellt, wo sie ihre neue Heimat finden, nämlich in dem neugegründeten Dan[2]). Und dahin gelangen sie nach einer Sintflutepisode. Jerobeam aber stellt nach seiner Sintflutepisode, nachdem Rehabeam als *Bêl* die Absicht aufgegeben hat, gegen ihn zu ziehn, in seiner Heimat in Bethel ein goldenes Kalb auf, aber auch in Dan (o. p. 218), und dem goldenen Kalb in Bethel soll das beim Sinai nach einer Sintflut- und nach einer *Chumbaba*-Episode gegossene Kalb, ein Ueberzugsbild[3]), entsprechen (o. p. 218). Und andrerseits ziehn die Israeliten in der Gibea-Sage nach Bethel, errichten dort einen Altar und opfern, und Das soll nach o. p. 375 Jakob's Altarerrichtung (und Opfer) in Bethel und Jerobeam's dortiger Altarerrichtung und Absicht, dort den Kälbern zu opfern, und muss darum auch (o. p. 254 f.) Aaron's Altarerrichtung und Opfer vor dem goldenen Kalbe entsprechen. Daraus ziehe ich

---

1) S. unten die David-Sage.

2) Richter 18.

3) Ein Ueberzugsbild, da es einerseits von Gold ist und andrerseits verbrannt wird.

den Schluss: Das Ueberzugsbild des Micha entspricht dem goldenen Kalbe der Moses-Sage und einem der Jerobeam-Sage, und ist ursprünglich wohl erst nach der Sintflutepisode, nämlich in Dan, hergestellt worden[1]).

Wirklich grade in Dan?

In der Sage vom Bilderraub fallen die Daniten und Alles, was von ihnen erzählt wird, ganz aus dem gewohnten Rahmen heraus. Der Levit musste als Xisuthros mit seiner Familie oder ganz Israel und dem Hausgötzen fliehen und darnach seiner Heimat zustreben. So hätte es das Schema verlangt. Was die Sage vom Bilderraub Anderes hat wie Dies, ist daher Zudichtung. Die Sage vom Leviten zeigte nun enge Berührungen mit der ephraimitischen Josua-Sage, und die Jerobeam-Sage ist auch ephraimitisch, ebenso wie ihr Held, ja ist ein Komplement zur Josua-Sage (o. p. 219 f.). Und darum stelle ich die Fragen: Hängt die Einführung der Daniten und der Neugründung von Dan durch sie in die *Gilgamesch*-Sage vom Leviten damit zusammen, dass die Jerobeam-Sage von zwei goldenen Kälbern erzählt, die Jerobeam aufgestellt habe, einem in Bethel und einem in Dan? Hat die Sage vom Leviten ursprünglich einmal wenigstens auch von einem Ueberzugsbild für Bethel erzählt und hat sie, um ein Götzenbild nach Dan in Nordisrael hinschaffen lassen zu können, die Daniten herbeigezerrt und deshalb dann auch die ganze ahnenlose Geschichte von ihnen ersonnen?

Der Levit der Bilderraubsage ist Priester auch des Hausgötzen. Diesem Hausgötzen soll in den Sagen von Josua I und Josua II Jahve in der Bundeslade entsprechen (o. p. 249 f). Dessen Priester ist in der ersteren Sage der Levit Eleasar I und dessen Priester oder doch Pfleger in der zweiten Sage Eleasar II, und Beide sollen *Eabani*s

1) Also wäre der Levit ursprünglich nur mit dem Hausgötzen entflohen, während man — s. BUDDE, zum Buch der Richter, p. 115 — wohl meint, dass der Hausgötze erst nach Hosea 3,4 zu dem Ueberzugsbild hinzugefügt sei!

sein (o. p. 192). Folglich scheint der Levit der Bilderraubsage, der als ein Gegenstück zu Jakob — ein Xisuthros und darum auch — ein *Gilgamesch* ist, zugleich ein *Eabani* zu sein, also ganz wie der Levit der Gibea-Sage[1]). Damit dürfte das oben p. 378 f. über Diesen Gesagte eine weitere Stütze erhalten haben, es also noch mehr nahe gelegt worden sein, dass das Levitentum des Helden der Gibea-Sage ein Rest seines *Eabani* ist. Aehnliches liesse sich übrigens als Ergänzung zu p. 189, Anm. 1 über Esra's Levitentum sagen.

Aus dem oben Gesagten erhellt, dass die Geschichte von den beiden Leviten, d. h. von dem Leviten, auf die *Gilgamesch*-Sage zurückgeht, und die Unmöglichkeit, darin mit irgend welcher Sicherheit auch nur das winzigste Körnchen Historie aufzudecken[2]). Ebenso unmöglich wäre es aber auch — gegen die Ansicht manches Gelehrten (s. BUDDE, zum Buch der Richter, p. 127) —, darin eine Spur von Tendenzdichtung zur Verunglimpfung der benjaminitischen Sauliden blosszulegen. Wir haben es mit durchaus tendenzloser Sage zu tun und mit nichts Anderem.

---

1) Vgl. unten die Simson-Sage.

2) Dass Hosea die oben besprochene Freveltat von Gibea als geschichtlich betrachtet (9, 9 und 10, 9), entrückt sie natürlich nicht dem Gebiet der Sage.

Simson.

Die *Gilgamesch*-Sage im Stamme Dan.

Das Weib Manoah's in Zora[1]), im Gebiet des Stammes Dan, ist unfruchtbar. Da erscheint ihr der Engel des Herrn und verkündet ihr die Geburt eines Sohnes, der Nasiräer werden solle und auf dessen Haupt daher kein Schermesser kommen dürfe, und der eben deshalb weder Wein noch »Rauschtrank« trinken darf. Der werde anfangen, Israel von den Philistern zu befreien. Dieser Knabe, Simson, der nachmalige Held mit dem mächtigen Haarwuchs, wird geboren und wächst heran; und mit das Erste, was wir von dem zum Manne Herangewachsenen hören, ist es, dass er sich zu einer Philisterin aus Thimnath hinbegibt und sie heiratet, bis zum siebenten Tage mit ihr Hochzeit hält[2]), sie dann verlässt und zu seinem Elternhaus zurückkehrt, von dem er gekommen ist[3]).

Wir stehen anscheinend wieder in einem Niederschlag des *Gilgamesch*-Epos und zwar in dessen Anfang. Wer denkt nicht an den zur Erlösung der Erechiten von

1) Im hebräischen Text *Ssorʿā* oder *Ssārēʿā*. Vielleicht = einem *Ssarcha* in einem Amarna-Brief, falls dafür nicht *Zarcha* zu lesen. Siehe zu diesem Brief WINCKLER in der *Keilinschr. Bibl.* V, p. 298 f. An dieser Stelle vertritt WINCKLER die Identität der beiden Namen.

2) So wohl mit STADE, der in Richter Kap. 14, 18 nach Kap. 15, 1 für *hacharsā hachadrā* liest. Darnach ist dann zu erklären: am siebenten Tage, ehe er in's Brautgemach hineinging.

3) Richter 13 f.

ihrem schweren Joche geschaffenen haarigen *Eabani*, mit langen Haaren wie ein Weib, der mit den Tieren Wasser an der Tränke trinkt[1]), der sich dann zu der Tränke in der Wüste hinbegibt und sich dort sechs Tage und sieben Nächte der Hierodule widmet, darnach aber den Verkehr mit ihr abbricht, mit ihr nach Erech zieht, später aber in die Wüste zurückkehrt, woher er gekommen ist?

In der Tat, die Uebereinstimmung zwischen diesen Stücken aus den Anfängen der beiden Sagen ist so gross, dass sie allein schon einer Annahme das Wort redet, dass auch die Simson-Sage dem *Gilgamesch*-Epos entstammt. Diese Annahme wird durch weitere schlagende Parallelen zwischen beiden Sagen als unvermeidlich erwiesen werden; und wir dürfen deshalb das bereits auf den Seziertisch gelegte Stück aus dem Anfang der Simson-Sage auf weitere, weniger deutliche Beziehungen zum *Gilgamesch*-Epos untersuchen, um auch, wenn möglich, sein Verhältnis zu den schon analysierten israelitischen *Gilgamesch*-Sagen festzustellen.

Simson's Mutter ist zunächst unfruchtbar; darnach wird er als ihr einziger Sohn geboren. Wenigstens hören wir von keinem zweiten. Dieser Simson ist nach dem oben Bemerkten ein *Eabani*, der zur Erlösung der Erechiten geschaffen wird. Und durch *Eabani*'s Erschaffung wird ein vorher geäusserter Wunsch — der Götter — erfüllt.

---

1) Man hat wohl daran Anstoss genommen, dass Simson sich als Nasiräer eigentlich nur durch sein langes Haupthaar verrät, und darum vermutet, dass dies nicht ursprünglich durch sein Nasiräertum bedingt sei, sondern anderswoher stamme (s. BUDDE, zum Buch der Richter, p. 94 f.). Das ist also falsch und richtig zugleich. Falsch: denn Simson als *Eabani* ist von Anfang an ein Nasiräer, so gut wie Joseph-*Eabani* (s. o. p. 264), wie auch Samuel-*Eabani* und Johannes-*Eabani* (s. unten die Saul-Samuel- und die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage); und doch richtig: denn Simson ist, so gut wie Joseph, Samuel und Johannes, ein Nasiräer, weil er *Eabani* vertritt, der langes Haupthaar hat und in der Wüste nur Wasser trinkt.

Aus diesem Motiv ist also in der Simson-Sage genau so das Motiv der Fruchtbarkeit nach anfänglicher Unfruchtbarkeit geworden, wie in der Jakob-Sage und in der Abraham-Sage, sowie in der Isaak-Sage. Denn Joseph-*Eabani* wird so gut, wie Isaak-*Eabani*, nach anfänglicher, schmerzlich empfundener Unfruchtbarkeit seiner Mutter geboren, als ein *Eabani*, der auf den Wunsch der Götter geschaffen wird, und Rebekka-*Ischtar* ist so gut zuerst unfruchtbar, wie Rahel-*Ischtar*, die Mutter Joseph-*Eabani*'s, und Sara-*Ischtar*, die Isaak-*Eabani*'s (o. p. 315 f. und p. 353 f.). Hinzuzufügen zu diesen Parallelen ist noch, dass Simson-*Eabani* so gut, wie Isaak-*Eabani*, der einzige Sohn seiner Mutter ist, und wie Joseph-*Eabani*, der wenigstens zunächst der einzige Sohn seiner Mutter bleibt; und dass Joseph-*Eabani* so gut ein Nasiräer ist, wie Simson-*Eabani* (s. o. p. 264).

Die Simson-Sage lässt nun zum ersten Mal verschiedene Einzelheiten aus der Vorgeschichte *Eabani*'s wiedererkennen. Die Götter gebieten der Göttin *Aruru*, *Eabani* zu schaffen, und daraufhin begibt sie sich an's Werk und formt ihn aus Erde oder Lehm. Es ist deutlich, dass dieses Gebot wiederkehrt in der Ankündigung von Simson's Geburt durch den Engel Gottes, und dass Simson's Mutter, der die Geburt angekündigt wird, die Göttin — und zwar Muttergöttin[1]) — *Aruru* vertritt[2]).

Darnach erscheint der Engel noch einmal und zeigt sich auch Simson's Vater und redet auch mit Diesem über den zukünftigen Leibeserben[3]). Das muss uns aber daran erinnern, dass Isaak-*Eabani* dem Abraham, seinem Vater, alsbald im Anfang einer Abraham-Sage von Jahve verheissen wird (o. p. 315)[4]).

---

1) S. ZIMMERN in *Keilinschriften u. d. Alte Test.*³, p. 430 etc.

2) S. u. die Saul-Samuel-Sage.

3) Richter 13.

4) Vgl. unten die Saul-Samuel- und die Jesus-Johannes-Sage. Zu dem von Manoah dargebrachten Opfer und dem wunderbaren Auffahren des

Der Hochzeit Simson's mit der Thimniterin gehen nach unserm Text verschiedene Vorbereitungen und Verhandlungen vorher. Zuerst bittet Simson seinen Vater und seine Mutter, ihm ein philistäisches Weib, das er gesehen habe, »zur Frau zu nehmen«. Darauf gehn die Eltern mit ihm nach Thimnath hin, wo dieses Weib wohnt, und er kommt zu ihr hin und wird mit ihr einig. Schliesslich zieht er von neuem mit seinen Eltern nach Thimnath, sein Vater geht zu dem Weibe hinab und nun feiert Simson seine Hochzeit[1]). Wir wissen jetzt, was diesen Umständlichkeiten zu Grunde liegt: Der Jäger geht zu seinem Vater hin und Der rät ihm, sich aus Erech eine Hierodule zu holen; er geht dann zu *Gilgamesch*, der ihm Dasselbe rät, holt sich die Hierodule und zieht nun mit ihr zur Tränke in der Wüste hinaus, wo *Eabani* mit ihr die »Hochzeit« feiert, der nach o. p. 385 f. Simson's Hochzeit mit der Thimniterin entspricht. Der Jäger des Epos ist also in der Simson-Sage durch den *Eabani* der Jäger-Hierodulen-Episode vertreten und der Vater des Jägers durch den Vater des *Eabani*. In ganz ähnlicher Weise wird ja nun in der entsprechenden Episode der Jakob-Sage der Vater des Jägers durch Isaak, den Vater Jakob's, als eines *Eabani*, und in der Abraham-Sage durch Abraham, den Vater Isaak-*Eabani*'s dargestellt, sowie ferner in der Isaak-Sage ebenfalls durch Abraham, den Vater Isaak's, und zwar als eines *Eabani* (o. p. 227, p. 313, p. 315 f. und p. 350). Ja, wie Simson-*Eabani*'s Vater als der Vater des Jägers im Epos für Simson als *Eabani* und als den Jäger Brautschau hält, so befiehlt Jakob-*Gilgamesch-Eabani*'s Vater, Isaak, als der Vater des Jägers, dem Jakob als einem *Eabani* und als dem Jäger des Epos, sich ein Weib zu holen, und ebenso Isaak-

---

Engels in der Altarflamme s. unten die Gideon-Sage. Durch das oben Vorgebrachte ist übrigens die Vorgeschichte Simson's in Zukunft vor einer Ansicht geschützt, dass sie kein organischer Bestandteil der Simson-Sage sei (gegen BUDDE, zum Buch der Richter, p. 92).

1) Richter 14.

Gilgamesch-Eabani's Vater, Abraham, als der Vater des Jägers, dem Sklaven als dem Jäger, für Isaak als einen *Eabani* ein Weib zu holen (o. p. 348 ff.).

Ganz einzig steht in der Jäger-Hierodulen-Episode der Simson-Sage da das bekannte Erlebnis mit dem Löwen und dem Honig in seinem Aas, das darauf bezügliche Rätsel, das Simson seinen 30 Hochzeitsgesellen aufgibt, und was in Verbindung damit erzählt wird[1]), und ist ohne jede erkennbare Verbindung mit dem Epos. Wir haben es hier also mit einer ganz sekundären Wucherung oder einem bodenfremden Einsatz zu tun. Dieses Stück handelt von einem Rätsel, zu dem ein Abenteuer veranlasst haben soll. Simson soll das Rätsel aufgegeben haben: »Aus dem Esser[2]) kam Essen heraus und aus einem Starken kam Süsses heraus«, und als dessen Lösung sollen die Leute der Stadt ihm mitgeteilt haben: »Was ist süsser, als Honig? Was ist stärker, als ein Löwe?«. Aber, was Simson sagt, hat keine Rätselform, und, was die Leute sagen, ist nicht die Antwort auf die Frage, die man Simson in seine Worte hineinlegen lässt. Die Antwort hätte etwa lauten können: »Was ist so süss wie Honig? Was ist so stark wie ein Löwe?«, hätte aber als vollständige Lösung des Rätsels nur gelten können, falls diese darin implicite lag, falls nämlich die Stadtleute Simson höhnend hätten sagen wollen, dass sie bereits, nämlich durch Indiskretion, Alles wüssten. Aber Das meint der Erzähler nicht. Denn dann hätte ja Simson's Entgegnung: »Hättet ihr nicht mit meinem Kalbe gepflügt, ihr hättet das Rätsel nicht herausgebracht« keinen Sinn. Und auch, dass Simson den für die Lösung des Rätsels versprochenen Preis einhändigt, beweist, dass der Verrat der Lösung durch die Thimniterin nicht etwa eingestanden sein soll. Ehe nun Simson am siebenten Tage in's Brautgemach geht, jedenfalls aber am siebenten Tage der Hochzeitswoche, der ersten »Honigwoche«, rufen die

1) Richter 14. 2) Oder: Fresser.

Leute von Thimnath dem jungen Ehemanne zu: »Was ist süsser, als Honig? Was ist stärker, als ein Löwe?« Wäre Simson's Abenteuer nicht da, dann könnte kein Mann daran zweifeln, Was etwa Simson hierauf hätte antworten können: Die Wollust, oder: Das Weib, und: Der geniessende Mann! Wem Prüderie Das nicht verbietet, Der wird aber auch vor einem weiteren in dieser Sphäre liegenden Vergleich nicht zurückschrecken; und mit dem Honig der Hochzeitswoche kann auch etwas Anderes gemeint sein. Da aber Honig eine Speise ist, so genügt diese Andeutung, um zu begreifen, Was mit dem sogenannten Rätsel: »Aus dem Esser kam Essen heraus und aus einem Starken kam Süsses heraus« auch gemeint sein könnte, und gemeint sein müsste, wenn es bei einem Hochzeitsschmauss aufgegeben und Simson's Abenteuer nicht vorangegangen wäre. Ich stelle daher die These auf: Das sogenannte Rätsel Simson's und dessen sogenannte Lösung sind uralte derbe Hochzeitswitze, die vielleicht grösseren Hochzeitsliedern entstammen und die man später nicht mehr verstand oder nicht mehr verstehen wollte und nun zu einem Rätsel mit Lösung umdeutete. Das hatte dann die Erfindung eines Abenteuers mit einem Löwen, aus dessen Aas später Honig herauskam, zur Folge, oder doch eine Umbildung eines vielleicht bereits vorher vorhandenen Abenteuers.

Warum aber, so wird man vielleicht fragen, findet sich in dem Hierodulenabenteuer der Parallelsagen keine Spur von diesen Scherzen in ihrer Urgestalt? Nun, etwa aus dem gleichem Grunde, weshalb sich Das, was nach unsrer Vermutung daraus geworden ist, gerade nur in der Simson-Sage findet: weil nur der *Gilgamesch-Eabani* Simson in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage — noch — als ein gewaltiger Kraftmensch erscheint und grade seine Hochzeit daher an so derbe Zoten wie die von dem Esser und dem Starken und die von dem Honig und dem Löwen erinnern musste. Darum haben sie also, so scheint es,

grade und nur in die Sage von ihm Aufnahme gefunden. Indes: Simson hat in dem Aas des Löwen den Honig gefunden und einen Bienenschwarm, das Rätsel vom Honig im Löwen wird aufgegeben und gelöst bei Gelegenheit der Hochzeit mit der Hierodule und die Biene heisst im Hebräischen *debōrā*. Es fällt daher auf, dass Isaak's Hierodule ebenso heisst (o. p. 352 f.), und es scheint zwischen den *debōrā's* der Simson-Sage und der Debora der Isaak-Sage ein Zusammenhang zu bestehn. Hiess etwa Simson's Hierodule auch einmal »Biene« und wird auch darum das sogenante Rätsel vom Honig grade in séiner Hierodulenepisode aufgegeben? Oder setzt der Name der Debora dieses voraus und gehört es daher ursprünglich auch zu einer Isaak-Sage? Oder hängt der Name nur indirekt mit dem Rätsel zusammen, und zwar nur insofern auch er auf die Süssigkeit der Liebe Bezug nimmt?

Nach den sechs Tagen der Hochzeit verlässt also Simson seine junge Frau, als ein *Eabani*, der nach sechs Tagen und sieben Nächten der Hierodule überdrüssig wird, und darum als ein zweiter Jakob, der nach sieben Hochzeitsnächten die Hierodule Lea zunächst vernachlässigt (s. o. p. 229 und vgl. o. p. 296)[1]), kehrt in das Haus seines Vaters, dann aber wieder nach Thimnath zurück und will zu seiner Gattin. Aber Die ist mittlerweile, da er nicht wiederkam, seinem Gefährten gegeben worden. Nun bietet ihm ihr Vater ihre jüngere, schönere Schwester an[2]). Da die Simson weggenommene Frau der Hierodule des Epos und darum der Lea in der Jakob-Sage entspricht (s. oben), so erinnert uns die jüngere, schönere Schwester,

---

1) Dass man Simson's Hochzeit mit der Thimniterin schon früher wegen der sieben Tage zu der Jakob's mit Lea gestellt hat, ist nur selbstverständlich (s. GUNKEL, zur Genesis², p. 290). Aber freilich hat man, übrigens begreiflicher Weise, eine Erklärung für die je sieben Tage lediglich in einer altisraelitischen Hochzeitswoche gesucht. Wie man jetzt sieht, mit Unrecht.

2) Richter 14 f.

die nach der älteren, weniger schönen zu heiraten Simson von ihrem Vater aufgefordert wird, notwendiger Weise an die jüngere, schöne Rahel, die Jakob infolge eines Betruges ihres Vaters erst heiraten kann, nachdem er vorher ihre ältere, hässliche Schwester Lea geheiratet hat, und lässt darum, da Rahel eine *Ischtar* ist, eine Solche auch in der jüngeren Schwester der Thimniterin vermuten[1]).

Ob Simson das Anerbieten des Thimniters annimmt oder nicht, ist nicht durchaus deutlich. Man könnte wohl auf Letzteres schliessen, während das Schema das Erstere zu verlangen scheint. Denn Jakob heiratet ja die Hierodule und die *Ischtar* (o. p. 229 ff.), ebenso Abraham (o. p. 289 f. und 295), und Moses so gut wie Isaak heiraten eine *Ischtar*, die zugleich die Hierodule des Epos repräsentiert (o. p. 127, 133 und 231; p. 346 ff.). Dass aber die jüngere Thimniterin wirklich eine *Ischtar* ist, machen sofort zu besprechende Geschehnisse zweifellos.

Gilgamesch führt nach dem *Chumbaba*-Kampfe die geraubte Stadtgöttin *Ischtar* heim; Moses wird nach dem entsprechenden Kampfe sein entlassenes Weib zurückgebracht (o. p. 126 f.); in der Jakob-Sage entspricht, dass Simeon und Levi die geschändete und weggegebene Schwester nach einem Kampfe wieder heimbringen (o. p. 237); in der Abraham-Sage, dass Abraham sein missbrauchtes Weib, in der Abraham- und in der Isaak-Sage, dass Abraham, bezw. Isaak, sein dem Missbrauch ausgesetztes Weib wieder erhält, bezw. nur in Sicherheit bringt (o. p. 288 f., p. 309, p. 354 f.; vgl. p. 330); in der Gibea-Sage, dass wegen des zu Tode geschändeten Weibes des Leviten gegen Gibea Krieg geführt wird (o. p. 368 ff.). So bekämpft nun auch Simson die Philister wegen der jüngsten Tochter des Thimniters. Zwar ist sie nicht von mehreren oder einem von ihnen geschändet, noch auch entführt worden, aber

1) Vgl. unten die David-Sage.

doch in anderer Weise gewalttätig behandelt und um's Leben gebracht, nämlich verbrannt worden[1]).

Dieser Kampf Simson's würde somit ein *Chumbaba*-Kampf sein, also eine Parallele u. A. zu dem Kampf gegen Ai und dem gegen Gibea (o. p. 162 f. und p. 369 f.). Der erste Kampf, von etwa 3000[2]) Israeliten, gegen Ai geht nun verloren, weil sich der Judäer Achan gebanntes, also verbotenes Gut angeeignet hat[3]), der erste gegen Gibea unter Führung des Stammes Juda (s. o. p. 370 f.). Es ist daher schon hier zu beachten, dass in Simson's *Chumbaba*-Kampf der Stamm Juda eine bedenkliche Rolle spielt: 3000 Judäer — vielleicht irgendwie ein Gegenstück zu den 3000 Israeliten in der ersten Schlacht bei Ai in Josua's *Chumbaba*-Episode — wollen Simson seinen Feinden ausliefern und binden ihn auch. Aber, wie die Philister ihn schon in ihren Händen glauben, befreit er sich aus den Banden und erschlägt 1000 Mann von den Philistern. — Die Judäer binden Simson nur, aber töten wollen sie ihn nicht[4]). Dies geschieht also in Simson's *Chumbaba*-Episode. Jakob's *Chumbaba*-Episode spielt nun in Sichem (o. p. 236 ff.). Nach Sichem ist aber Joseph geschickt worden[5]), wie seine Brüder ihn zuerst töten wollen, allein darnach — doch wohl gebunden — lebendig in die Zisterne werfen, statt ihn zu töten, um ihn dann auf Juda's Rat zu verkaufen. Wer da weiss, dass das hebräische, hier gebrauchte Wort *mākar* nicht nur »verkaufen«, sondern auch »(dem Feinde) überliefern« bedeutet, Dem wird mit mir die Ahnung aufsteigen, dass sich hier ein neues Motiv am Horizont erhebt, nämlich ein meist in judäischem Interesse tendenziös vertuschtes Judas-Verrat-Motiv in der *Chumbaba*-Episode, dass das von Achan Entwendete, im Besonderen die 200 Silbersekel (o. p. 369), ursprünglich ein Judaslohn war, ebenso wie die 20 für Joseph gezahlten Silbersekel[6]), und dass

1) Richter 15. 2) Josua 7, 4. 3) Josua 7, 11.
4) Richter 15. 5) Genesis 37. 6) Genesis 37, 28.

die erste Schlacht bei Gibea verloren ging, weil der Stamm Juda Verrat geübt hatte[1]).

Im Anfang von Kapitel 16 des Richterbuchs finden wir darnach eine ganz ähnliche Geschichte, wie die von den zwei Kundschaftern in Jericho in der Josua-Sage: Simson kommt zu einer Hure in Gaza und will bei ihr nächtigen. Da »umzingeln« die Leute von Gaza, die von Simson's Anwesenheit in ihrer Stadt gehört haben, und lauern ihm die ganze Nacht hindurch an dem gewiss verschlossenen Stadttore auf. Aber Simson hebt dessen beide Türflügel samt den beiden Türpfosten heraus und trägt sie auf den Gipfel eines Berges bei Hebron und entkommt so. Wer erkennt darin nicht ein Gegenstück zum Kundschafterbesuch in Jericho? Dort kommen die zwei Kundschafter ebenso zu einer Hure, Rahab mit Namen, und wollen bei ihr nächtigen (o. p. 172 und p. 301 f.). Der König von Jericho erfährt von ihrer Anwesenheit und fordert durch Boten ihre Auslieferung (o. p. 301), hört, dass sie bereits weg sein sollen, und nun werden Leute ausgeschickt, um sie einzuholen, nachdem das Stadttor vorher geschlossen worden ist. Rahab aber rettet die zwei Männer, indem sie sie an einem Seile an der Stadtmauer herablässt und sie entkommen zunächst auf das Gebirge[2]). Diese Gaza-Episode wäre demgemäss nach oben p. 301 f. und p. 364 f. auch eine Parallele zu der Einkehr der zwei Engel bei Lot und der der zwei Männer bei dem alten Mann in Gibea, und somit (o. p. 302) auch dazu, wie Juda und Hira nach Enaim kommen und Juda der Hure Thamar beiwohnt, und dazu, dass die Israeliten nach Moab kommen und mit den Moabiterinnen huren (o. p. 302), und demnach ein neuer Reflex von der Ankunft und dem Aufenthalt *Gilgamesch*'s und seines Gefährten bei Xisuthros, bei dem seine Tochter

1) Siehe unten die Saul-Samuel-, die David-, die Elisa-Elias-, die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage und in Band II die Odysseus-Eumäus-Sage.

2) Josua 2.

wohnt; und die Hure von Gaza wäre so gut, wie die Rahab, die Thamar u. s. w., eine neue Repräsentantin dieser Tochter.

Also zum vierten Male finden wir Diese durch eine Hure, bezw. hurende Weiber vertreten, nachdem wir sie auch bereits je einmal in einer Jungfrau bezw. zwei Jungfrauen wiedererkannt haben, die ihr Vater zur Benutzung anbietet. Das *Gilgamesch*-Epos weiss, soweit erhalten, Nichts von einer mit dem *Gilgamesch* oder etwa ihm und seinem Begleiter hurenden Xisuthros-Tochter[1]), und die ganze Sachlage in der Xisuthros-Episode verbietet eine Annahme, dass sich Das etwa nur aus der Unvollständigkeit unsres Textes erkläre. Vielmehr dürfte die geschlechtliche Verbindung mit der Xisuthros-Tochter ein Novum sein. Dieses Motiv braucht sich nicht erst auf israelitischem Boden entwickelt zu haben, sondern könnte bereits auf dem Wege von Babylonien nach Palästina entstanden sein. Aber möglich wäre doch das Erstere. Nun gibt uns die Simson-Sage eine Vermutung über den Ursprung des Motivs ein. Von den zwei Kundschaftern heisst es, dass sie in das Haus der Hure Rahab kommen und sich schlafen legen[2]), von Simson, dass er zu der Hure in Gaza kommt und in ihrem Hause schläft[3]), der in beiden Geschichten gebrauchte Ausdruck für »kommen«, *bô'*, bedeutet aber in Verbindung mit *el* = »zu« auch »begatten«, und ebenso ist auch das für »sich schlafen legen« oder »schlafen« in beiden Geschichten gebrauchte Wort, *schâkab*, doppelsinnig und bedeutet gleichfalls »begatten«. Also könnte das anscheinend neue Motiv in der israelitischen Sage dem Doppelsinn eines oder zweier hebräischer Wörter zu danken sein[4]).

---

1) So wenig wie die griechische *Gilgamesch*-Sage. S. in Band II die Odysseus- und die Menelaus-Agamemnon-Sage.

2) Josua 2, 1. 3) Richter 16, 1 und 3.

4) In syrischen *Gilgamesch*-Sagen erscheint es nicht, ja nicht einmal die Tochter des Xisuthros, und die griechische *Gilgamesch*-Sage kennt, wie

Dass es sich in Gaza, wie in Jericho u. s. w., um eine Xisuthros-Tochter handelt, dürfte nun weiter durch Etwas gesichert werden, das sich nachher grade in Gaza[1]) ereignet, nämlich die Katastrophe, welche Jedermann grade an die von Jericho erinnern muss: Wie die Stadtmauern von Jericho einstürzen, so stürzen die Mauern des Tempels von Gaza ein und der Tempel begräbt unter sich ausser etwa 3000 Menschen, die sich auf dem Dache befinden, die dichte Menschenschar, die im Tempel versammelt ist, darunter auch die fünf Philister-Fürsten[2]).

Dem Besuch bei der Hure in Gaza folgt also später der Tempeleinsturz in Gaza, wie dem parallelen Besuch bei der Hure Rahab der Mauereinsturz von Jericho, wie dem ferner parallelen Besuch der zwei Engel in Sodom die Sodom-Katastrophe. Sind somit die letztgenannten zwei Katastrophen je ein Stück einer »Sintflutepisode« (o. p. 160 f., p. 172 und p. 300 ff.), so ist auch die Katastrophe von Gaza ein solches Stück, nämlich ein Echo von dem Untergang der Städte und Menschen der Erde, oder, bezw.: und, speziell der Xisuthros-Stadt und ihrer Bewohner. Ob nun das nur in der Simson-Sage erscheinende Fest im Tempel gefeiert wird, weil die Philister in ihm versammelt sind als Solche, die sich vor der »Sintflut« in den Tempel ihres Gottes geflüchtet haben, und ob die 3000 Leute auf dem Dache versammelt sind,

---

gesagt, das Motiv ebensowenig, wohl aber eine Begegnung des *Gilgamesch* mit der Xisuthros-Tochter, ehe er den Xisuthros selber trifft. Da nun die israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, d. h. aber ältere Formen von ihnen, zwischen den griechischen und den syrischen sowie dem *Gilgamesch*-Epos stehn, so dürfte unsre Annahme jedenfalls einwandfrei sein.

1) Simson ist im Gefängnis von Gaza interniert und die Philister-Fürsten lassen ihn in der Festlaune, einem Augenblickseinfall folgend, in den Tempel holen. Also wird dieser wohl in derselben Stadt gedacht, wie das Gefängnis, nicht etwa, wegen des Dagon-Tempels, in Asdod (I Sam. 5). S. Budde, zum Buch der Richter, p. 108: Der Schauplatz ist selbstverständlich Gaza.

2) Richter 16.

weil sie sich in einer älteren Gestalt der Sage vor den Wassern der Sintflut zu retten suchten?

Eigentümlich berührt es zunächst, dass in einer Sintflutepisode Simson, und nicht etwa Gott, den Zusammensturz des Tempels von Gaza herbeiführt, dadurch nämlich, dass er beide Hände ausstreckt und sich gegen zwei Säulen in der Mitte des Tempels stemmt[1]). Aber ein *Gilgamesch*, Josua I, veranlasst doch in seiner Sintflutepisode den parallelen Einsturz der Mauern von Jericho[2]), und in der Sintflutgeschichte der Moses-Sage wird das Zurückfluten des Schilfmeers durch die ausgestreckte Hand Moses-*Gilgamesch*'s bewirkt[3]), und ein göttliches Wunder haben wir in allen drei Fällen. Möglicher Weise liegt also der gewaltigen Kraftleistung Simson's schliesslich nur zu Grunde, dass er die Hände nach dem dem Untergange geweihten Tempel ausgestreckt hat.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass auch in der Simson-Sage ein Repräsentant *Gilgamesch*'s vor der Flut an den Wohnsitz des Xisuthros gelangt, statt nach der Flut, wie im Epos; also ebenso, wie die zwei Kundschafter, die zwei Engel und der Mann von Gibea mit seinem Sklaven (o. p. 367 f.). Wir haben somit jetzt zwei Gruppen von vor die Sintflut verlegten Reflexen des Besuchs *Gilgamesch*'s bei Xisuthros, nämlich eine, in der »*Gilgamesch*« bei einer Hure nächtigt, ohne dass der Vater, der »Xisuthros«, zum Vorschein kommt, und in der die Stadtbewohner »*Gilgamesch*«, bezw. ihn und seinen Begleiter, als Feinde bedrohen (Gaza, Jericho); und eine, in der »*Gilgamesch*« bei Xisuthros selbst einkehrt, die Stadtbewohner ihn, bezw. ihn und seinen Begleiter, geschlechtlich zu misshandeln trachten und der »Xisuthros« seine Tochter, bezw. seine zwei Töchter, den Stadtbewohnern preisgeben will (Gibea, Sodom).

Auf die *Chumbaba*-Episode, deren Reflex in der Simson-

---

1) Richter 16, 29. 2) Josua 6, 6 ff. 3) Exodus 14, 26 ff.

Sage oben besprochen ward (p. 392 ff.), folgt die *Ischtar*-Episode, in der *Ischtar Gilgamesch* um seine Liebe bittet, aber von ihm zurückgewiesen wird, wobei er ihr die früher von ihr Geliebten und — jedenfalls zum Teil treulos — zu grunde Gerichteten aufzählt, darunter als letzten den *Ischullānu*, den Gärtner ihres Vaters, der sie auch verschmähte und deshalb von ihr »festgesetzt« wurde. Matte oder verwaschene Reflexe dieser Szene fanden wir bisher in der Moses-, der Jakob- und der Abraham-Sage: Moses-*Gilgamesch* heiratet die hamitische Kuschitin und wird deshalb von Aaron (und Mirjam) getadelt (o. p. 127); Abraham-*Gilgamesch* heiratet Ketura, deren Enkel Saba und Dedan Hamiten sind (o. p. 321 f.); und das hamitische Weib des Potiphar sucht Joseph an sich zu fesseln, findet aber kein Gehör und bringt ihn durch Verleumdung in's Gefängnis (o. p. 255 f.). In den Sagen von Moses und von Abraham ist also der *Gilgamesch* der Mann der buhlerischen *Ischtar* geworden, während in der Jakob-Sage ein Anderer wie der *Gilgamesch* als ein *Ischullānu* in's Gefängnis geworfen wird. Nun hat Simson ein Liebesverhältnis mit der Delila, wohl einer Philisterin[1], und dann wieder einer Ausländerin und zwar Hamitin[2]. Die aber verrät ihn treulos an die Philister und er wird dann in Gaza in's Gefängnis geworfen[3]. Das kann sehr wohl ein Pendant zur Potiphar-Geschichte einer- und zu der mit dem kuschitischen Weibe Mosis und Abraham's Ehe mit der Ketura andrerseits sein. In der Simson-Sage wäre also die buhlerische *Ischtar* zum dritten Male eine Hamitin (s. o. p. 257 und vgl. p. 321) und zum vierten Male von der befreiten verschieden (o. p. 321 f.); denn Diese soll ja durch die von den Philistern verbrannte Thimniterin vertreten sein (o. p. 392 f.).

1) S. BUDDE, zum Buch der Richter, p. 105: Dass auch Delila eine Philisterin war, wird nicht ausdrücklich gesagt, ist aber wohl gemeint.

2) Genesis 10, 6 und Genesis 10, 14 (aus zwei verschiedenen Quellen).

3) Richter 16.

Der Delila gelingt nun die Festnahme Simson's nicht sofort. Zuerst fesselt sie ihn mit sieben frischen Stricken, aber Simson zerreisst sie wie eine Schnur aus Werg. Darnach bindet sie ihn mit neuen Tauen, aber auch die zersprengt Simson wie einen Faden. Hierauf verflicht sie sieben Zöpfe(?) seines Hauptes mit dem Aufzug eines Gewebes und schlägt sie mit einem Webepflock fest, doch er reisst den Pflock und den Aufzug heraus. Zuletzt schneidet Jemand ihm die sieben Zöpfe(?) seines Hauptes ab. Da erst gelingt es, ihn zu überwältigen[1]). Delila soll die buhlerische *Ischtar*, Simson auch einer der von ihr zu Grunde Gerichteten sein. Unter Diesen zählt *Gilgamesch* auch einen Löwen auf, dem sie »sieben und sieben« — d. h. immer neue — Fallgruben gegraben habe, um ihn darin zu fangen. Davon könnten die wiederholten Versuche, Simson zu fesseln, ein Widerhall sein[2])[3]).

Hiernach folgen das Opfer- und Freudenfest der Philister[4]) und der Einsturz des Tempels von Gaza, der Reflex von dem Untergang der Xisuthros-Stadt (o. p. 396).

Simson wird mit unter den Trümmern begraben[4]). Das ist ohne jede Analogie in sonstigen alttestamentlichen *Gilgamesch*-Legenden oder scheint es wenigstens zu sein, und was für Wege unsre Sage eingeschlagen hat, bis sie zu dem Abschluss gelangte, dass ihr Held in der »Sintflut« freiwillig mit zu Grunde geht, Das lässt sich jetzt noch nicht aussprechen[5]).

---

1) Richter 16.

2) Freilich auch der einzige in der israelitischen Sage. Aber die griechische, von der südisraelitischen abstammende *Gilgamesch*-Sage hat sogar Trümmerstücke der *Ischtar*-Episode, die in der israelitischen garnicht mehr vertreten sind. S. in Band II die Odysseus-Elpenor-Sage.

3) Auch das dritte der von Simson geliebten Weiber stammt also gewiss aus der Ursage, und somit sind alle drei nicht etwa Doppelgängerinnen aus örtlich verschiedenen Niederschlägen der Sage, wie BUDDE, zum Buch der Richter, p. 91, zur Erwägung gibt. 4) Richter 16.

5) Vgl. u. die Saul-Samuel-, die Elisa-Elias- die Gideon-, und die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage.

Damit wäre auch die Simson-Sage in der Hauptsache auf die von dem Babylonier *Gilgamesch* zurückgeführt. Sie zeigt im Wesentlichen deren Episoden bis zur *Ischtar*-Episode — diese eingeschlossen —, mit dem Einschlag der Sintflutkatastrophe; und dazu den Besuch bei Xisuthros, bezw. seiner Tochter, vor diese Episode eingeschoben, wie in noch drei anderen *Gilgamesch*-Sagen. Es fehlen also in der Simson-Sage ganz das Stierabenteuer, der Tod des *Eabani*, das Skorpionriesenabenteuer, das *Sidûri*-Abenteuer und die Zitierung *Eabani*'s. Es ist vielleicht nicht zufällig, dass die Sage vom Leviten im wesentlichen denselben Bestand aufweist, nur dass dieser auch noch die *Ischtar*-Episode fehlt; und ebenso die grosse Abraham-Sage, nur dass diese, aber jedenfalls lediglich als ein aus dem alten Zusammenhang herausgebrochenes Fragment — denn dieses eröffnet ja die ganze Abraham-Sage — den Tod des *Eabani* nicht vermissen (o p. 331 f.), und auch noch einen matten Reflex des Skorpionriesenabenteuers erkennen lässt (o. p. 322).

Die Simson-*Gilgamesch*-Sage hat nun weiter durch Umordnungen einige Entstellungen erlitten. Das Schema würde die folgende Anordnung der Ereignisse erwarten lassen: Vorgeschichte Simson's (= Vorgeschichte *Eabani*'s), Simson's Hochzeit mit der Thimniterin (= der Hierodulenepisode und Jakob's Hochzeit mit der Lea), Angebot von deren schönerer, jüngerer Schwester (vgl. Jakob's Beziehungen zu Rahel), Einkehr bei der Hure in Gaza (= Besuch *Gilgamesch*'s bei Xisuthros und Frau und Tochter nach der Flut), Katastrophe von Gaza (= der Sintflutkatastrophe), Verbrennung der jüngeren Thimniterin und deshalb Kampf Simson's mit den Philistern (= der *Chumbaba*-Episode), Delila-Episode (= der *Ischtar*-Episode), Tod Simson's. Im Grossen und Ganzen ist nun diese Anordnung auch vorhanden. Dagegen finden wir die Verbrennung und den deshalb mit den Philistern geführten Kampf vor die Einkehr in Gaza eingeschoben und die Katastrophe von

Gaza aus der Mitte der Sage herausgedrückt und an ihr Ende gestellt. Die erste Verschiebung erklärt sich unmittelbar: Alles, was mit der jüngeren Schwester der Frau zu tun hat, hat sich zusammengefunden. Und was den jetzigen Platz der Gaza-Katastrophe anlangt, so ist es erwähnenswert, dass durch deren Dislozierung Simson's sämtliche Weiberaffären zu einer ununterbrochenen Kette verknüpft worden sind. Vielleicht war also ein unbewusstes Bestreben, Gleichartiges zusammenzubringen, wenigstens éin Grund dieser Dislozierung. Auf die Gaza-Katastrophe an ihrem neuen Platze folgte nun unmittelbar der Tod Simson's. Das mag darum wenigstens auch mitgewirkt haben, um diesen mit ihr in kausale Verbindung zu bringen.

Manche Alttestamentler werden diesen Erörterungen nur mit dem geringschätzigen und selbstgefälligen Lächeln des Alles besser wissenden Fachmanns gegenüber dem vermeintlich Dilettierenden gefolgt sein. Denn sie wissen es ja ganz genau, dass Kapitel 16 mit dem Besuch in Gaza, der Delila-Geschichte und der Gaza-Katastrophe mit Simson's Tod ein Nachtrag, dass also mein Versuch, die Umordnung zu erklären, durchaus überflüssig ist. Schliesst doch Kapitel 15, so gut wie Kapitel 16, mit der Bemerkung ab, dass Simson Israel 20 Jahre gerichtet habe[1]). Wenn aber wirklich diese Bemerkung die Simson-Sage in Richter Kapitel 13—15 als ein Stück für sich kennzeichnet, und nur am Ende einer Sage erträglich, demnach mitten darin unerträglich wäre, dann dürfte man doch fragen, warum sie denn nicht von dem vorausgesetzten Zusammenarbeiter der zwei Simson-Sagen beseitigt worden ist? Ich finde nun aber die Bemerkung an ihrer Stelle und neben der in Richter 16,31 garnicht unerträglich. Sie steht hinter der letzten Heldentat des freien Simson. Wie will da Jemand sagen, dass eine Notiz wie: »Er (Simson) »richtete« aber Israel in der Philister-Zeit 20 Jahre« mitten in der Erzählung

1) S. BUDDE, zum Buch der Richter, p. 93 und 104.

unangebracht sei? Und dass die Zahl seiner Richter-Jahre am Schluss seiner Sage, also vorausgesetzt, dass sie schon vorher gebracht war, noch einmal genannt ward, Das erforderte ja ein Schema des Richterbuchs. Uebrigens wäre die von Alttestamentlern vertretene Nachtragstheorie durchaus mit meinen Ausführungen über die Anordnung innerhalb der Simson-Sage zu vereinigen: Im Richterbuch könnten schliesslich zwei aus einander gerissene Stücke der Simson-Sage an den Rissstellen wieder vereinigt sein[1]). Wie man aber auch über die jetzige Anordnung der Sage und ihre Gründe urteilen mag, jedenfalls ist sie selbst nach unsern obigen Ausführungen, gegen z. B. BUDDE, zum Buch der Richter, p. 91, in der Hauptsache durchaus einheitlich und éines Ursprungs.

Die Simson-Sage weicht endlich noch dadurch in bemerkenswerter Weise von den bisher erörterten israelitischen *Gilgamesch*-Sagen ab, dass der éine Simson in allen Episoden seiner Sage nicht allein lediglich auftritt, sondern auch die Hauptrolle spielt.

Die Vorgeschichte Simson's und seine Hochzeit mit der Thimniterin, in einer »Hierodulenepisode«, sowie sein Nasiräertum, charakterisieren ihn als einen *Eabani* (o. p. 385 ff.). In seiner *Chumbaba*-Episode (dem Kampf gegen die Philister wegen der verbrannten Jungfrau) dürfte er aber wohl sicher schon ein *Gilgamesch* sein, und da, soweit bisher zu ersehen war, der israelitische *Gilgamesch* der *Eabani* der Hierodulenepisode geworden ist (s. zuletzt o. p. 363), so spricht Alles dafür, dass auch der Simson der Thimnath-Episode ein israelitischer *Gilgamesch* ist. Das scheint er nun auch beim Besuch in Gaza zu sein. Denn der entspricht ja *Gilgamesch's* Besuch bei Xisuthros. Allein für diesen *Gilgamesch* sind in der Moses-, der Josua-, der Jakob- und der Abraham-Sage Andere eingetreten (o. p. 272 u. 303) und es liegt daher wohl, wie vermutlich auch in der Gibea-Sage

1) Vgl. BUDDE, l. c., p. 104.

(o. p. 378), der Fall vor, dass eine einstige Spaltung in zwei Personen durch deren Vereinerleiung wieder aufgehoben ist. Simson wäre dann beim Besuch in Gaza wenigstens kein südisraelitischer *Gilgamesch*, sondern hätte Dessen Vertreter absorbiert. In der Delila-Geschichte scheint wiederum Simson, als Der, welcher mit Delila Umgang hat, ein solcher *Gilgamesch* zu sein (o. p. 398), dagegen als Der, welcher durch ihre Treulosigkeit in Gefangenschaft gerät, ein Löwe und ein *Ischullānu* (o. p. 398 f.)). Bei der Katastrophe von Gaza endlich, einem Stück einer Sintflutepisode, scheint er als ein ursprünglicher Xisuthros der Flut zugegen zu sein, folglich, da Dieser in der Hauptsache in dem israelitischen *Gilgamesch* aufgegangen ist (o. p. 299), als ein israelitischer *Gilgamesch*. Somit dürfte Simson in der Hauptsache ein Solcher sein, dazu aber mit dem israelitischen *Eabani* (Vorgeschichte und Nasiräertum), einem Vertreter des *Gilgamesch* (Besuch in Gaza) und dem Löwen der *Ischtar*-Episode und *Ischullānu* (Gefangennahme) verschmolzen sein.

Simson wäre also ein *Gilgamesch*, somit ein ursprünglicher Sonnengott (o. p. 77 ff.). Darum ist es auffallend, dass sein Name — *Schimschōn* — ohne Frage mit hebräischem *schämesch*, d. i. »Sonne«, zusammenhängt[1]); noch auffallender, als die oben p. 185 f. besprochenen Tatsachen, dass Josua I-*Gilgamesch* vielleicht in einem »Thimnath der Sonne« begraben wird, und dass Josua II-*Gilgamesch* in Beth-Semes, d. i. »Haus der Sonne« wohnt. Dieser zweite Umstand verdient um so mehr Beachtung, weil Zora, die Stadt Simson's, in unmittelbarer Nähe von Beth-Semes liegt[2]). Fast scheint es so, als ob sich in einer gewissen Gegend

1) *Schimschōn* könnte »unsre liebe Sonne« bedeuten, aber schliesslich auch Hypokoristikon von einem einstigen mit *Schämesch* zusammengesetzten Personennamen, wie z. B. *Schämesch(*Schamsch)-nāthan*, d. i. »die Sonne hat gegeben«, sein, und darum beweist Simson's Name allein Nichts für seine ursprüngliche Sonnennatur.

2) Dass Beth-Semes dem Geburtsorte Simson's benachbart ist, hat man schon mit seinem Namen kombiniert und auch daraus auf seine Sonnennatur geschlossen (s. BUDDE, zum Buch der Richter, p. 97).

von Palästina eine Erinnerung daran erhalten hätte, dass der israelitische *Gilgamesch* noch als ein deutlicher Sonnengott in Israel das Heimatsrecht erworben hat.

In der Simson-Sage offenbart sich der urwüchsigste Held und Uebermensch der israelitischen *Gilgamesch*-Sage, der, darin ganz *Gilgamesch*, oder Dieser und sein Freund, sein' Sach' allein auf sich gestellt hat, und, ohne ein Volk hinter sich, mit überkühnem Mute und Riesenkraft dem Feinde trotzt. Auch er ist eine rein mythologische Figur. Es freut uns, dass Das auch z. B. Stade (*Geschichte des Volkes Israel*, p. 68) anerkennt. Ja man hat sogar schon, ursprünglich wohl lediglich wegen seines Namens (o. p. 403 f.), behauptet, dass Simson eigentlich ein Sonnenheros und mit dem griechischen Herakles verwandt sei. Und wirklich Beides mit Recht. Denn Simson's Prototyp, *Gilgamesch*, ist ja ein Sonnenheros, und auch die Herakles-Sage ist ohne jede Frage ein Absenker einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage[1]). Und doch — ich kann nun einmal nicht anders urteilen, so sehr man Das auch wieder bemäkeln wird — nur zufälliger Weise mit Recht. Denn was man für einen Sonnencharakter Simson's, wie für einen des Herakles, aus ihren Taten und Erlebnissen geschlossen hat, sind zwar richtige Schlüsse, aber zumeist aus falschen Prämissen, gewesen. Was die babylonische *Gilgamesch*-Sage noch von der Sonnennatur des Helden durchschimmern lässt, ist in der von ihr abstammenden Simson-Sage ganz, und in der andern Tochtersage, der von Herakles, so gut wie ganz unkenntlich geworden. Und die beiden Heroen sind zwar verwandte Figuren, aber ohne sich als solche noch zu offenbaren, ausser dadurch, dass sie beide Kraft- und Uebermenschen sind. Denn wirklich verwandte, d. h. ursprüngliche Gemeinsamkeiten treten in ihren Sagen für das unbewaffnete Auge nicht mehr zu Tage. Und wenn darum auch,

---

1) S. Band II.

nach BUDDE, zum Buch der Richter, p. 105, das Stadttor von Gaza, das Simson nach Hebron trägt, an die »Säulen des Herkules« erinnert, so ist ein mythologischer Zusammenhang zwischen diesen und jenem doch vollständig ausgeschlossen. Simson und Herakles sind mythologische Vettern, sind im letzten Grunde ein und derselbe Sonnenheros, aber nicht wegen der bisher dafür geltend gemachten Gründe, sondern trotz ihrer. Siehe übrigens hierzu auch BUDDE, zum Buch der Richter, p. 109 f.

In der Simson-Sage ist das Feindesvolk der Philister mit seinen fünf Fürsten ein Repräsentant des Sintflutvolks, oder, bezw.: und, speziell der Bewohner der Xisuthros-Stadt (o. p. 396), ebenso wie in der Sage von Josua II (s. o. p. 183), nach der die Lade als eine Vertreterin der Sintflutarche aus dem Lande der Philister als einem Reflex von Babylonien oder der Xisuthros-Stadt herausgefahren wird. In dieser Sage gibt es keine Sintflutkatastrophe, und in ihr ist der *Gilgamesch*-Xisuthros in »Haus der Sonne«, nämlich Beth-Semes (o. p. 185 f.), ist also auch die Sage selbst in Beth-Semes, jedenfalls aber in dessen Nähe heimisch. Andrerseits fehlt der Simson-Sage, deren Sintflutvolk ebenfalls die Philister sind, ein Gegenstück zu der ganzen Sage von Josua II, heisst ihr Held, also auch ihr *Gilgamesch*-Xisuthros, Simson-*Schimschōn* und dokumentiert sich eben dadurch wohl als ein ursprünglicher Sonnengott, deutet aber jedenfalls auf irgend eine Beziehung zu dem Beth-Semes der Sage grade von Josua II; und dieser Simson, also auch wohl seine Sage, stammt aus Zora in Dan in unmittelbarster Nähe von Beth-Semes. Also dürften sich die beiden Sagen von Simson und von Josua II gegenseitig ergänzen und Bruchstücke einer und derselben *Gilgamesch*-Sage sein! Es wiederholt sich hier demnach wohl, was wir o. p. 219 f. für die zwei ephraimitischen Sagen von Josua I und von Jerobeam feststellen konnten.

Saul und Samuel.

Die *Gilgamesch*-Sage in Benjamin.

1. *Eabani* ist mit einer Hierodule, einer Dienerin der *Ischtar*, zusammen.	Saul ist mit einem Knechte[1]) zusammen.
2. *Eabani* wird von der Hierodule aufgefordert, mit ihr nach Erech zu *Gilgamesch* zu gehn.	Saul wird von dem Knechte aufgefordert, mit ihm zu einer Stadt zu Samuel zu gehn.
3. *Eabani* stimmt zu.	Saul stimmt zu.
4. Sie kommen zur Stadt *Gilgamesch*'s.	Sie kommen zur Stadt Samuel's.
5. Dort wird (gerade?) ein Fest gefeiert.	Dort wird (gerade) ein Fest gefeiert.
6. Ihnen begegnen Mädchen (oder Frauen).	Ihnen begegnen Mädchen.
7. Die zeigen *Eabani* (und der Hierodule?), wo *Gilgamesch* zu finden ist.	Die zeigen Saul (und dem Knechte), wo Samuel zu finden ist.
8. Dem *Gilgamesch* ist *Eabani* (wohl in der Nacht) vorher durch zwei Träume angekündigt worden.	Dem Samuel ist Saul am Tage vorher von Gott (wohl durch einen Traum) angekündigt worden.

1) Im Hebräischen *na'ar*, das auch »Mädchen« bedeuten kann. Damit mag es zusammenhängen, dass die Hierodule in der Saul-Sage durch einen Sklaven vertreten ist.

9. *Eabani* kommt zu *Gilgamesch*	Saul kommt zu Samuel
10. und wird von ihm gastlich aufgenommen. Etc.	und wird von ihm gastlich aufgenommen[1]. Etc.

Diese beiden Motivreihen finden wir im Anfang des *Gilgamesch*-Epos und in dem der Saul-Sage. Wegen deren Zusammenstellung um liebenswürdige Nachsicht zu bitten, halte ich vielleicht mit Grund für überflüssig; denn ein Bischen Zutrauen darf ich doch wohl zu der Intelligenz und dem guten Willen wenigstens des einen oder anderen Erleuchteten haben[2].

Hier taucht also Das, was der Szene an der Tränke in der Wüste folgt, in nur wenig verzerrter Gestalt auf. Und auch von dem Lokal dieser Szene selbst scheint sich noch eine geringfügige Spur gerettet zu haben, indem nämlich die Mädchen oder Frauen, die *Eabani* nach der Hierodule trifft, mit der er an der Tränke zusammenkam, in der Saul-Sage durch Mädchen dargestellt werden, die zur Stadt hinausziehn, um Wasser zu schöpfen[3], ebenso wie Zippora, Rahel und Rebekka, die als Repräsentantinnen der Hierodule in der Hierodulenepisode (o. p. 133, p. 226, p. 348 ff.) zum Brunnen hinausziehn, um Wasser zu schöpfen[4]. Auf jene Mädchen ist also vielleicht die Funktion übergegangen, die in anderen israelitischen

1) I Sam. 9.

2) Wenn auch gewiss nicht aller. Denn ich kenne wenigstens éinen intelligenten und erleuchteten akademischen Lehrer, der trotz auch dieser Parallele Nichts davon wissen wollte, dass auch nur ein Stück der Saul-Samuel-Erzählungen eine Sage sei, — weil sie ja — Geschichte enthielten (!) — und muss von diesem einen leider auf sehr, sehr viele von ähnlicher Geistesverfassung schliessen.

3) I Sam. 9, 11.

4) Exodus 2, 16; Genesis 29, 6 ff.; 24, 15. Es verdient Erwähnung, dass man, ohne eine Ahnung von dem wirklichen Sachverhalt zu haben, Saul's »Brunnenszene« bereits mit den eben gestreiften zusammengestellt hat (BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 61).

Gilgamesch-Sagen mit der »Hierodule« verknüpft ist. Vgl. auch die Abraham-Sage, in der Hagar in einer Jäger-Hierodulen-Episode (o. p. 312) ihren Sohn, den Jäger, an einer Quelle tränkt[1]).

Zum ersten Male, so scheint es, zeigen sich hier die den Weg zu *Gilgamesch* weisenden Mädchen oder Frauen. Allein, wie aus dem oben auf p. 133 Gesagten ersichtlich ist, wohl nur scheinbar zum ersten Mal. Denn nachdem sie jetzt innerhalb e i n e r israelitischen Sage mit Sicherheit nachgewiesen sind, dürfen wir sie nunmehr auch mit einiger Zuversicht in den 6 + 1 Töchtern Reguel's — von denen eine die Hierodule ist — wiedererkennen, die Moses statt nur éines Mädchens (vgl. o. p. 226, p. 348 ff., auch p. 295 und p. 312) am Brunnen trifft: Aus der éinen Dirne, die *Eabani* an der Tränke trifft und die ihn zu ihrer Stadt – und der *Gilgamesch*'s – führt, und den Dirnen oder Frauen, die ihm den Weg zu Diesem zeigen, sind Dirnen geworden, die Moses am Brunnen trifft und die ihn zu ihrem Wohnort hingeleiten[2]). Dem Brunnen, an dem Zippora den Moses trifft, soll nun nach o. p. 133 und p. 312 auch die Quelle entsprechen, welche die fliehende Hagar in der Wüste von Beer-Seba findet. Beer-Seba aber heisst »Brunnen von 7«, und zwar femininen Gegenständen oder Wesen. Möglich daher, dass die Sieben-Zahl der Töchter Reguel's im letzten Grunde mit dem Namen Beer-Seba zusammenhängt.

Wie nun die Saul-Samuel-Sage eine o. p. 133 über die Moses-Sage geäusserte Vermutung zu bestätigen scheint, so tut sie Das auch mit einer anderen. Denn sie macht es nunmehr wohl sicher, dass die Weisung Jahve's an Aaron, Moses entgegenzugehn, wirklich ein Rest der Träume *Gilgamesch*'s von *Eabani* und ihrer Deutung durch seine Mutter ist (o. p. 133 f.).

---

1) Genesis 21, 19.

2) Vgl. in Band II die Odysseus-Eumäus-Sage.

In dem ganzen uns beschäftigenden Stück der Saul-Sage zeigt sich Saul als ein *Eabani*. Dieser wendet sich, wie seine Tiere vor ihm davonlaufen, wieder der Hierodule zu und lässt sich von ihr dazu bestimmen, mit ihr nach Erech zu ziehn. Der Grund aber, weshalb Saul sich mit dem Knechte zu Samuel begibt, ist, dass Saul's Vater die Eselinnen weggelaufen sind[1]). Das sieht nach einem neuen Motiv aus der *Gilgamesch*-Sage aus, und vermutlich trügt auch der Schein nicht. Allein jedenfalls verbirgt sich hinter dem Motiv in der Saul-Sage zudem noch etwas Anderes.

Die Eselinnen gehören nicht Saul, sondern seinem Vater, und dieser Vater schickt ihn, weil sie ihm durchgegangen sind, und, um sie wiederzubekommen, mit dem Sklaven aus, welcher die Hierodule repräsentieren soll (o. p. 406 f.); wonach Saul dann zu der Ortschaft kommt, die der *Gilgamesch*-Stadt des Epos entspricht (o. p. 406 f.), um Samuel-*Gilgamesch*'s Rat wegen der entlaufenen Tiere zu erbitten[2]). In dem Epos aber werden dem Jäger seine Jagdtiere vorenthalten, Tiere, die sich auf dem Berge, bezw. Felde, wohl seines Vaters[3]), befinden. Darum geht der Jäger zu seinem Vater hin, um Dessen Rat wegen der ihm vorenthaltenen Tiere zu erbitten, und Der schickt ihn zur *Gilgamesch*-Stadt hin, um sich dort eine Hierodule zu holen und mit ihr dorthin zu gehn, wo die Jagdtiere sich aufhalten; und darum schickt ihn dann *Gilgamesch* mit der Hierodule ebendorthin. Durch sie soll er die Tiere dem *Eabani* abspenstig machen und so in seine Gewalt bekommen. Folglich sind die entlaufenen Eselinnen jedenfalls auch insofern die Tiere des *Eabani* in der Wüste, als es dem Jäger des Epos nicht gelingen will, sie in seinen Gruben und Garnen zu fangen; ist die Reise, welche Saul auf Befehl seines

1) I Sam. 9, 3. 2) I Sam. 9, 6.

3) S. *Keilinschr. Bibl.* VI, p. 122 f., Z. 5.

Vaters macht und welche ihn mit dem Sklaven zu Samuel hinführt, auch der Gang des Jägers zu seinem Vater und der auf Dessen Befehl zu *Gilgamesch* hin, und zugleich auch noch des Jägers Reise mit der Hierodule zusammen zur Tränke hinaus; ist weiter Saul — wie Simson (s. o. p. 388) — ein Repräsentant nicht nur *Eabani*'s, sondern auch des Jägers; und ist endlich Saul's Vater ein Repräsentant von Dessen Vater. Abermals ist also der Vater des Jägers zu dem, bezw.: auch zu dem des *Eabani* geworden, ganz ähnlich wie in den bereits analysierten Sagen von Jakob, Abraham, Isaak und Simson (s. o. p. 388 f. etc.); und es wird nunmehr klar, dass das Wild, welches der Jäger Esau auf Befehl seines Vaters erjagen soll (o. p. 227), ein Gegenstück zu den Eselinnen ist, welche Saul auf Befehl seines Vaters suchen soll[1]).

Eabani wird in's Dasein gerufen, nachdem im Anfang des Epos die Götter, durch die jammernden Frauen von Erech mitleidig gestimmt, zu der Menschenmutter *Aruru* gesagt haben, sie, die *Gilgamesch* geschaffen habe, möge nun ein Ebenbild von ihm schaffen. *Aruru* erfüllt den Wunsch und erschafft nun durch ein göttliches Wunder *Eabani*. Diesen Anfang der Geschichte *Eabani*'s haben wir bereits mehrfach in mehr oder weniger verkümmerter Gestalt in israelitischen *Gilgamesch*-Sagen nachweisen können, nämlich in denen von Jakob, von Abraham (s. o. p. 315 f.), von Isaak (o. p. 353 f.), und von Simson (o. p. 386 f.), und zwar in einer Geburt eines *Eabani* nach vorhergehender Unfruchtbarkeit von Dessen Mutter, einer Geburt, die wenigstens noch in der Abraham-Sage deutlich als ein Wunder erscheint[2]). Hierzu bietet nun die Saul-Samuel-Sage eine neue Parallele[3]), und diese ist mit Samuel ver-

---

1) Vgl. unten die Tobit-Sage und in Band II die Odysseus-Sage.

2) Genesis 18, 12 ff.

3) Die Aehnlichkeit zwischen der Vorgeschichte Samuel's und speziell der Joseph's ist natürlich nicht unbemerkt geblieben. S. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 3.

knüpft: Elkana's eines Weib — damit beginnt die Saul-Samuel-Sage —, nämlich Peninna, hat Kinder, sein anderes Weib, Hanna, aber nicht. Einst betet Diese inbrünstig unter Tränen im Hause Jahve's um einen Nachkommen und gelobt, ihn Jahve als Nasiräer — der keinen Wein oder »Rauschtrank« trinken darf und dem man das Haar wachsen lässt — zu weihen. Der Priester Eli, der sie für trunken gehalten hat, erfährt von ihr, dass sie gebetet hat, und sagt ihr Erhörung ihres Gebetes zu. Nach einem Jahre hat sie einen Sohn, und nachdem sie ihn entwöhnt hat, bringt sie ihn zum Hause Jahve's nach Silo[1]).

Wie sich diese Geschichte zu der im *Gilgamesch*-Epos entsprechenden Episode verhält, ist in der Hauptsache aus dem oben p. 385 ff. Ausgeführten zu entnehmen: In der weinenden Hanna erkennen wir die jammernden Frauen von Erech wieder; und da Diese ihre Klagen zu den Göttern emporsenden, so dürfte das Urbild des Tempels, in dem Hanna betet, ein Tempel in Erech sein. Zugleich aber repräsentiert Hanna, so gut wie Simson's Mutter (o. p. 387), als Mutter des Samuel-*Eabani*, welcher die Geburt des Sohnes angekündigt wird, die Muttergöttin *Aruru*, der von den Göttern befohlen wird, *Eabani* zu erschaffen. Der Jahve-Priester Eli endlich, der Hanna den Sohn verheisst, ist, wie Jahve, der in der Abraham-, wie der Engel, der in der Simson-Sage das Entsprechende tut, ein Repräsentant der Götter, die *Aruru* heissen, ein Ebenbild des *Eabani* zu erschaffen (s. o. p. 387).

Aus unsrer Analyse der Simson-Sage, wie auch der Jakob-Sage (s. o. p. 264 und p. 385 f.), ergibt sich nun zugleich, dass Samuel, wie Simson und Joseph, ein Nasiräer ist, der keinen Wein oder Rauschtrank trinkt und dessen Haare nicht geschoren werden, weil er dem *Eabani* entspricht, der mit den Tieren zusammen Wasser trinkt und lange Haare hat wie ein Weib.

1) I Sam. 1.

Grade zur Simson-Sage hat aber der Anfang der Samuel-Sage auch noch weitere Beziehungen, die darum wohl nicht zufällig sind: Der Engel gebietet der Mutter Simson's, nachdem er ihr die Geburt eines Sohnes angekündigt hat, keinen Wein und keinen Rauschtrank zu trinken[1]; der dem Engel entsprechende Priester Eli aber hält Hanna, die Mutter Samuel's, für trunken, und daraufhin erklärt sie ihm, dass sie weder Wein noch Rauschtrank getrunken habe. Ferner: Nachdem sich der Engel der Mutter Simson's allein gezeigt hat, wird er ein zweites Mal von ihr und ihrem Manne gesehen (vgl. o. p. 387). Vermutlich ist dazu eine Parallele, dass, nachdem der Priester Eli der Hanna, der Mutter Samuel's, allein im Tempel den Sohn verheissen hat, sie und ihr Mann am nächsten Morgen, vermutlich wieder im Tempel, vor Jahve anbeten[2].

Nach dem Epos hat die Muttergöttin *Aruru* früher *Gilgamesch* erschaffen und wird deshalb gebeten, auch noch ein Ebenbild von ihm zu erschaffen, in der Samuel-Sage aber hat eine andere Frau, Peninna, bereits Kinder, wie Hanna noch keine hat und um einen Sohn bittet und ihn dann erhält. Für die eine *Aruru* sind also in der Saul-Samuel-Sage anscheinend zwei Frauen eines Mannes, Peninna und Hanna, eingetreten. Dem *Gilgamesch*, den *Aruru* vor *Eabani* geschaffen hat, müssten somit — so scheint es — eigentlich die oder eines der Kinder der Peninna entsprechen, und, da sich unten herausstellen wird, dass Saul der eigentliche *Gilgamesch* der Saul-Samuel-Sage ist, so müsste Saul eines dieser Kinder der Peninna sein. Das aber ist er nicht. Denn er ist ein Sohn des Kis, Peninna aber ein Weib des Elkana. Folglich liegt hier irgendwie eine weitere Abweichung vom Epos vor[3].

---

1) Richter 13. 2) I Sam. 1, 19.

3) In der Tobit-Sage ist bemerkenswerter Weise eine Hanna die Mutter eines *Gilgamesch*! S. unten die Tobit-Sage.

Das Motiv nun, dass von zwei Frauen eines Mannes die eine im Gegensatz zur anderen erst nach längerer oder langer Unfruchtbarkeit ein Kind gebiert, treffen wir auch sonst, und zwar mehrfach, in israelitischen *Gilgamesch*-Sagen. Bekannt sind als solche zwei Frauen Rahel und Lea (vgl. o. p. 315 f.) und Sara und Hagar (ibidem) in der Jakob- und in der Abraham-Sage, und in diesen zwei Sagen ist der Sohn der lange unfruchtbaren Frau zwar richtig ein *Eabani* (ibidem), aber die Frau selber fraglos eine *Ischtar* und die Frau neben ihr die Hierodule des Epos (o. p. 294 f.). Also einerseits in der Saul-Samuel-Sage eine primäre Unfruchtbarkeit einer Frau (o. p. 420 f.), aber sekundäre Doppelheit der Frauen eines Mannes, und andrerseits in der Jakob- und in der Abraham-Sage eine primäre Doppelheit der Frauen, aber sekundäre Unfruchtbarkeit bei einer *Ischtar*; und grade in diesen zwei Sagen ist der *Eabani*, der Sohn der zuerst unfruchtbaren Frau, gegen die Vorlage, statt z. B. ein Bruder, ein Sohn des *Gilgamesch*. Folglich ist in ihnen — die »Liebesgöttin *Ischtar*«, die éine Gattin des *Gilgamesch*, mit der »Muttergöttin *Aruru*«, der Mutter des *Eabani*, zusammengefallen und so der *Eabani* der Sohn des *Gilgamesch* geworden. So ist also auch das Motiv der unfruchtbaren Frau neben einer anderen, fruchtbaren Frau — der Hierodule des Epos — entstanden, und ist es demnach in der Samuel-Sage ein Eindringling; wie dann wohl auch die zweite Frau neben der anderen[1]), und wie wohl auch das Motiv der Kränkung der nicht begnadeten Frau durch die begnadete[2]). Man begreift daher jetzt vollkommen, weshalb

---

1) Nach STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, p. 199, war es — im Widerspruch zu den Ergebnissen der Statistik, nach denen jetzt für höchstens 10% der Männer 2 Frauen dawären (laut einer fr. Mitteil.) — altisraelitische Bauernsitte, zwei Frauen zu haben. Diese Frauen entstammen aber wohl alle éiner — Sage! Ob STADE es übrigens auch für eine altisraelitische Bauernsitte hält, dass die eine der zwei Frauen immer zuerst oder gar bis in's hohe Greisenalter hinein unfruchtbar blieb?

2) Genesis 16, 4 f. und I Samuelis 1, 6.

Saul-*Gilgamesch* (s. u.) kein Sohn der fruchtbaren Peninna ist (vgl. o. p. 412).

Nach dem Urbilde der Saul-Samuel-Geschichte dürfte man nun, falls sich in ihr nur *Gilgamesch*-Epos-Stoffe in ungestörter Folge fänden, gleich hinter der Vorgeschichte Samuel's und seiner Geburt den oben p. 406 ff. analysierten Reflex der Jäger-Hierodulen-Episode erwarten, an einer gleichen Stelle also, wie der, an welcher ein solcher Reflex in der Simson-Sage in der Tat angetroffen wird (o. p. 385 f.)[1]. Diese Erwartung erfüllt sich aber nicht. Vielmehr wird zwischen den beiden Episoden von Samuel erzählt, wie er nach Silo zum Tempel Jahve's gebracht wird, wobei Hanna an Jahve ein Dankgebet richtet; wie dann Samuel vor Jahve dient; wie ein Gottesmann dem Eli wegen der Gottlosigkeit seiner zwei Söhne den Untergang seines Hauses ankündigt; wie Gott sich Samuel in Träumen offenbart; wie die Bundeslade an die Philister verloren geht und die Söhne Eli's im Kampfe gegen sie fallen, und wie darnach Eli stirbt; wie die Bundeslade von den Philistern wieder freigegeben wird und zu den Israeliten zurückgelangt; wie dann Samuel bei Mizpa opfert und die heranrückenden Philister durch den Donner Jahve's in die Flucht geschlagen werden; wie endlich das Volk von Samuel einen König begehrt und Samuel sich auf Jahve's Befehl dazu entschliesst, ihm seinen Willen zu tun[2]).

Von der Erbeutung und Zurückführung der Bundeslade als einer separaten *Gilgamesch*-Xisuthros-Geschichte war bereits o. p. 181 ff. und p. 405 die Rede. Welche Stelle das Opfer bei Mizpa und die Flucht der Philister in der israelitischen Sage einnehmen, darüber wird weiter unten in diesem Kapitel zu reden sein. Was ausserdem in I Samuelis Kap. 1, 21 bis Kap. 8 erzählt wird, ist der sonstigen *Gilgamesch*-Sage fremd und kann daher von uns ignoriert werden. Nichts

1) Vgl. unten die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage.

2) I Sam. 1—8.

hindert übrigens, es wenigstens zum Teil, wenn nicht etwa ganz, als Wucherungen an der *Gilgamesch*-Sage zu betrachten[1]).

Dass die Kinder Israel einen König begehren und dass Jahve ihre Bitte erfüllen will, ist beiläufig gesagt, ein Motiv, zu dem sich in einem babylonischen Mythus, dem *Etana*-Mythus, ein Analogon findet — Götter suchen (wohl im Himmel und auf der Erde) einen König für die königlose Erde[2])—; aber dass zwischen den beiden Motiven ein Zusammenhang besteht, ist unerweislich, und es anzunehmen unnötig.

Mit Kapitel 9 befinden wir uns also wieder in der *Gilgamesch*-Sage.

Nachdem Saul die Nacht bei Samuel zugebracht hat, begiebt er sich auf den Heimweg. Samuel geleitet ihn und an der Stadtgrenze nimmt er eine Oelflasche und salbt Saul zum König über Israel[3]).

Geht Saul's Ankunft bei Samuel auf die *Eabani*'s bei *Gilgamesch* zurück, so haben wir — wie alsbald ganz deutlich werden wird — darin, dass Saul Samuel wieder verlässt, *Eabani*'s Flucht in die Wüste wiederzuerkennen. Dieser entspricht nun aber Jerobeam's Flucht nach Aegypten, vor welcher er den Propheten Ahia trifft und Dieser ihm die Königsherrschaft über die zehn Stämme ankündigt (o. p. 216). Dass wir hierin nun (a. a. O.) mit Recht die erste Begegnung zwischen *Gilgamesch* und *Eabani* wiedererkannten, und damit ein Echo davon, dass *Eabani* durch *Gilgamesch* königliche Ehren zu Teil werden und Dieser ihn daran erinnert, wird nunmehr durch die Saul-Samuel-Sage bestätigt. Denn der Prophet Samuel, der

---

1) Fast scheint es, als ob die wissenschaftliche Quellenscheidung unsern Untersuchungen parallel liefe. Denn sie weist Kap. 2—8 anderen Quellen zu wie Kap. 9 f. mit der Jäger-Hierodulen-Episode. Allein einer von diesen anderen Quellen weist man auch die Vorgeschichte und Geburt Samuel's zu, die sich doch nach o. p. 414 mit dem in Kap. 9, 1 ff. Erzählten zusammenschliesst.

2) *Keilinschr. Bibl.* VI, I, p. 584 f.

3) I Sam. 9 f.

Saul-*Gilgamesch* (s. unten) zum König salbt, ist ein genaues Gegenstück zum Propheten Ahia, der Jerobeam-*Gilgamesch* an gleicher Stelle der Sage zum Könige erklärt; und Saul, der vorher zu Samuel kommt, ist fraglos ein *Eabani*, der zu einem *Gilgamesch* kommt (o. p. 406 f.).

Ahia ist ein Prophet aus Silo, Samuel ist ein Prophet, und er diente zuerst im Tempel in Silo. Ja, wenn die Lade mittlerweile von Silo nach Kiriath-Jearim gekommen ist (o. p. 219, sowie p. 182) und damit Samuel's Dienst in ersterer Stadt aufgehört hat, so ist Das wohl, oder doch vielleicht, ein Novum, das durch den Einschub eines heterogenen Stoffs in die Saul-Samuel-Sage hineingekommen ist, durch die Geschichte nämlich von der Heimbringung der Lade aus dem Philisterland, zu der ihre vorherige Wegführung nach einer verlorenen Schlacht natürlich als ein sekundäres Komplement gehört (o. p. 187 f.). Vorher ist die Lade in Silo, vorher Samuel dort gewesen. Also hat er, ehe die Erbeutung der Lade und ihre Heimbringung eingeschoben wurden, wohl nur in Silo als Prophet gewirkt, wie der mit ihm korrespondierende Ahia von Silo, und ähnlich wie der Beiden parallele Eleasar der Sage von Josua I (s. o. p. 219)!

In Samuel hätten wir also nun zum zweiten Mal für *Eabani* einen Propheten[1]), nachdem wir für ihn oben schon viermal einen Priester gefunden hatten (Aaron, Eleasar I, Eleasar II, Esra; s. o. p. 185 f. und p. 192).

Von den oben erwähnten königlichen Ehren, die *Gilgamesch* dem *Eabani* zuteil werden lässt, scheint nun die Saul-Samuel-Sage auch noch verschiedene Einzelheiten bewahrt zu haben. Nachdem *Gilgamesch* seinen Freund bei sich aufgenommen hat, lässt er ihn von da an Speisen geniessen, wie sie Göttern zukommen, und Wein, wie er Königen zukommt, weist er ihm ein »grosses«, prunkvolles Schlafgemach und einen Ehrensitz zu seiner

1) Weitere Propheten als *Eabanis* haben die Sagen von David, Nathan und Jonathan, Elisa und Elias, sowie von Jesus, Johannes und Lazarus. Siehe unten.

Linken an und die Könige der Erde küssen seine Füsse. An all' Dies erinnert *Gilgamesch* selbst den *Eabani*, ehe Dieser ihn wieder verlässt und in seine Wüste zurückflieht[1]). Saul aber wird, wie er mit Samuel zusammentrifft, alsbald von Diesem zum Essen eingeladen und an ihn wird dann von Demselben die Frage gerichtet: »Wem gehört alles Begehrenswerte in Israel? Doch wohl dir und dem ganzen Hause deines Vaters?« Darnach weist Samuel dem Saul und seinem Knechte oben an der Tafel Plätze an und lässt Saul eine Fleischkeule, gewiss als eins von den besten Stücken, vorsetzen. Später schläft dann Saul auf dem Dache von Samuel's Haus, und darnach verlässt er ihn wieder und kehrt in sein Vaterhaus zurück[2]). All' Dies allerdings, weil Saul Samuel's Ehrengast ist. Aber Das ist er doch, weil er ein *Eabani* als ein hochgeehrter Gast in *Gilgamesch*'s Hause ist. Und darum sind die zwei einander so ähnlichen Stücke der beiden Sagen doch wohl blutsverwandt.

Wie Saul sich von Samuel getrennt hat, trifft er in der Nähe von Bethel bei dem »heiligen Baume (von) *tābōr*« drei Männer, deren einer ihm zwei Brotfladen gibt. Darnach gelangt er nach Gibea oder genauer »G(g)ibea Gottes«, vielleicht seinem Wohnort, und der Geist Gottes kommt über ihn, dass er sich wie ein *nābī'*, ein »Verzückter«, geberdet, und dann kommt er in sein Haus[3])[4]). Wir müssten uns, falls der Faden des Epos in der Saul-Geschichte noch weiter liefe, jetzt in *Eabani*'s zweiter Wüstenepisode befinden. In der Wüste treffen wir nun im Epos den dahin entwichenen *Eabani*, wie er von Hunger und Elend redet und ihm dann der Sonnengott vom Himmel her Mut ein-

1) S. *Keilinschr. Bibl.* VI, I. p. 138 f. und vgl. o. p. 8 f.

2) I Sam. 9 f.

3) So, ob nun mit WELLHAUSEN (*Text der Bücher Samuelis*, p. 75), für *habbāmā* des hebräischen Textes in Kap. 10 Vers 13 *habbājetā* = »in's Haus« zu lesen ist, oder mit BUDDE (zu den Büchern Samuel, p. 70) und gegen WELLHAUSEN (l. c.) *haggib'ātā*, d. i. »nach Gibea«. 4) I Sam. 10.

spricht. An gleicher Stelle der Sage erscheint oder offenbart sich doch Gott dem Moses im flammenden Busch (s. o. p. 134), bezw. in Midian (s. o. p. 229), dem Jakob in Bethel oder Lus, d. i. Mandelbaum, bezw. Haran (s. o. p. 226 und p. 228 f.), und Gott oder sein Engel zweimal der Hagar, dabei einmal vom Himmel her und während Ismael als *Eabani* unter einem Strauche liegt (s. o. p. 296 f. und p. 314). Also ist der Baum bei Bethel, zu dem Saul gelangt, ein Gegenstück zu dem Busche in der Moses- und in der Abraham-Sage und zu dem »verhüllten« Baum bei Bethel in der Jakob-Sage; und der Geist Gottes, der in Gibea auf Saul herabkommt, zu Gott, der sich Moses beim Horeb offenbart u. s. w., und darum ein Vertreter des Sonnengottes, der vom Himmel her zu *Eabani* spricht[1]).

Unter dem Strauch in der Wüste liegt als ein *Eabani* der verschmachtende Ismael; beim Baume in der Nähe von Bethel werden Saul zwei Brote gegeben — zwei Brote wohl, weil je eines für ihn und seinen Begleiter —, also hungert ihn; und *Eabani* spricht in der Wüste von Hunger. Also haben wir in der Abraham-Sage und in der Saul-Sage wohl die ersten deutlichen Spuren von einem in der Wüste verschmachtenden *Eabani*[2]).

Bethel in der Jakob-, Bethel in der Saul-Sage. In der Jerobeam-Sage kommt nun ein Gottesmann zum heiligen Baum bei Bethel, und unter ihm sitzend wird er eingeladen, in Bethel zu essen (und zu trinken)[3]). Dass auch Das ein Seitenstück zu unsrer Episode ist, scheint sehr wohl möglich, kann aber wegen der ganz verschiedenen Umrahmung nicht mit Bestimmtheit behauptet werden.

---

1) Vgl. unten die Elisa-Elias-, die Jonas- und die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage und in Band II die Buddha-Sage.

2) Vgl. unten die Elisa-Elias-Sage, die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage, und in Band II die Buddha-Sage.

3) I Könige 13.

Saul wird zum Könige gesalbt, und kommt als zukünftiger König nach Haus, ohne alsbald König zu werden, und Jerobeam flieht an gleicher Stelle der Sage als zukünftiger König nach Aegypten, ebenfalls, ohne alsbald König zu werden. Warum lässt die Sage sie nun nicht gleich auch König werden? Die Antwort hierauf haben wir, scheint's: Weil grade auch die Sage verlangt, dass sie zunächst anderswohin gehen, nämlich als »*Eabanis* in die Wüste zurück«. Aber Das ist nicht Alles. Wir haben, wie wir unten p. 421 f. sehn werden, auch zu antworten: Weil dieselbe Sage verlangt, dass sie erst später bei einer bestimmten Gelegenheit König werden.

Nichtdestoweniger lässt die Saul-Sage den Saul nun zum Ueberfluss auch noch vorher durch das von oder doch vor Samuel geworfene Los zum König wählen[1]), wozu aber die sonstige *Gilgamesch*-Sage keine Parallele zu bieten scheint und das *Gilgamesch*-Epos auch nicht bietet, gleichwohl aber eine Reihe von israelitischen *Gilgamesch*-Sagen. Um Das zu erkennen, wird zunächst festzustellen sein, in welchem Verhältnis die Hauptfiguren der Sage von Saul und Samuel zu denen der anderen bisher analysierten *Gilgamesch*-Sagen stehn.

Wir erkannten (o. p. 410 ff.), dass Samuel's Vorgeschichte die eines *Eabani*, und dass in Uebereinstimmung damit auch seine Geburt die eines *Eabani* ist. Ebenso kennzeichnet ihn sein Nasiräertum als einen *Eabani*. Hierzu mag schon jetzt gestellt werden, dass Samuel in einem Rama, d. i. »Höhe«, geboren[2]) und begraben wird[3]). Denn Das sieht wie eine Parallele dazu aus, dass von den zwei dem *Eabani* entsprechenden Eleasars der eine in einem Gibea, d. i. »Hügel«, begraben wird, und der andere auf einem gibea (*gib'ā*) wohnt, und dass Aaron-*Eabani* auf einem Berge Hor, d. i. wohl »Berg«, stirbt (und begraben wird; s. o. p. 185). Doch wird auf diese Analogien nicht

1) I Sam. 10. 2) I Sam. 1, 19 f. 3) I Sam. 25, 1.

Viel zu geben sein. Was vorher erwähnt ward, charakterisiert Samuel indes jedenfalls als einen *Eabani.* Allein in der Jäger-Hierodulen-Episode übernimmt er fraglos die Rolle des *Gilgamesch* und tritt Saul für ihn als *Eabani* ein, indem Saul ihn aufsucht, von ihm zum Könige gesalbt wird u. s. w. Saul ist also der *Eabani* der Jäger-Hierodulen-Episode. In dieser ist aber anscheinend in sämtlichen bisher untersuchten *Gilgamesch*-Sagen, soweit sie diese Episode erhalten haben, der *Gilgamesch* für den *Eabani* eingetreten und andrerseits der *Eabani* für den *Gilgamesch* (s. o. p. 402 u. s. w.). Also ist zu erwarten, dass Saul in der Hauptsache nicht etwa ein *Eabani,* sondern vielmehr ein *Gilgamesch* ist.

Nun sind, wie nachgrade jedem meiner Leser bekannt sein dürfte, hinter die Jäger-Hierodulen-Episode, also hinter *Eabani's* zweiten Aufenthalt in der Wüste, in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage die Plagen und die Sintflut eingeschoben, und zwar als Erlebnisse des *Gilgamesch*; die Plagen, deren erste die Löwen- und Schlangen-Plage ist (o. p. 328 ff. u. s. w.) und in deren Reflex innerhalb der israelitischen *Gilgamesch*-Sage der *Gilgamesch* mehrfach als Befreier getroffen wurde (o. p. 210 ff.). Wäre diese somit in der Saul-Sage erhalten, so könnte sie nach dem oben p. 415 ff. Ausgeführten hinter Saul's Rückkehr nach Gibea, und nach oben p. 210 ff. etwa als die harte Herrschaft eines fremden Königs erscheinen, dessen Joch Saul abschüttelt. Heimgekehrt nach Gibea, hört nun aber Saul, dass sein Volk von den Bewohnern von Jabes zu Hilfe gerufen wird gegen einen grausamen König eines Fremdvolks, einen Ammoniter-König, der ihre Stadt umlagert; und er eilt herbei, entsetzt die bedrängte Stadt und schlägt den König in die Flucht. Und dieser König heisst Nahas, und der Name bedeutet — »Schlange«[1]). Damit hätten wir Mehr

---

1) I Sam. 11.

gefunden, als wir erwarten konnten, nämlich ein erstes ohne Weiteres verständliches Zeugnis dafür, dass wirklich an der Löwenplage auch eine Schlange beteiligt ist; und da Nahas flieht, ohne dass sein Tod berichtet würde, eine Bestätigung dafür, dass auch der fliehende Pharao der Moses-Sage, dazu Rehabeam, der nach Jerusalem flieht, ohne getötet zu werden, während sein Fronmeister Adoniram gesteinigt wird, wirklich die Schlange, und darum Rehabeam's Fronmeister wirklich der Löwe der Löwenplage ist (s. o. p. 211 ff.).

Damit ist nun auch auf sein Urbild zurückgeführt, was dem Kampf bei Jabes vorhergeht und was ihm folgt: Ehe der göttliche Sieger im Löwenkampf in den Kampf zieht, fragt *Bēl* die Götter, wer in den Kampf ziehn wolle, und verheisst er dem Sieger die Königsherrschaft, und ruft dann, vielleicht den nachherigen Sieger, jedenfalls aber einen der Götter, zum Kampfe auf und nennt ihm den schon einmal genannten Siegespreis, nämlich die Königsherrschaft. Aber Dieser hat und äussert, wenigstens zuerst, Bedenken, die gewiss in seiner Furcht begründet sind. Nach der Besiegung des Löwen muss dann sein göttlicher Bezwinger König geworden sein. Hieraus ist, wie wir oben p. 138 f. und p. 215 erkannten, in der Moses-Sage geworden, dass Moses von Jahve geheissen wird, sein Volk aus der Gewalt des tyrannischen Pharao zu befreien, er aber zuerst verzagt ist; und in der Jerobeam-Sage, dass, wie sich Israel von dem tyrannischen Rehabeam losreisst, Jerobeam König von Israel wird. Jetzt kennen wir die Parallele hierzu in der Saul-Sage: In Mizpa wird Saul von Samuel zum Könige ausgelost, von Samuel als Repräsentanten des Götterherrn *Bēl* natürlich, weil Samuel ihn vorher zum Könige gesalbt hat (o. p. 415). Wie man ihn aber sucht, ist er zuerst nicht zu finden; denn er hat sich versteckt. Darnach findet man ihn und er wird zum König ausgerufen. Später zieht Saul gegen die Ammoniter, und nachdem er sie besiegt hat,

macht ihn das Volk in Gilgal zum König[1]). Es leidet somit keinen Zweifel, dass a) Saul's Auslosung zum König, sein Kampf gegen die Ammoniter und seine Einsetzung zum König vorschriftsmässig die Vorgeschichte und Geburt Samuel's und Saul's Salbung durch Samuel und was damit zusammengehört fortsetzen[2]); und dass b) 1. Saul's Salbung zum König, 2. seine Auslosung zum König und 3. seine Einsetzung zum König gleichermaassen Bestandteile einer und derselben israelitischen *Gilgamesch*-Sage sind[3])[4]).

Nunmehr lassen sich auch noch weitere Parallelen zu Einzelheiten der Jabes-Episode nachweisen.

In den oben erörterten *Gilgamesch*-Sagen, in denen an die Stelle der Schlange ein menschlicher König getreten ist, sind, wie wir erkannten, der *Bēl* der Sintflut und die Schlange der ersten Plage zusammengefallen (o. p. 145, 212 ff., 241, 292 u. 381), so dass es sich nicht ohne Weiteres feststellen liesse, wo die Schlange eigentlich zu Hause ist. Zum ersten Male finden wir nun in der Saul-Samuel-Sage die letztere durch einen König für sich dargestellt. Denn, wie sich zeigen wird, ist das Sintflutvolk in der Saul-Sage das Volk der Philister und demgemäss *Bēl* durch die

1) I Sam. 10, 17 ff. und 11, 15.

2) Kuenen's, auch von Budde (zu den Büchern Samuel, p. 59) geteilte Ansicht, dass I Sam. Kap. 9, 1—10, 16 und vielleicht auch Kap. 11 erst später zu der Erzählung hinzugewachsen seien, ist also irrig.

3) Man darf sich demnach, gegen die herrschende Meinung (s. Wellhausen in Bleek's *Einleitung in das Alte Testament*[4], p. 210 ff.), durch dies fraglos befremdliche Nebeneinander nicht etwa dazu verleiten lassen, Saul's Auslosung zum König einer anderen Quelle wie seine Salbung durch Samuel und die Ammoniter-Episode zuzuweisen! Wenn nun aber nicht einmal ein anscheinend so widerspruchsvolles Nebeneinander zu einer Quellenscheidung berechtigt, dann wird man begreifen können, wie unsicher von jetzt an jede Textkritik wird, die nur mit der Widerspruchs- und Unebenheitstheorie operiert. Mehr hierüber im Folgenden.

4) Dass sich die Königskrönung als »naturgemässe Folge des Siegs« (Budde, zu den Büchern Samuel, p. 73) begreifen liesse, macht sie, angesichts des unhistorischen Siegs, natürlich nicht historisch.

Philister-Könige vertreten, während der Repräsentant der Schlange in dieser Sage ein Ammoniter-König ist. Also der einzige bis jetzt von uns nachgewiesene König, der nur der Schlange entspricht und noch »Schlange« (Nahas) heisst, ist König von Ammon im Osten. Hiermit scheint nun zusammenzuhängen, dass Rehabeam, die Schlange (und der *Bēl*) der Jerobeam-Sage (o. p. 212 ff.), Sohn einer Ammoniterin, und dass Salomo, der ja zugleich der Schlange entspricht (o. p. 214 f.), der Gatte dieser Ammoniterin ist[1])[2]).

Wie die Boten aus Jabes mit der Bitte um Hilfe nach Gibea gelangen, kommt Saul grade hinter seinen Rindern her vom Felde heim, und, mitten aus seiner gewohnten Beschäftigung herausgerissen, rüstet er sich alsbald zum Zuge gegen Nahas[3]). Ganz wie vor dem Löwenkampf, dem die Jabes-Episode entspricht, der Gott *Tischchu* (s. o. p. 139 Anm. 3) grade damit beschäftigt ist, eine ihm aufgetragene Arbeit zu erledigen, wie ihn *Bēl* zum Kampfe aufruft. Damit mag nun auch zusammengehören, dass Moses, als der nachherige Sieger im Löwenkampf (o. p. 139), am Horeb von seiner Herde weggerufen wird. Mag. Denn in der Szene am Horeb ist er ja zugleich der in die Wüste entflohene *Eabani* (o. p. 134), und die Herde, die er bei sich hat, könnte daher Tieren entsprechen, welche der einstige Hirte *Eabani* in der Wüste wiedergefunden hat[4]).

Auf die böse Kunde aus Jabes hin, zerstückt Saul-*Gilgamesch* zwei Rinder und schickt die Stücke in ganz Israel umher[5]). Das erinnert, wie man schon ausgesprochen

---

1) I Kön. 14, 21. Die LXX machen Rehabeam zu einem Enkel unsres Nahas (hinter Kap. 12, 24 von I Kön.).

2) Zu Ammonitern im Osten als dem Volk der Schlange vgl. unten die Jephthah-Sage. In der Gideon-Sage entsprechen aus dem Osten gekommene Midianiter. Vgl. auch unten die Elisa-Elias-Sage, die von Kusan-Risathaim und in Band II den Mythus von Typhoeus im Arimer-Lande.

3) I Sam. 11, 4 ff.

4) Vgl. unten die Elisa-Elias- und die Gideon-Sage.

5) I Sam. 11, 7.

hat[1]), an die Zerstückelung der Frau des Leviten durch ihren eigenen Mann (o. p. 369), einen *Gilgamesch*, wonach Dieser die Stücke in ganz Israel umherschickt[2]). Dies geschieht indes nach der Schändung der Frau und vor den Kämpfen bei Gibea, also in einer *Chumbaba*-Episode; das Seitenstück in der Saul-Sage aber finden wir schon vor dem Reflex des Schlangen-Kampfs. Doch lässt sich diese Differenz allerdings zum Teil ausgleichen. Denn die eigentliche Sintflutkatastrophe, die nach dem Schema jener *Chumbaba*-Episode vorhergehn müsste, fehlt ja der Sage vom Leviten. Aber immerhin folgt die Zerstückelung der Frau doch dem Besuch bei dem alten Mann in Gibea, also einem Vorspiel zur Sintflutepisode; in der Saul-Sage aber steht die der Rinder vor dem Kampf, der einem Reflex jener Episode noch vorhergeht. Es lässt sich daher wenigstens nicht behaupten, dass das Motiv in beiden Sagen bodenwüchsig, und sehr wohl annehmen, dass es in eine der beiden Sagen durch Entlehnung hineingeraten ist[3]).

So sicher es nun ist — Wer's noch nicht glauben will, kann sich bei gutem Willen zu glauben durch Nachfolgendes überzeugen lassen —, dass Nahas die Schlange der Löwenplage ist, so auffallend ist das Lokal der Belagerung. Denn Moses-*Gilgamesch*'s »Schlange«, der Pharao (o. p. 212 ff.), bedrückt das Volk Mosis in seinen Wohnsitzen, ebenso Jerobeam-*Gilgamesch*'s »Schlange«, Rehabeam (o. l. c.), das Volk Jerobeam's, wie auch Jakob-*Gilgamesch*'s »Schlange«, Laban (o. p. 241), Jakob selbst schlecht behandelt[4]). Anders Nahas. Er bedrängt nicht etwa ganz Israel oder etwa nur grade Saul-*Gilgamesch*'s Stamm, Benjamin, sondern nur eine einzige israelitische

1) S. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 75.

2) BUDDE scheint l. c. aus der Aehnlichkeit der zwei Motive auf eine Identität der Gewährsmänner dafür zu schliessen. Aber mit welchem Recht?

3) S. unten die Elisa-Elias-Sage.

4) Vgl. auch unten die Elisa-Elias-, die Gideon- und die Jephthah-Sage.

Stadt, nämlich Jabes in Gilead. Für diese Abnormität weiss ich nun allerdings eine Erklärung. Ob sie aber das Richtige trifft, steht dahin: Wir erkannten oben (p. 139, p. 145, p. 212 ff., p. 241 ff., p. 330 ff. und p. 381), dass der Pharao des Auszugs, Rehabeam, Laban und ein Micha in der Sage vom Leviten im Gebirge Ephraim die Schlange der Löwenplage und der *Bêl* der Flut seien; dass ferner in den zugehörigen Sagen, wie wohl auch in der Kedorlaomer-Episode der Abraham-Sage, die Schlangen- und Löwenherrschaft und die Sintflut eng mit einander verschmolzen, ja sogar in einander geschoben sind; trotzdem, dass in der Moses-Sage alle babylonischen Plagen zwischen der Sintflut und der Löwenplage in der Hauptsache an ihrer alten Stelle, ja diese Plage selbst an erster Stelle, wie in der Ursage, erhalten geblieben sind. Das ist dadurch möglich geworden, dass die sämtlichen Plagen in die Zeit der »Schlangenherrschaft«, nämlich der Herrschaft des Pharao's des Auszugs, verlegt worden sind. Vgl. auch noch weiter die Abraham-Sage, in welcher gar lediglich der dem Pharao des Auszugs entsprechende Pharao und Dessen Doppelgänger Abimelech mit Familie, bezw. mit Frauen, von Strafen heimgesucht werden, die ein Rest der Plagen sind, und darnach Abraham als Xisuthros ihr Land verlässt (o. p. 290 ff. und p. 309 ff.). Nun folgt auch der Jabes-Episode, als einem Reflex der Schlangen- und Löwen-Plage, als nächstes Stück von der israelitischen *Gilgamesch*-Sage ein Reflex der Sintflutgeschichte (s. unten). Andrerseits haben wir schon 1. in einer Reihe von Fällen Sintflutbergepisoden im Osten vom Jordan und vom toten Meere, u. A. auch einmal in Gilead, festgestellt (s. o. p. 305), und 2., dass in drei Sintflutepisoden innerhalb der oben analysierten israelitischen *Gilgamesch*-Sagen in Uebereinstimmung mit der Ursage eine Sieben-Zahl von Tagen figuriert (o. p. 148 f., p. 160 f. und p. 245). Wenn somit Saul auffallender Weise in der Jabes-Episode nach Jabes in Gilead kommt, und zwar, nachdem den Bewohnern von Jabes

eine siebentägige Frist gewährt worden ist[1]), so mag Das aus Saul's Sintflutepisode stammen.

Für eine Belagerung grade von Jabes gibt es aber auch noch eine andere Erklärung: Die grosse Schlange der ersten Plage ist eine Wasserschlange, und an dieser Plage irgendwie das Meer beteiligt, ja zu ihrer Zeit ist anscheinend ein Teil von Babylonien von Wasser umgeben und nur dieser Teil trocknes Land. Und dass der israelitischen *Gilgamesch*-Sage ein derartiges Motiv nicht abhanden gekommen ist, zeigte uns ja schon die ägyptische Plage durch die dem Nile entsteigenden Frösche, aber auch wohl der Umstand, dass in der Daniel-Sage die vier Tiere dem Meere, und der, dass in der Jakob-Sage die 2×7 Kühe dem Nile entsteigen (o. p. 141, p. 198 sowie p. 261). Jabes-*Jābēsch*, der Name der von König »Schlange« umlagerten Stadt, bedeutet nun aber »trocken«. Sollte diese Bedeutung an der auffallenden Lokalisierung der von König »Schlange« umschlossenen Stadt wenigstens auch schuld sein? Sollte also Nahas auch deshalb grade Jabes umlagern, weil sein Urbild sich in einem Meere aufhielt, das ringsum einen trocken gebliebenen Teil von Babylonien umgab und Jabes »trocken« heisst??

Das nun folgende Kapitel 12, in dem Samuel von den Israeliten Abschied nimmt, interessiert uns hier nicht. Es hat keine Berührungspunkte mit der babylonischen *Gilgamesch*-Sage und soll übrigens zu einer anderen Quelle gehören, wie das unmittelbar Vorhergehende.

In Kapitel 13 f. findet Kapitel 11 mit dem Sieg über die Ammoniter, nach der Textkritik zumeist aus gleicher Quelle, seine anscheinend ursprüngliche Fortsetzung. Nach dem in diesen zwei Kapiteln erzählten Philister-Krieg wird in Kapitel 15 von einem Kampf gegen Amalek berichtet, der sich als ein neuer *Chumbaba*-Kampf, somit als ein Seitenstück zu Mosis Kampf gegen Amalek, erweisen wird.

---

1) I Sam. 11, 3.

Wenn wir darum auch in Kapitel 13 f. in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage bleiben, so kann der Philister-Krieg nur ein neuer Reflex der Sintflutepisode sein, die, wie sich ja bereits erkennen liess, mehrfach in einen Kampf gegen einen Landes- oder Volksfeind ausgeartet ist. S. oben die Sage von Josua I (o. p. 160 f.) und die von Daniel und Josua III (p. 197 und p. 208), und vgl. die von Jerobeam (o. p. 213). Andrerseits sind die Philister schon zweimal, d. h. eigentlich nur in éiner Sage, als das Sintflutvolk aufgetreten. S. die Sage von Josua II (o. p. 181 ff.) und die von Simson (o. p. 396 und p. 405). Nach einer siegreichen Schlacht gegen die Philister lässt nun aber Saul einen grossen Stein heranwälzen[1], und auf diesem schlachten seine Leute Schafe, Rinder und Kälber von der Beute. Darnach erbaut Saul, nach den LXX ebendort, einen Altar, den ersten, den er Jahve errichtet hat[2][3]. Das erinnert an den grossen, bei Beth-Semes stehenden oder liegenden Stein, auf dem in der Sage von Josua II als auf einem Sintflutbergaltar geopfert wird[4], und an all' die entsprechenden Stein- und zugehörigen Altarerrichtungen und Opfer auf Sintflutbergen (o. p. 183 f., p. 148, p. 164, p. 175, p. 191 f., p. 243 ff., p. 254, p. 318 u. p. 376), umsomehr, als noch eine Reihe von *Gilgameschen* in ihrer Sintflutepisode als Xisuthrose ihren ersten Altar errichtet und ihr erstes Opfer darbringt (Moses (?), Josua I, Josua III, Jakob, Abraham; s. ll. s. ll.).

Wir befinden uns also — das Folgende wird Dies noch weiter bestätigen — abermals auf einem »Sintflutberge«, ohne dass diesmal ein Berg genannt würde, und

---

1) Im Hebr. *gālal*. Beachte o. p. 246 f.! 2) I Sam. 14.

3) Gewiss mit Recht nimmt BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 100, an, dass dieser Altar mit dem Stein nicht identisch ist.

4) Der »grosse Stein«, den Saul herbeischaffen lässt, ist schon früher mit dem bei Beth-Semes verglichen worden, als man noch nicht wissen konnte, dass die beiden in gleichem Zusammenhang erscheinen! S. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 99.

abermals spielt der *Gilgamesch* die Rolle des Xisuthros, wie in allen bisher analysierten *Gilgamesch*-Sagen, in denen die Sintflutsage noch vertreten ist (o. p. 317 f. u. s. w.). Nun haben wir bereits oben festgestellt, dass Mosis Bund mit Gott bei seinem Sintflutberge Sinai (o. p. 148), Josua's mit Gott (?) bei Sichem — und damit bei oder auf seinem Sintflutberge Ebal — (o. p. 175) und Jakob's Bund mit Laban auf seinem Sintflutberge in Gilead (o. p. 243 f.) dem Noah's mit Gott auf dem Sintflutberge in Ararat-Armenien entsprechen (o. p. 147 ff.). Wir werden uns daher nicht darüber wundern, wenn wir in der uns beschäftigenden Episode auch einen Zug wiederfinden, der anscheinend für die noachische Sintflut charakteristisch ist: Der grosse Stein wird auf Saul's Befehl herangewälzt, damit die Leute auf ihm ihr Vieh schlachten und es ohne das Blut essen[1])[2]). Auf dem Sintflutberge Noah's aber erlässt Jahve — in unsrer Genesis nur nach P[3]) — das Verbot, Fleisch noch mit dem Blute darin zu essen[4]). Ist dies Verbot ein Seitenstück zu dem Gebot, Verbot oder Gesetz, das wir mehrfach als Zubehör der Sintflutepisode nachweisen konnten (s. o. p. 149 f., p. 152, p. 164, p. 174 f., p. 192, p. 193 f., p. 251 f.), so enthält also auch die Saul-Sage noch eine Spur davon.

Nachdem der Altar errichtet ist, soll Saul's ältester Sohn Jonathan wegen eines unwissentlich begangenen Delikts auf Befehl seines Vaters sterben, aber das Volk »löst« ihn[5]). Das erinnert an zwei Geschehnisse, in denen wir Parallelen zu einander vermutet haben: den Erlass des göttlichen Gebots an das Volk bei Sukkoth und auf dem Sinai, den Erstgeborenen Gott zu weihen, aber zu-

1) I Sam. 14.

2) S. hierzu BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 99.

3) Eine neue Tatsache, neben so vielen, bereits oben berührten, anderen, welche uns zeigt, dass P genau so gut, wie J und E, aus alter Ueberlieferung schöpft.

4) Genesis 9, 4. 5) I Sam. 14.

gleich zu lösen (o. p. 319), und die Lösung des durch göttlichen Befehl zur Opferung bestimmten Erbsohnes Abraham's auf dem Berge des *Mōrījjā*-Landes (o. p. 318). In beiden meinten wir Ereignisse erkennen zu dürfen, die zur »Sintflut« in Beziehung stehen. Die Saul-Sage bestätigt Dies nunmehr. Denn Saul will ja seinen ältesten Sohn töten und das Volk löst ihn unmittelbar nach Errichtung des Altars, der dem von Noah auf dem Sintflutberge errichteten Altar und Gegenstücken dazu in israelitischen *Gilgamesch*-Sagen entsprechen soll! Also dürfen wir nun schon mit einiger Sicherheit behaupten: Nach verschiedenen Reflexen der Sintflutsage innerhalb der israelitischen *Gilgamesch*-Sage hat der Sintflutheld und *Gilgamesch* seinen ältesten Sohn töten oder genauer opfern wollen, ist aber daran verhindert worden, und darnach ist ein Ersatz für ihn geopfert oder doch irgendwie dargeboten worden[1]). Ob für Jonathan nun ein Tier oder ein Ersatzmann getötet worden ist, ersieht man nicht aus der Darstellung des ersten Samuel-Buchs. Die Analogie der Parallelsagen spricht für Ersteres (gegen z. B. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 103).

Hiermit haben wir nun vielleicht auch Parallelen zu einer weiteren bisher anscheinend isoliert dastehenden Einzelheit in Noah's Sintflutbergepisode gefunden: Der Heranwälzung des grossen Steins zu dem Zweck, den verbotenen Blutgenuss zu verhindern, folgt in der Saul-Sage die Verhängung der Todesstrafe über Saul's Sohn und Dessen Lösung, vermutlich durch ein Tier, die Parallele zu dem von Gott befohlenen Ersatz eines Menschenopfers (durch je ein Tieropfer?) in der Moses- und der Abraham-Sage (s. o. p. 428 f.). Jenem Verbot des Blutgenusses soll das in Noah's Sintflutbergepisode entsprechen (o. p. 428). Nun aber folgt diesem das Verbot, Menschenblut zu vergiessen[2]).

---

1) Vgl. unten die Gideon- und die Jephthah-Sage und in Band II die Menelaus-Agamemnon- und die Jason-Phrixos-Argos-Sage.

2) Genesis 9, 6 (vgl. Vers 5).

Eine Verbindung zwischen diesem und dem von Gott befohlenen Ersatz eines Menschenopfers durch ein anderes Opfer anzunehmen scheint somit berechtigt zu sein, und darum auch die Frage: Nimmt jenes Verbot, weil in einer Sintflutbergepisode erlassen, ursprünglich auf einen solchen Ersatz Bezug, hat also auch Noah einmal nach seiner Sintflut einen seiner eigenen Söhne opfern wollen — und zuerst sollen? —, oder hat umgekehrt etwa erst das Verbot — das demnach der Sintflutepisode innerhalb der israelitischen *Gilgamesch*-Sage abhanden gekommen wäre — in dieser ein solches Motiv erzeugt?

Eine Beantwortung dieser Frage ist mit der einer anderen verkettet, der nämlich, wie sich jenes Ersatzopfer zu dem schon so oft erwähnten Sintflutopfer verhält, das nicht als ein Ersatzopfer bezeichnet wird. Sind die beiden Opfer ursprünglich identisch oder nicht? Lassen wir die Tatsachen reden. Moses lässt beim Sinai opfern (o. p. 148); Derselbe verkündet dem Volk das Gesetz von der Weihung und Lösung der Erstgeburt (o. p. 319); aber von einer eigentlichen Ausführung dieses Gesetzes durch ihn hören wir Nichts. Abraham will auf Gottes Befehl seinen Sohn opfern, opfert aber dann statt seiner einen Widder (o. p. 318); aber von einem anderen Xisuthros-Opfer Abraham's berichtet die Genesis Nichts. Saul's Krieger endlich schlachten ihre Rinder und Schafe auf dem grossen Stein und Saul errichtet einen Altar; aber dass er auch opfert, wird wenigstens nicht ausdrücklich gesagt; und dann will er seinen Sohn töten lassen; aber Der wird nun durch das Volk, d. h. die Krieger, gelöst, ohne dass indes gesagt würde, womit und wie. Also, wo Etwas wie eine Lösung der Erstgeburt erwähnt wird, wird nirgends fraglos ausser dieser ein Xisuthros-Opfer gemeldet, und ebenso umgekehrt. Das spricht dafür, dass das Ersatzopfer eben das Xisuthros-Opfer ist[1]). Was wäre auch wohl ver-

1) Vgl. unten die Gideon- und die Jephthah-Sage und in Band II die Menelaus-Agamemnon- und die Jason-Phrixos-Argos-Sage.

ständlicher, als dass die Sage neu erdichtet hätte, der Xisuthros hätte zum Dank für die Errettung aus der furchtbaren Katastrophe der Sintflut — die ohne jede Frage auch noch innerhalb der israelitischen *Gilgamesch*-Sage einmal durch eine ganz ähnliche Katastrophe vertreten gewesen ist[1]) — statt ein Tier oder Tiere seinen ältesten Sohn opfern wollen?

Wir hören also in der Saul-*Gilgamesch*-Sage von einem Sintflutbergopfer, aber Nichts von einem Berge, bei oder auf dem es dargebracht würde, anders wie in der Moses-Sage, der von Josua I, der Jakob- und der Abraham-Sage (s. o. p. 148, p. 164, p. 243 f. und p. 318). Nun fand sich aber in Saul's Ammoniter-Episode — unmittelbar vor dem Philister-Kampf — Zweierlei, das an eine Sintflutepisode denken liess, nämlich ausser einem anderen Umstande der, dass Saul über den Jordan nach Gilead zieht. Denn in dem Ost-Jordan-Lande und südlich davon ward ja schon mehrfach der Berg der Sintflutsage innerhalb der *Gilgamesch*-Sage nachgewiesen (s. o. p. 425 f.), und wir durften daher fragen, ob Saul's Zug nach Gilead ursprünglich zu seiner Sintflutbergepisode gehört und auf die Ammoniter-Episode übergesprungen ist. Allein warum so weit in die Ferne schweifen, wo das Gute auch in der Nähe ist? Nach I Sam. 13, 7 sind ja die Israeliten vor den Philistern über den Jordan nach Gad und Gilead geflohen, und zwar nach einem Emendationsversuche WELLHAUSEN's[2]) vielleicht durch die Jordan-Furten. Das ist ohne Zweifel jedenfalls auch ein Widerhall von der Flucht auf den Sintflutberg[3])[4]).

---

1) S. vorderhand u. die Jonas-Sage und die Jesus-Sage und vgl. vor Allem die Moses-, die Josua- und die Abraham-Sage (o. p. 146, p. 160 f. und p. 304 f. sowie p. 329).

2) *Bücher Samuelis*, p. 82.

3) Zu Jonathan's und seines Waffenträgers Handstreich siehe unten die Gideon-Sage.

4) Schon nach dem oben Ausgeführten dürfte es wohl nicht mehr haltbar sein, dass die beiden Kapitel mit dem Philister-Krieg zum Besten

Samuel und Saul sind der *Eabani* und der *Gilgamesch* eines und desselben Sagensystems. Es muss daher auffallen, dass, allerdings an ganz ungehöriger Stelle, nämlich, ehe von Saul überhaupt die Rede ist, im ersten Buch Samuelis von einem Opfer Samuel's erzählt wird, das auf's lebhafteste an ein Xisuthros-Opfer erinnert: Samuel gebietet den Israeliten, die ausländischen Götter abzuschaffen und Jahve allein zu dienen. Darnach versammelt er sie nach Mizpa. Dort schöpfen sie Wasser und giessen es vor Jahve aus und Samuel spricht ihnen Recht. Nun kommen die Philister mit ihren Fürsten in's Land herein, und Samuel opfert ein junges Lamm. Da donnert Jahve und bringt die Philister in Verwirrung, so dass sie fliehen und geschlagen werden. Hernach stellt Samuel zur Erinnerung an den Sieg zwischen Mizpa und *Haschschēn*[1]) oder *Jeschānā*[2]) einen Stein auf und nennt ihn »Stein der Hilfe« oder »Hilfestein«, vielleicht[3]) mit der Motivierung, dass er Zeuge dafür sei, dass Jahve ihnen geholfen habe[4]). Da haben wir eine ganze Reihe von Requisiten sonstiger Sintflutbergszenen beisammen: die Abschaffung der fremden Götter (s. o. p. 252 f.), ein Mizpa als Versammlungsort (vgl. o. p. 245 u. p. 375)[5]), das Ausgiessen des Wassers (vgl. o. p. 251 f.), das Rechtsprechen (vgl. dazu die Gesetz-

gehören, was uns an wahrhaft geschichtlicher Darstellung aus alter Zeit erhalten ist (gegen BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 82).

1) Das wäre »dem Zahn«.

2) So liest WELLHAUSEN, *Bücher Samuelis*, p. 68, nach den LXX: *τῆς παλαιᾶς*.

3) Wenn nämlich mit WELLHAUSEN, *Bücher Samuelis*, p. 68, in I Sam. 7, 12 für *'ad hēnā* etc. *'ēd(ā) hi' ki* etc. zu lesen wäre, was meiner Ansicht nach aber unnötig ist.

4) I Sam. 7.

5) S. ferner die Jephthah-Sage. Dass dieses Mizpa nach der Zerstörung Jerusalem's als der religiöse Mittelpunkt des Volkes gilt, braucht hiermit also nicht in Verbindung gebracht zu werden (gegen STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, I, 214) und deshalb nicht »schwerste Bedenken« auszulösen; trotz Kap. 10, 17, wonach Samuel die Israeliten zum zweiten Mal nach Mizpa versammelt, und zwar nicht in einer Sintflutepisode.

gebungen in Sintflutbergepisoden; s. o. p. 148 f., p. 152, p. 164, p. 174 f., p. 192 und p. 193 f.), das Opfer (vgl. o. p. 427 etc.), den Denk- und vielleicht auch »Zeugen«stein (s. o. p. 184 und p. 246). Und hier, wie in Saul's Sintflutepisode, sind die Philister die angreifenden und besiegten Feinde. Und wenn nun in der Moses-Sage das Sintflutvolk zum Volk des *Bēl* geworden ist, indem der Pharao — mit den Aegyptern — die Israeliten als *Bēl* verfolgt, aber die Aegypter — mit dem Pharao — als Sintflutvolk fliehn und ertrinken (o. p 248), so darf man sehr wohl fragen, ob die gegen die Israeliten in Mizpa heranrückenden Philister-Fürsten, die durch einen Donner Jahve's zurückgetrieben werden, auch *Bēl* repräsentieren, der Xisuthros und die anderen Archengenossen verderben will, indes durch die Scheltworte[1]) des Gottes *Ea* davon abgehalten wird[2]), die fliehenden und geschlagenen Philister aber auch die fliehende und zu Grunde gehende Menschheit. Der Donner Jahve's wäre dann ein Seitenstück zu Jahve's Befehl an Laban, Jakob nichts Böses zu sagen, und zu Jahve's Weisung an Rehabeam, vom Kriegszuge gegen Jerobeam abzustehn (o. p. 245 und p. 214).

Dass hier eine neue Sintflutbergepisode zum Vorschein kommt, kann man jedenfalls nicht einfach ableugnen. Allein die Stelle des besprochenen Stücks müsste, falls es zur Saul-Samuel-Sage gehörte, auf's äusserste überraschen; und auch dessen Details, durch die es sich von Saul's fragloser Sintflutbergepisode so stark abhebt, dass man es doch schwerlich etwa als eine Dublette dazu betrachten kann. Nun aber folgt das Stück unmittelbar auf die Sage von Josua II und setzt genau dort ein, wo die Lade als

1) Zum Donner als einem Schelten Jahve's s. übrigens Psalm 18, 14 ff. und 104, 7 u. s. w.

2) Der Donner wäre also nicht deshalb nötig geworden, weil die Opferhandlung nicht abgebrochen werden kann und darum Israel wehrlos ist (BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 50).

die Arche auf die Anhöhe von Kiriath-Jearim wohl als den Sintflutberg hinaufgebracht ist (o. p. 184)[1]); und Mizpa, wo sich die Israeliten nach der eben besprochenen Sage versammelt haben sollen, liegt jedenfalls ganz nahe bei Kiriath-Jearim. Also dürfte die, in der Saul-Samuel-Sage nicht unterzubringende Episode in der Hauptsache eine Fortsetzung der Sage von Josua II und Eleasar II (o. p. 181 ff.) sein[2]); eine Fortsetzung, aber mit mehrfachen Dubletten. Denn das Opfer bei Beth-Semes — das dort ja übrigens sehr auffallen muss (o. p. 187) — müsste wohl eine Dublette zu dem in Mizpa sein; und dass die Philister-Fürsten, nachdem sie gesehen, wie das Opfer bei Beth-Semes dargebracht wird, umkehren (o. p. 183), dazu, dass die Philister, wie Samuel opfert, darüberzukommen und dann zurückfliehn. Aber diese zweite Dublette begreift sich ja leicht, wenn man bedenkt, dass nach oben p. 433 die fliehenden Philister 1. *Bēl* und 2. das Sintflutvolk zu vertreten scheinen.

Auffallend ist nun, dass diese Fortsetzung Samuel, den *Eabani* der Saul-Samuel-Sage, statt Eleasar II-*Eabani*'s, des Priesters bei der Lade, opfern lässt. Ob aus irgend einem Grunde Dieser durch Jenen ersetzt worden ist, oder ob sich in dem Wechsel der Personen, wie in den zwei Dubletten, Spuren von einer Verquickung zweier ursprüng-

---

1) Von den 20 Jahren, die nach der Unterbringung der Lade in Kiriath-Jearim vergehen (I Sam. 7, 2), braucht man ja keinenfalls anzunehmen, dass sie bis zu der Versammlung bei Mizpa abgelaufen sind.

2) Gegen STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, I, 204, der das Gegenteil annimmt. STADE führt für seine Ansicht an, dass der Befreiung von den Philistern die Abschaffung der fremden Götter vorhergehe, die vorhergehenden Kapitel aber Nichts von einem vorherigen Abfall wüssten. Aber das Motiv der Abschaffung der fremden Götter gehört nun einmal zu der *Gilgamesch*-Sage als ein integrierender Bestandteil und erscheint ebenso gut an entsprechenden Stellen in der Moses-, der Jakob- und der Josua-Sage (o. p. 251 ff.), ohne dass ein Abfall vorangegangen wäre. Mit der Widerspruchstheorie im Dienste des Quellenscheidesports ist es also wieder einmal Nichts. Vgl. unten die Elisa-Elias-Sage.

lich verschiedener Parallelsagen erkennen lassen, muss dahinstehn[1]).

Auf den Reflex der Sintflut folgt in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage der des *Chumbaba*-Kampfes (s. o. p. 240 ff. u. s. w.), welcher in der Moses-Sage als der erste, glückliche, Kampf gegen die Amalekiter, fast unmittelbar nach der »Sintflutkatastrophe« im Schilfmeer, und als der zweite, unglückliche, gegen dieselben Amalekiter erscheinen soll (o. p. 126 f. und p. 162 f.). In der Saul-Sage treffen wir nun aber an gleicher Stelle, wie in der Moses-Sage, nur durch eine Reihe von Versen aus anderer Quelle von Saul's oben p. 427 ff. besprochener Sintflutepisode getrennt, — einen glücklichen Kampf gegen die Amalekiter! Und grade, wie bisher nur in dem glücklichen Kampfe gegen Ai und dem gegen Gibea (o. p. 369 f.), die sich als Parallelen zu Mosis glücklicher Amalekiter-Schlacht herausstellten (o. p. 162 f. und p. 370), treffen wir auch in Saul's Amalekiter-Schlacht das Motiv des Hinterhalts[2])[3]). Somit ist auch Saul's Kampf gegen Amalek ein Echo von *Gilgamesch*'s *Chumbaba*-Kampf[4]).

---

1) Nach unsrer bisherigen Sagenanalyse entstammen also éiner und derselben *Gilgamesch*-Sage, ausser dem Anfang, Kap. 9, Kap. 10, Kap. 11, Kap. 13 und Kap. 14 von I Samuelis. Das bedeutet vielleicht eine glänzende Bestätigung der alttestamentlichen Textkritik (s. WELLHAUSEN in BLEEK, *Einleitung in das alte Testament*[4], p. 210 ff.), der zufolge die genannten fünf Kapitel in der Hauptsache innerhalb Kap. 1—14 eine Einheit, ein Stück ohne religiöse Tendenz bilden sollen.

2) I Sam. 15. Vgl. Vers 5 in der LXX.

3) Zu einem Hinterhalt grade in einem *Chumbaba*-Kampf vgl. ferner unten David's Amalekiter-Schlacht und die Gideon-Sage und in Band II die Menelaus-Agamemnon-Sage.

4) Damit und mit dem Folgenden ist nun auch Saul's Amalekiter-Schlacht in das Gebiet der Sage verwiesen, gegen z. B. STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, I, 222, und BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. XX. Und zugleich ist damit festgestellt, dass der Amalekiter-Krieg sich ursprünglich direkt an den oben p. 426 ff. besprochenen Philister-Krieg angeschlossen hat. Wenn sich darum in unserm Text dazwischen noch eine Reihe von Versen findet, die ganz kurz von Saul's Kriegen, seinen Kindern, seinem Weibe und

Saul und das Volk rotten — auf Jahve's Befehl – die Amalekiter aus, töten aber den König Agag nicht, sondern führen ihn mit sich heim, und schonen das Beste von der Beute, Beides gegen Jahve's Befehl[1]). Das erinnert von neuem daran, dass Moses nach der glücklichen Schlacht gegen die Amalekiter die Keniter (o. p. 166 f.), Josua I nach dem parallelen Kampfe gegen Ai die Gibeoniten verschont (o. p. 166), dass Jakob's Söhne mit den Sichemiten (o. p. 239 f.), Abraham und Isaak mit Abimelech einen Bund schliessen (o. p. 316 f. und p. 357), dass die Israeliten nach der Schlacht bei Gibea 600 Benjaminiten begnadigen (o. p. 376). Denn überall sind diese Bundesschliessungen oder Begnadigungen ja mit derselben Episode, und zwar der *Chumbaba*-Episode, verknüpft. Somit kann die, damit auch anscheinend parallele, von Saul gegen die Keniter bewiesene Güte[1]) kein ursprünglicher Bestandteil der Saul-Sage sein, sondern stammt einfach aus der Moses-Sage, wie denn ja auch in dem betreffenden Verse auf diese Bezug genommen wird.

Der Amalekiter-König zu Saul's Zeit heisst Agag, und einen König Agag nennt Bileam[2]) in der Moses-Sage. Möglich, dass damit der König der Amalekiter zu Mosis Zeit gemeint ist, gegen den Moses als gegen seinen *Chumbaba* streitet. Doch dürfte der Name dann nicht zum

---

seinem Feldherrn reden, so muss man sie für einen Einschub erklären, hat aber (gegen Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, I, 219) kein Recht dazu, sie mit dem ihnen Vorhergehenden einer anderen Quelle zuzuweisen, wie die Amalekiter-Schlacht. Und doch reisst man das ganze Kapitel mit der Amalekiter-Episode wegen seiner Gegnerschaft gegen das Königtum Saul's von den ganzen Berichten über die Ammoniter-Schlacht und die Philister-Schlacht los, weil deren Verfasser dem Königtum gewogen sei (Budde, zu den Büchern Samuel, p. XII). In Wirklichkeit liegt nun aber, der leidigen Widerspruchstheorie zum Trotz, gar kein Grund vor, zwischen einer königtumfreundlichen und einer königtumfeindlichen Erzählung zu scheiden, und ist des einen Erzählers verschiedene Stellungnahme zu Saul's Königtum bedingt durch Saul's löbliches oder unlöbliches Verhalten je nach den Forderungen seiner — Sage.

1) I Sam. 15. 2) Numeri 24, 7.

weiteren Ausbau des Parallelismus zwischen den beiden Amalekiter-Episoden benutzt werden. Denn er könnte ja auch ausserhalb der *Gilgamesch*-Sage existiert haben, könnte ja in die Saul- oder in die Moses-Sage von anderswoher hineingeraten sein. Und übrigens ist der Name für Numeri 24 durchaus nicht gesichert, vielmehr dafür mit den LXX und andern alten Uebersetzern wahrscheinlich oder doch zum mindesten möglicher Weise Gog zu lesen[1]).

Agag wird von Saul mitheimgeführt. Dieser Agag soll einerseits, als der Besiegte, dem Elamiter-König entsprechen, andererseits, als der Geschonte, dem Keniter *Chōbāb*-Hobab, der mit Moses und Josua nach Palästina zieht (o. p. 167 f.), und der Elamiter-König heisst — *Chu(m)baba*. Damit ist eine zuerst oben p. 127 erwähnte Vermutung Dr. KÜCHLER's trotz ihr zunächst entgegenstehender Bedenken noch einleuchtender geworden: In *Chōbāb*-Hobab lebt *Chumbaba* wirklich weiter. S. bereits oben p. 240 und vgl. o. p. 327.

Für seinen Ungehorsam wird Saul von Jahve bestraft, indem ihm zunächst von Samuel verkündigt wird, dass das Königtum ihm genommen und einem Anderen gegeben werden solle[2]). Damit steht im Zusammenhang, dass David

---

1) Zum Agagiter Haman in Susa (in Elam), der ohne Frage auch dem *Chumbaba* entspricht, s. unten die Analyse der Esther-Sage.

2) I Sam. Kap. 15. S. dazu unten die Sage von Elisa und Elias. In dieser Sage tritt irgend ein Prophet an gleicher Stelle der Sage als Strafprediger auf, wie der Prophet Samuel nach der Amalekiter-Schlacht. Ebenso wird aber in der Elisa-Elias-Sage Elisa-*Gilgamesch* von dem Propheten Elias-*Eabani* an urspr. gleicher Stelle der Sage gesalbt, wie Saul-*Gilgamesch* von dem Seher Samuel-*Eabani*. Daraus erhellt, mit welchem Rechte man annimmt, dass der »schlichte Seher« Samuel der Salbung einer anderen und — zwar älteren — Quelle angehört, wie der Priester, Prophet und Richter z. B. der Amalekiter-Episode, und mit welchem Rechte man diese vermeintlich verschiedenen 2 Samuels bei der »Quellenscheidung« verwertet (gegen z. B. STADE, *Gesch. d. V. Israel*, I, p. 72, und BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. XIX). Uebrigens verlangt ja die Sage, dass der Prophet Samuel grade in dér Episode als »schlichter Seher« auftritt, in welcher ihm als einem *Gilgamesch* eine göttliche Offenbarung über Saul zu Teil wird.

von Samuel zum Könige gesalbt wird[1]). Diese Episode ist ohne genaue Parallele an gleicher Stelle der Sage und muss daher wohl als ein Novum betrachtet werden[2]). Hiernach kommt der Hirte David an Saul's Hof[3]). S. darüber unten p. 439 f.

Es folgt David's Kampf mit dem Riesen Goliath und Dessen Tötung durch ihn[4]). Das lässt uns an den Reflex des Skorpionriesenabenteuers in der Moses-Sage, nämlich die Kämpfe mit Sihon und Og (o. p. 129 f.), vor Allem an die Tötung des Riesen Og[5]) denken. Und in der Tat besteht, wie sich herausstellen wird, ein Zusammenhang zwischen den beiden Riesenkämpfen[6]). Aber die Goliath-Episode überrascht uns durch Zweierlei, 1. durch ihren Platz im System, der ihr nach dem *Gilgamesch*-Epos ganz und garnicht zukommt, 2. aber wegen der Dublette zu ihr in der David-*Gilgamesch*-Sage[7]), die, wie wir sehn werden, an ihrer alten Stelle steht. Wir werden somit die Goliath-David-Sage von vorne herein als einen Eindringling aus dem David-System betrachten dürfen[8]) und sie demgemäss erst bei Besprechung dieses Systems erörtern.

Darnach kommt eine zweite Erzählung von David's Heranziehung an Saul's Hof[9]), die wir, wie die erste, vor-

---

1) I Sam. Kap. 16. Vgl. dazu unten die Sage von Elisa und Elias.

2) Damit harmoniert, dass man davon bereits behauptet hat, dass sie nicht quellenhaft sei (s. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 114).

3) I Sam. Kap. 16. 4) I Sam. Kap. 17. 5) Numeri 21, 35.

6) S. unten die David-Sage. 7) II Sam. 21, 19.

8) Interessanter Weise ist Das mutatis mutandis auch die Ansicht von Alttestamentlern. Wenn aber dafür — lediglich — angeführt wird, dass Goliath nach II Sam. 21, 19 von einem Helden David's, nicht von ihm selbst, getötet wird (s. z. B. STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, I, p. 228 f. und BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 120), so wird man den Grund nicht anerkennen können. Denn warum muss statt David's selbst einer seiner Helden von Anfang an der Goliath-Töter gewesen sein? Oder warum könnte nicht an und für sich eine David-Goliath-Sage aus der Saul-Sage als Dublette in die David-Sage eingedrungen sein, und nun das Nebeneinander der Dubletten zur Folge gehabt haben, dass David in der einen durch einen seiner Helden ersetzt ward? 9) I Sam. Kap. 17.

läufig auf sich beruhen lassen können, und eine von Saul's Eifersucht auf David[1]), von der, da wir vorderhand Nichts mit ihr anfangen können, Dasselbe zu sagen ist. Dann kommt aber Etwas, das uns plötzlich die Augen öffnet.

David, der ehemalige Hirte, der Saul als Waffenträger dient, soll Dessen älteste[2]) Tochter, Merab, zur Frau haben, bekommt sie aber dann doch nicht; vielmehr erhält Diese ein Anderer, Adriel — *'Εσδριηλ* — von Mehola; David aber darnach Saul's jüngere (und jüngste) Tochter[2]), Michal[3]). Auf Aehnliches trafen wir oben in der Jakob- und in der Simson-Sage: Jakob, der Laban als Hirte dient, soll Dessen jüngste, schöne Tochter, Rahel, haben, bekommt sie aber zunächst nicht, sondern für sie die ältere, hässliche Lea, darnach erst die Rahel (o. p. 229 und p. 391 f.). Und Simson heiratet an gleicher Stelle der Sage die Thimniterin. Diese wird ihm aber wieder genommen und einem Anderen, nämlich seinem »Hochzeitskameraden«, gegeben. Darnach wird ihm die jüngere, schönere Schwester angeboten; doch erfährt man nicht, ob er sie verschmäht oder annimmt.

Darnach trachtet Saul, auf David eifersüchtig, ihm nach dem Leben, und schliesslich flieht David vor Saul nach Rama, d. i. »Höhe«[4]). David's Gattin, Michal, aber legt den Hausgötzen in das, d. i. wohl David's, Bett, und deckt ihn zu, sodass er für ihren, krank in seinem Bett liegenden, Mann gehalten werden kann; und, wie Saul Boten hinschickt, um David holen zu lassen, und Diese von Michal hören, dass er krank sei — also auch

---

1) I Sam. 18. 2) I Sam. 14, 49. 3) I Sam. 18.

4) Dort soll er Samuel getroffen haben. Das streitet, wie man längst hervorgehoben hat (s. z. B. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 139), gegen Kapitel 15, 35, wonach Saul und Samuel sich nach der Heimkehr Saul's von seiner Amalekiter-Schlacht nicht wiedergesehen haben. Der Widerspruch ist nun anscheinend wirklich durch Zusammenarbeitung ganz heterogener Stoffe hineingekommen. S. unten p. 442 f., aber auch die David-Sage.

nicht aufstehn und zu Saul kommen könne —, soll das Bett mit dem Hausgötzen in Saul's Haus getragen werden, und jetzt erst erfährt Saul den Betrug. Nun eilen Saul's Boten, zuletzt Saul selbst, David nach und kommen nach Rama, d. i. »Höhe«, wo David sich aufhält. Aber auf Alle, auch Saul selbst, kommt der Geist Gottes herab, dass sie in Verzückung geraten, und David entkommt unversehrt nach Haus und trifft mit seinem Freunde Jonathan zusammen[1]). Ein Hausgötze kommt nun in der israelitischen Legende sonst noch zweimal vor, das eine Mal in einer Geschichte, die mit unsrer offenbar verwandt ist, das andre Mal in einer hiermit wiederum eng verwandten Episode (s. o. p. 225 f., p. 235, p. 241, p. 248 und p. 379 ff.): Laban hegt neidischen Groll gegen Jakob. Darum flieht Dieser, und Rahel, seine eine Gattin, die oben als eine Parallelfigur zur Michal auftrat (o. p. 439), nimmt den Hausgötzen ihres Vaters mit. Laban jagt den Fliehenden nach, und holt sie auf einem Berge in Gilead ein; aber Gott hat ihm befohlen, mit Jakob nicht unfreundlich zu reden, und so geschieht Diesem Nichts; und der Hausgötze wird vor Laban gerettet, dadurch, dass ihn Rahel in ihrem Zelt in die Kamelsänfte legt und sich darauf setzt und Frauenunwohlsein als Grund dafür vorschützt, dass sie nicht aufsteht. Darnach trifft Jakob seinen Bruder Esau als seinen Freund und Bruder *Eabani*.

Kein Zweifel: Der frühere Hirte David bei Saul als seinem Dienstherrn ist ein zweiter Hirte Jakob bei Laban in Dessen Dienst, ist daher auch ein Moses in Aegypten in der Knechtschaft und ein Moses in Midian u. s. w., also ein Xisuthros im Lande des Sintflutvolks und unter der Herrschaft der Schlange (o. p. 241) und ein Hirte *Eabani* bei der Hierodule in der Wüste und in der Wüste nach seiner Flucht (o. p. 226 f.); und Saul, der auf David

---

1) I Sam. 19 f.

eifersüchtig ist und ihm nach dem Leben trachtet, und ihm seine eine Tochter verspricht, aber darnach sein Versprechen wieder rückgängig macht und ihm die jüngere Tochter gibt, ist ein zweiter Laban, der auf Jakob neidisch und gegen ihn feindselig und sein Schwiegervater ist, und daher einerseits ein Pharao, der Feind der Israeliten, etc., also ein *Bēl* und eine Schlange der ersten Plage (o. p. 241 ff.), andrerseits ein Gegenstück zu Jethro-Reguel als Schwiegervater Mosis etc. (o. p. 226 f.); Merab entspricht Lea (und darum auch der Zippora etc.), folglich der Hierodule des Epos (o. p. 229 ff.), und Michal der Rahel (und daher auch der Zippora), folglich der *Ischtar* des Epos (oben ebendort); die Flucht David's ist parallel der Jakob's vor Laban und daher auch der Mosis mit den Kindern Israel aus Aegypten etc., entspricht also der Abtrift der Arche mit Xisuthros und seiner Familie (o. p. 241 f.); und, wenn Saul David in Rama, d. i. »Höhe«, einholt und dort der Geist Gottes über ihn kommt, sodass er David Nichts antut, so ist Das dasselbe Ereignis, wie z. B., dass Laban Jakob auf dem Gebirge Gilead einholt, aber ihm Nichts antut, weil Gott es ihm befohlen hat, und darum ein Spiegelbild davon, dass *Bēl* Xisuthros auf dem Sintflutberge vorfindet, ihn vernichten will, aber auf Zureden des Gottes *Ea* seine Absicht fahren lässt (o. p. 243 ff.). Und der Hausgötze, den Michal in's Bett gelegt hat, um David zu retten, der für einen Kranken, nämlich David, gehalten wird, ist ein Gegenstück zu dem Hausgötzen, den Rahel in die Kamelsänfte gelegt hat und, den zu retten, sie sich unwohl stellt, und ist darum ein Reflex von Xisuthros auf dem Sintflutberge, neben David-*Gilgamesch*-Xisuthros, wie der Hausgötze in der Jakob-Sage neben Jakob-*Gilgamesch*-Xisuthros; und Michal ist also wohl in unsrer Episode, wie die ihr erstprechende Rahel wohl in der entsprechenden Episode, ein Reflex der Göttin *Bēlit* auf dem Sintflutberge (o. p. 248 f.). Und wenn David, nachdem er Saul entkommen ist, seinen Freund Jonathan trifft,

so ist Das ein Gegenstück dazu, dass Jakob nach einer Sintflutbergepisode seinen Bruder Esau als seinen Freund und Bruder *Eabani* trifft, und darum ein Echo davon, dass *Eabani* mit *Gilgamesch* zusammentrifft, sowohl, wie er das erste Mal, als auch, wie er das zweite Mal aus der Wüste herauskommt (o. p. 235). Wie sich diese David-Geschichte zu der parallelen vom Leviten im Gebirge Ephraim verhält, ergibt sich aus dem eben und oben auf p. 380 ff. Gesagten.

Aber abgesehen davon, dass die in Rede stehende Episode an einer Stelle steht, die ihr nicht zukommt, befremdet es auf's äusserste, dass die Rolle, die David in der oben besprochenen Episode spielt, die eines israelitischen *Gilgamesch* ist, dass David also auch ein *Gilgamesch* zu sein scheint. Denn für einen solchen ist ja bereits Saul von uns erklärt worden! Somit gehört die Episode ursprünglich nicht in unser Saul-System hinein? Allerdings nicht; denn Das lässt sich auch auf anderem Wege nachweisen: Merab muss nach unsrer Analyse der Hierodule entsprechen. Aber Diese erschien doch bereits, im Anfang der Erzählung, in einer ganz andern Verkleidung, nämlich als der Sklave, der Saul begleitet (o. p. 406 f.). Und David's Aufenthalt bei dem gewalttätigen Saul und seine Flucht vor ihm nach Rama soll Dem entsprechen, dass der Sintflutheld unter der Herrschaft der Schlange lebt und aus dem Sintflutlande flieht; aber die Schlange ist doch in der Saul-Sage an richtiger Stelle schon durch den grausamen Ammoniter-König Nahas vertreten, und die Flucht aus dem Sintflutlande durch eine Flucht der Israeliten nach dem Ost-Jordan-Lande und eine Befreiung von den Philistern, und vielleicht auch durch Saul's eiligen Zug nach Gilead (o. p. 420 ff. und p. 426 ff.). Daraus ergibt sich, dass wir hier Dubletten haben, von denen die eine, an ursprünglicher Stelle vorgefundene, ein organischer Teil einer Saul-Sage ist, die andre indes in ein anderes System hineingehört, in dem David der *Gilgamesch* ist.

Ein solches System ist nun aber das mit der Saul-*Gilgamesch*-Sage verknüpfte und innigst verschmolzene David-*Gilgamesch*-System, und in diesem fehlt grade auch eine Parallele zu dén Stücken des Epos, welche in der im Saul-System deplazierten Episode vertreten sind! Also dürfte diese, so gut wie die von ihr umschlossene Goliath-Geschichte (s. o. p. 438), aus einer David-Sage in die Saul-Sage hinein verschlagen sein[1]). Deren Analyse wird uns daher unten Gelegenheit geben, noch einmal auf jene Episode zurückzukommen.

Die eigentliche Saul-*Gilgamesch*-Sage bricht also vor Kapitel 16, mit der Salbung David's zum König, vorläufig ab, und in den folgenden Kapiteln stossen wir auf grössere Stücke einer David-*Gilgamesch*-Sage. Gehört nun nach dem eben Bemerkten die Feindschaft zwischen Saul und David, seinem Waffenträger, wenigstens áuch in dieses David-System hinein, so dürfte zunächst mit der Möglichkeit zu rechnen sein, dass alle die Geschichten, welche diese Feindschaft illustrieren, mit einem Saul-*Gilgamesch*-System ursprünglich Nichts zu schaffen haben. Aber allerdings gibt es fraglos wenigstens éine Ausnahme hiervon, nämlich David's Absicht, mit den Philistern gegen Saul zu kämpfen, Etwas, worüber unten an seinem Orte zu sprechen sein wird. Doch kennt das *Gilgamesch*-Epos, ebenso die sonstige israelitische Sage, abgesehen von dieser einen Ausnahme, zu diesen Geschichten keine Parallelen, in denen dem Saul ein anderer *Gilgamesch* entspräche. Und wir werden sie daher bei unsrer Analyse der Saul-*Gilgamesch*-Sage ganz ignorieren müssen. Es kommt somit für uns zunächst ferner in Betracht, dass Samuel — allerdings, der Textkritik

---

1) Nach STADE, *Geschichte des Volkes Israel* I, p. 234, soll es sich empfehlen, in David's Rettung durch Michal einen späteren Einschub, d. h. einen literarischen, zu finden. Das scheint sich ja ganz mit dem Ergebnis unsrer Sagenanalyse zu decken. Aber doch nur scheinbar. Denn nach ihr sind ja auch die Flucht David's und was ihr vorhergeht, ein Einschub, und mit der Rettung durch Michal auf's engste zusammengehörig.

zufolge, die sich aber auf keine Gründe von Belang stützt[1]), nach einem Redaktor — in Rama stirbt[2]). Das letzte Stück einer Saul-*Gilgamesch*-Sage war die Schonung Agag's und des besten Teils der Amalekiter-Beute. Dies gehört zu einer *Chumbaba*-Episode, auf die nach dem Schema eine »*Ischtar*-Episode«, ein »Stierabenteuer« und darnach der »Tod des *Eabani*« folgen müssten. Da nun Samuel der *Eabani* Saul's sein soll (o. p. 419 f.), so stört Samuel's Tod nicht die übliche Reihenfolge, und es hätte keine Verschiebung stattgefunden, falls das Saul-System, wie viele israelitische *Gilgamesch*-Sagen, keine *Ischtar*-Episode und kein Stierabenteuer kennte. Und Das tut es nun in der Tat nicht. Samuel-*Eabani* wird dann in Rama, d. i. »Höhe«, begraben[2]), wie Eleasar I-*Eabani* in einem Gibea, d. i. »Hügel«[3]), und wie Aaron-*Eabani* auf dem Berge Hor, d. i. wohl »Berg«, stirbt und gewiss auch begraben wird (vgl. o. p. 419 f.).

Nach dem Tode *Eabani*'s begibt sich *Gilgamesch* in die syrische Wüste, und nach dem Tode Samuel-*Eabani*'s David — aber nicht Saul-*Gilgamesch* — in die Wüste Paran[4]), im Süden von Palästina. Warum diese Parallele trotz des Personenwechsels nicht verwerflich ist, wird bald erhellen.

Von der Wüste aus schickt David zehn seiner Leute nach Karmel, wo der Herdenbesitzer Nabal mit der Schur seiner Schafe beschäftigt ist, und bittet ihn um Speis und Trank für sich und seine Leute. Aber Nabal herrscht sie an und schickt sie mit leeren Händen

1) Die Notiz über Samuel's Tod in Kapitel 25, 1 soll aus Kapitel 28, 3 stammen, und — man höre — in Kapitel 25 stören (s. STADE, *Geschichte des Volkes Israel* I, p. 250 Anm. 2). Warum denn in aller Welt? Und warum kann Kapitel 25, 1 nicht etwa die Vorlage für Kapitel 28, 3 gewesen sein?

2) I Sam. 25, 1.

3) Falls nicht etwa *gib*ᵉ*ā* des Pinehas, in dem er begraben wird, lediglich ein Hügel und nicht etwa eine »Hügel« genannte Stadt ist.

4) So nach dem unkorrigierten masoretischen Text von I Sam. 25, 1. Die Septuaginta hat aber Maon, und Maon liegt in Süd-Juda.

zurück. Deshalb zieht dann David selbst mit seiner ganzen verfügbaren Mannschaft gegen ihn, um ihn mit seinem ganzen Hause zu vernichten. Nun sendet Nabal's Weib, Abigail, David durch ihre Sklaven eiligst das Gewünschte, nämlich Brot, Wein, zum Essen hergerichtete Schafe, geröstetes Getreide, Rosinenkuchen bezw. -trauben[1]) und Feigenkuchen, und folgt Jenen selbst auf einem Esel nach, und rettet so Nabal's Leben[2]). Wir befinden uns nach dem oben Bemerkten in der »syrischen Wüste« des Epos, nach deren Durchwanderung unter Mangel an anderer Nahrung, wie ekler Fleischnahrung, *Gilgamesch* zu den Skorpionriesen kommt. An entsprechender Stelle klagen die Israeliten über ihre ekle Speise (o. p. 129), und ungefähr an dieser Stelle schickt Moses-*Gilgamesch* die zwölf Kundschafter aus, die in Hebron — nahe bei Karmel — die Riesen treffen, und mit etlichen Früchten des Landes — einer gewaltigen Weintraube, Granatäpfeln und Feigen — beladen zurückkehren (o. p. 274); an dieser Stelle zieht aber eben Moses selbst darnach mit seiner ganzen Heeresmacht gegen den Riesen Og (o. p. 129 f. und p. 274). An gleicher Stelle der Sage schickt ferner Jakob-*Gilgamesch* zweimal — ursprünglich gewiss nur einmal (o. p. 279) — grade zehn seiner Söhne nach Aegypten, um Brotkorn zu holen, zu Joseph hin, der sich zuerst sehr unfreundlich zeigt, und wandert dann mit seiner ganzen Familie ebendorthin (o. p. 269 ff. und p. 273 ff.). An dieser Stelle endlich marschiert Josua I gegen Könige von Süd-Palästina und Deren Gebiet, in dem auch Karmel liegt (o. p. 168 ff.). Darum kann es keinem Zweifel unterliegen: David, der gegen den unfreundlichen Nabal zieht, ist *Gilgamesch*, der zum männlichen Skorpionriesen hinwandert; und unsre Geschichte bestätigt uns, dass die Persönlichkeit, zu welcher Jakob-*Gilgamesch* hinziehn lässt,

1) S. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 166. 2) I Sam. 25.

um Lebensmittel zu holen, nicht, wie seine Sage allein zu lehren scheint, der Xisuthros ist, sondern der Skorpionriese des Epos, den *Gilgamesch* zuerst nach seiner Wüstenwanderung trifft (vgl. o. p. 275, p. 282 und p. 322)[1]).

Nabal stirbt bald darauf am Schlagfluss — wie der Riese Og im Kampfe gegen Moses getötet wird[2]) — und David heiratet nun seine schöne Witwe. Unmittelbar hierauf wird David's Heirat mit Ahinoam aus Jesreel erzählt[3]). In der Jakob-*Gilgamesch*-Sage sollen aber Juda's — nicht Jakob's — Heirat mit der Tochter des Sua und sein in Verbindung damit erzählter Verkehr mit der Thamar einer Begegnung *Gilgamesch's* mit der *Sidūri* und einer mit der Tochter des Xisuthros entsprechen (o. p. 264 ff. und p. 267), und die Begegnungen mit der *Sidūri* und Xisuthros folgen auf das Skorpionriesenabenteuer, das in der Nabal-Episode enthalten sein soll. Also werden die eben erwähnten zwei Heiraten David's, die mit Nabal's Weib und die mit Ahinoam, ebenfalls jenen zwei Begegnungen entsprechen. Der Judäer David aus Bethlehem[4]) vertritt somit den Benjaminiten Saul-*Gilgamesch* in denselben Teilen der Geschichte, wie Juda Jakob-*Gilgamesch*; wie vermutlich Salmon aus Bethlehem[5]) den Ephraimiten Josua I-*Gilgamesch* in der Rahab-Geschichte, wie andere Israeliten den Leviten Moses-*Gilgamesch* bei den Hurereien in Moab, zwei Parallelen zu der Thamar-Geschichte und entsprechend einer Begegnung mit der Tochter des Xisuthros; wie einer der Engel den Abraham-*Gilgamesch* in der Sodom-Episode mit einem Reflex von dem Besuch bei Xisuthros, wie der Simeonit Simri den Moses-*Gilgamesch* in der Kosbi-Geschichte, entsprechend der Begegnung mit der *Sidūri* (s. o. p. 267 f., p. 271 f., p. 301 f.; und vgl. o. p 378 und p. 394 f.)[6]).

---

1) Dazu, dass Abigail zu David hineilt, vgl. die Sage von Elisa und Elias.

2) Numeri 21, 35. 3) I Sam. 25. 4) I Sam. 16, 18 etc.

5) Oben p. 174 habe ich es vergessen, hervorzuheben, dass Boas, der Sohn Salmon's, in Bethlehem wohnt (Buch Ruth). Vgl. unten die Analyse der David-Sage und den Anhang III dazu.

Daher kommt nun vielleicht auch David, nicht Saul-*Gilgamesch*, nach Samuel's Tod in die Wüste Paran oder von Maon und tritt dann zu Nabal in Beziehung (s. o. p. 444).

Warum nun Abigail-*Sidûri* des »Skorpionriesen« Nabal Weib ist, mag mit der Annahme beantwortet werden dürfen, dass das Weib des Skorpionriesen mit der *Sidûri* zusammengefallen ist; und die Nachbarschaft des getöteten oder gestorbenen Skorpionriesen und der *Sidûri* in der Sage dürfte ausreichen, um das sekundäre Verhältnis zu erklären.

Nun werden mir Alttestamentler gewisss mit der Behauptung entgegentreten, dass ja offenbar Ahinoam vor der Abigail von David geheiratet worden sei, also unsre obigen Erörterungen sich klärlich als Phantastereien erwiesen. Denn 1. werde ja Jene mehrfach vor Dieser genannt (I Sam. 27, 3; 30, 5; II Sam, 3, 2 f.), und 2. habe Jene David vor Dieser einen Sohn geboren (II Sam. 3, 2 f.). Es sei daher die Notiz über David's Heirat mit der Ahinoam, welche der Nabal-Abigail-Episode folge, natürlich ein Nachtrag (s. Budde, zu den Büchern Samuel, p. 168 f.). Allein, ob nun Ahinoam und Abigail historische Persönlichkeiten sind oder nicht, warum könnte nicht eine zuerst geheiratete Abigail im Gegensatz zu einer später geheirateten Ahinoam zunächst unfruchtbar gewesen sein, und darum später als Ahinoam geboren haben? Wären die beiden Frauen aber sagenhaft, dann stände ihrem verschiedenen Verhalten als genaue Parallele zur Seite das der beiden Frauen Sara und Hagar und ebenso das der Rahel und der Lea; vgl. auch Hanna und Peninna (s. o. p. 294 f. und 412 f.). Aus einer anfänglichen Unfruchtbarkeit der Abigail im

6) Nach Stade, *Geschichte des Volkes Israel* I, p. 250, ist David's Verheiratung mit Abigail, und ebenso die ganze Nabal-Episode, historisch. Stade wird ohne Frage seine, mir allerdings gänzlich verborgenen, Gründe haben, wenn er eine so bestimmte Behauptung wagt. Aber ebenso wenig, wie ich für meine Person an der Abigail selbst ein Merkmal ihrer Geschichtlichkeit entdecken kann, ebenso sicher werden die Vorgänge vor David's Verheiratung mit Abigail durch das oben Gesagte in das Gebiet der Sage verwiesen.

Gegensatz zu einer Fruchtbarkeit der andern Frau würden sich aber die verschiedenen Erwähnungen der Abigail an zweiter Stelle erklären. Indes meinetwegen mag Diese wirklich nach der Ahinoam geheiratet worden sein. Dann könnte sie, statt der *Sidūri*, der Tochter des Xisuthros entsprechen, Ahinoam aber der *Sidūri*. Doch wäre Das eine ganz belanglose Modifikation unsrer Ergebnisse.

Es folgt eine Saul-David-Geschichte, die wir aus dem oben p. 443 angeführten Grunde hier ignorieren können; darnach David's abermalige Flucht zu dem Philister-König Achis von Gath und sein Aufenthalt im äussersten Süden von Palästina, und zwar in Ziklag, das ihm Achis als Wohnsitz für ihn und seine Leute angewiesen hat[1], ein Stück, wozu wir in anderen *Gilgamesch*-Sagen zunächst vergeblich ein Gegenstück suchen. Indes — ein Philister-König weist David und seinen Leuten Land und Wohnsitze im südlichen Palästina an, und ein solches Motiv haben wir doch schon mehrere Male vorgefunden: Ein Pharao weist Jakob mit seiner Familie Wohnsitze in Gosen an (o. p. 272), in Gosen, das nach der Ansicht des Erzählers zwar im Stromland Aegypten liegt, aber zum mindesten neben sich ein Gosen im südlichen Palästina hat[2]; und als Parallele hierzu fanden wir in der Abraham-Sage, dass der Philister-König Abimelech von Gerar dem Abraham gestattet, sich in seinem Lande — im südlichen Palästina — niederzulassen, wo es ihm gefalle (o. p. 311). Hierzu kommt nun noch, dass während einer Teurung Abraham sich in Aegypten und Isaak sich im Lande des Philister-Königs Abimelech aufhält (o. p. 288 und p. 354), und Mosis und der Kinder Israel von dem Könige von Moab geduldeter Aufenthalt in Moab (o. p. 272). David siedelt sich nun in Ziklag an, nachdem er die zwei Frauen geheiratet,

1) I Sam. 27.

2) Josua 10, 41; 11, 16 (und 15, 51).

Jakob in Gosen, nachdem Juda von den ihnen entsprechenden Frauen die eine — die Tochter des Sua — geheiratet und der anderen — Thamar — beigelegen hat. Wir haben daher allen Grund zu der Annahme, dass David's Ansiedlung in Ziklag nicht ohne Parallelen in anderen *Gilgamesch*-Sagen ist[1])[2]). Dass David, und nicht Saul-*Gilgamesch*, wie zu erwarten wäre, Wohnsitze angewiesen werden, dürfte auf derselben Linie liegen, wie dass David statt des Saul zu Nabal hinzieht (s. o. p. 444 ff.).

Wir sind jetzt — früher, als wir erwarten konnten — in der Lage, eine oben p. 311 f. angeschnittene Frage zu beantworten, die nämlich, welcher Figur der Ursage Abraham's Pharao und Abraham's Philister-König im letzten Grunde entsprechen. Auf p. 336 liess sich bereits erschliessen, dass sein Pharao ursprünglich nicht einem *Chumbaba* entspreche, und Aegypten, wohin er zieht, ursprünglich nicht das Land sei, das er als ein Xisuthros der Flut verlasse, sondern vielmehr das des entrückten Xisuthros. Nun aber wechselt mit Aegypten in der Parallelgeschichte in der Abraham- und in derjenigen der Isaak-Sage das Philister-Land, sodass also auch dies urspr. dem »Seligenland« der Ursage zu entsprechen scheint. Allein andrerseits ist sowohl das Land des Pharao, wie auch das des Philister-Königs, zugleich ein Reflex des Skorpionriesenlandes (o. p. 322); und es wäre daher denkbar, dass sich in der Doppelheit der Repräsentanten des Xisuthros ausdrückte, dass diese nicht nur ihn darstellen; mit anderen Worten, dass der Philister-König oder der Pharao etwa eigentlich ein Ersatz nur für den Skorpionriesen, der Pharao aber oder der Philister-König nur für den entrückten Xisuthros ist. Nun ist jedoch in der Saul-Sage der »Skorpionriese«, zu dem David als ein Ersatzmann für den *Gilgamesch* hinzieht — nämlich Nabal

1) Vgl. ferner die Sage von Elisa und Elias.

2) Und somit unhistorisch ist, trotzdem, dass sie nach STADE, *Geschichte des Volkes Israel* I, p. 252, »durchaus historisches Gepräge an sich trägt«.

(o. p. 444 ff.) —, von Demjenigen verschieden, der David den Aufenthalt in seinem Lande gestattet — nämlich dem Philister-König. Folglich ist der Philister-König Achis gewiss kein »Skorpionriese« und ferner sein Land gewiss kein »Skorpionriesenland«, und könnte er somit — im Schlussteil der Saul-Sage —, falls er einer der uns bekannten Personen des Epos entspräche, nur noch entweder dem Schiffer des Epos oder dem entrückten Xisuthros entsprechen. Ferner aber ist dieser König nach unsern obigen Ausführungen ein Gegenstück 1. zu dem Pharao der Jakob- und 2. zu dem Könige von Moab in der Moses-Sage, in denen wir bisher nur Repräsentanten des Xisuthros erkennen konnten (o. p. 270 und p. 272); weiter verweilt Moses — was indes wegen oben p. 280 und p. 284 f. nicht ausschlaggebend sein kann — als Gegenstück zu David im Philister-Lande in demselben Lande, nämlich Moab, in dem Repräsentantinnen der Tochter des Xisuthros erscheinen (o. p. 272); und endlich gelangt David nach Ziklag, nachdem er die Ahinoam als die Xisuthros-Tochter geheiratet hat (o. p. 446 ff.). Also dürfte in der David- und somit gewiss auch ursprünglich in der Abraham- und in der Isaak-Sage das Philister-Land nur dem Lande des Xisuthros entsprechen, und der Philister-König Achis und der Philister-König Abimelech nur dem entrückten Xisuthros. Dasselbe gilt nun aber von dem Pharao der Jakob-Sage (s. o. p. 276), und darum gewiss auch von dem der Abraham-Sage, also dass Dieser in seiner Eigenschaft als König von Aegypten jedenfalls ursprünglich keine andere Persönlichkeit der Sage dargestellt hätte, wie Abraham's Philister-König, nämlich den König Xisuthros. Wir hätten somit jetzt für die Moses-, die Jakob-, die Abraham-, die Isaak- und die Saul-Sage festgestellt einen längeren Aufenthalt des *Gilgamesch* — und einmal eines Ersatzmannes für ihn — im Lande des Xisuthros.

Ob nun der Aegypter oder der Philister Xisuthros der ältere ist, lässt sich aus der israelitischen Sage allein nicht entnehmen, wenn man auch geneigt sein darf,

Jenem, dem weiter vom israelitischen Lande entfernt Wohnenden, die höhere Anciennität zuzuerkennen. Lebt doch sein Vorbild im äussersten Westen[1]). Wohl aber lässt sich leicht verstehn, wie Aegypten und das Philister-Land mit einander wechseln können. Lag doch zum mindesten das südliche Philister-Land zu Zeiten im Macht-bereich des Aegypter-Königs. Das genügt, und es ist nicht etwa nötig, die noch immer nicht zu Tode gehetzte Theorie WINCKLER's von dem doppelten »*Mussri*«[2]) heranzuziehen, einem = »Aegypten« und einem = »Nordarabien«. Denn es gibt, trotz aller gegenteiligen Behauptungen und trotz aller Deutekünste WINCKLER's[3]), im Westen nur ein *Mussru* (*Mussur*)[4]), das aber — und darin steckt ein richtiger Kern von WINCKLER's Behauptung – naturgemäss nicht etwa nur das Stromland Aegypten, sondern auch, d. h. zugleich, Gebiete östlich und nordöstlich davon bezeichnet. Ein *Mussru* und, gleichfalls gegen WINCKLER, ein *Missrajim* der Israeliten sind ebenso wenig je von einem anderem *Mussru* und *Missrajim* verschieden, wie das Elsass von Deutschland. Aber allerdings ist nicht nur Altdeutschland, sondern auch das Elsass deutsches Land, und so auch »Nordarabien« so gut ägyptisches Land wie das Nil-Land.

Also David kommt nach Ziklag im Philister-Lande als ein *Gilgamesch*, der zum Lande des Xisuthros hingelangt, derselbe David heiratet aber die Jesreelitin als

1) Die syrischen *Gilgamesch*-Sagen und eine Alexander-Sage (o. p. 33 f.) entscheiden in der Tat zu Gunsten des Aegypters. S. Band II.

2) *Mussri* ist übrigens, wie jeder Assyriologe wissen müsste, ein Genitiv; und, wenn WINCKLER und seine blinde Gefolgschaft es als Nominativ behandeln, so ist Das grade so, wie wenn wir von »Frankreichs« oder »Deutschlands« reden wollten.

3) S. WINCKLER's Aufsatz *Muṣri, Meluḫḫa, Maʿin* in den *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*, 1898, Heft 1 und 4, und WINCKLER in *Keilinschriften und das Alte Testament*³, p. 145 ff. u. s. w.

4) Und ausserdem ein *Mussru* (*Musru* oder *Muzru*) im Norden von Ninive. Dagegen ist ein drittes — und mit WINCKLER viertes — *Mussri*, das Kappadozien bezeichnen soll, ein WINCKLERsches Phantom.

die Tochter des Xisuthros (o. p. 446 ff.). Nun liegt jedoch Jesreel nicht etwa im Philister-Lande, sondern der eine, und zwar der allbekannte Ort dieses Namens im mittleren bezw. nördlichen Palästina und das andere Jesreel in (Süd)-Juda[1]), und ist also das Lokal der Xisuthros-Tochter von dem des Xisuthros selbst differenziert und vielleicht gar gründlichst differenziert worden. Warum, weiss ich nicht. Wohl aber lässt sich schon jetzt auf ein Analogon hierzu hinweisen: Juda trifft die Xisuthros-Tochter Thamar bei Enaim in Süd-Palästina und jedenfalls nicht in »Aegypten« (o. p. 267), aber Jakob's Xisuthros-Land ist Aegypten (s. zuletzt o. p. 450)[2]). Freilich ist vielleicht zu berücksichtigen, dass Enaim nach der Jakob-Sage (o. p. 266) nicht allzu weit von Thimnath liegen kann, welches Richter 14,1 f. und 5 (s. o. p. 385) zu Philistäa gerechnet wird, und dass dieses andrerseits (s. o. p. 449 ff.) mit Aegypten als dem Xisuthros-Lande wechselt. Es verdient übrigens Erwähnung, dass Saul nachher Samuel, seinen Xisuthros-*Eabani*, bei Endor, nahe bei dem nördlichen Jesreel, trifft.

Aller Wahrscheinlichkeit nach unmittelbar vor seinem Tode — jedenfalls wissen wir von weiteren Ereignissen im Leben *Gilgamesch*'s Nichts — und nach seiner Rückkehr von Xisuthros wünscht *Gilgamesch*, den »Geist« seines gestorbenen Freundes *Eabani* wegen des Schicksals der Toten zu befragen. Wie ein gewöhnlicher Bürgersmann, ohne reine Kleidung und ohne Schuhe anzuziehen, und ohne den Herrscherstab, so scheint es, begibt er sich darum von éiner Gottheit zur anderen, zuerst zu seiner Göttin *Ninsun*; aber keine Gottheit, auch nicht seine Göttin, antwortet ihm und er erlangt seines Wunsches Gewährung nicht. Schliesslich aber wird der Höllenfürst durch den Gott *Ea* dazu bewogen, *Gilgamesch* zu Willen

1) Josua 15, 56.

2) Vgl. unten die David-Nathan-Jonathan- und die Elisa-Elias-Sage.

zu sein, und *Eabani*'s »Geist« steigt aus dem Grabe — aus einem »Loch« in der Erde — empor und kündet dem bangenden *Gilgamesch*, wie es in der Totenwelt aussieht. Kurz vor seinem Tode, und, nachdem David als Ersatzmann für Saul-*Gilgamesch* in das Philister-Land als in das des Xisuthros gelangt ist, wünscht nun andrerseits Saul-*Gilgamesch*, zu erfahren, was er tun soll; aber sein Gott Jahve, den er zuerst fragt, antwortet ihm nicht, weder durch Träume, noch durch das Losorakel, noch durch Propheten. Darnach begibt er sich in Verkleidung, und so nicht als König kenntlich, mit zwei Begleitern zu einem Weibe in Endor hin und sucht von ihr eine Zitierung des toten Samuel-*Eabani* zu erlangen. Er erreicht diese nach anfänglicher Zurückweisung einer Bitte: Samuel's »Geist« erscheint und redet mit Saul[1]).

Saul ist ein *Gilgamesch*, Samuel ein *Eabani*, und *Eabani*'s Geist wird so gut im Schlussteil des *Gilgamesch*-Epos, wie Samuel's Geist im Schlussteil der Saul-Sage zitiert. Die Identität der beiden, natürlich längst mit einander verglichenen, Totenzitierungen ist also nunmehr nachgewiesen[2]), nachgewiesen, weil sich zeigen liess, dass sie an gleicher Stelle zweier mit einander paralleler Sagensysteme stehn und in den zwei Szenen einander auch sonst entsprechende Sagengestalten auftreten, dazu aber

1) I Sam. 28.

2) Und damit, Gott Lob, auch nachgewiesen, dass die Geschichte von Samuel's Zitierung unhistorisch ist (gegen z. B. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 176; aber mit STADE, *Geschichte des Volkes Israel* I, p. 254 f., freilich aus anderen Gründen, als den von Diesem geltend gemachten). Dass man die aus der *Gilgamesch*-Sage stammende Totenbeschwörung, wie die Nabal-Abigail-Geschichte und David's Ansiedlung in Ziklag, die ebenfalls zur *Gilgamesch*-Sage gehören, auf eine andere Quelle zurückführt, wie die oben bis p. 444 erörterten, auch aus dieser Sage herzuleitenden Stücke der Saul-Sage, erwähne ich nur nebenbei. Sollte sich wirklich nachweisen lassen, dass eine und dieselbe Saul-Sage von der Nabal-Episode an bis zum Tode Saul's nach einer anderen Quelle als vorher erzählt wird??

noch im wesentlichen identische Reihen von Nebenmotiven erscheinen.

Aber die Verschiedenheit im Einzelnen ist doch zugleich sehr gross, so gross, dass wir uns nicht sofort dabei beruhigen können. Wir sehn zunächst ab von Dem, was Samuel's Zitierung und seiner Schicksalsverkündigung unmittelbar folgt, von Vorgängen, wie wir sie am Schluss des *Gilgamesch*-Epos vergeblich suchen würden, und legen den Finger nur auf Folgendes: Der Totengeist kann doch nicht gut anderswo als an seinem Grabe oder an einem Eingange zur Unterwelt zitiert werden. Allein in Endor in Galiläa, wo Dies geschieht, kennen wir wenigstens keinen solchen Eingang, und Samuel's Grab ist in Rama, in einer ganz anderen Gegend, wie der von Endor, nämlich in Mittel-Palästina (o. p. 419). Und *Eabani* teilt seinem Freunde mit, wie es in der Totenwelt überhaupt aussieht. Das tut aber Samuel nicht: Er verkündet Saul den Uebergang der Königsherrschaft an David und sein, Saul's, und seiner (drei) Söhne Todesschicksal[1]). Aber sein Todesschicksal erfährt *Gilgamesch* ja von Xisuthros! Der Hinweis hierauf bedeutet die Lösung aller Schwierigkeiten: Wie Saul-*Gilgamesch*, der 24 Stunden lang Nichts gegessen hat, von Samuel gehört hat, dass er sterben müsse, schlägt er alsbald der Länge nach hin. Da bitten ihn das Weib in Endor und seine zwei Begleiter inständig, Etwas zu essen, damit »er Kraft gewinne, um auf seinem Wege zu gehn«, und nach anfänglicher Weigerung gibt er nach, steht auf und setzt sich auf den Divan. Eiligst schlachtet dann das Weib ein Kalb und backt ungesäuertes Brot und Saul und seine Begleiter essen davon, um darnach aufzustehen und zurückzukehren[2]). Eine derartige Szene kennen wir nun schon in einer ganzen Reihe anderer israelitischer *Gilgamesch*-Sagen und in diesen ward in ihr ein Reflex einer Szene

---

1) I Sam. 28, 17 und 19. 2) I Sam. 28, 20 ff.

isuthros erkannt: Bei Joseph-Xisuthros speisen
Brüder (o. p. 275), dann ziehn sie wieder heim;
braham-Xisuthros kehrt Gott mit zwei Engeln
nd eiligst wird von seinem Weibe Sara Brot
cken und eiligst wird ein junges Rind ge-
chtet[1]), »auf dass sie sich stärken und dann
r ziehn«; hierauf essen die Gäste und ziehn
r (o. p. 298 und p. 308); vgl. ferner die entsprechende
in Sodom bei Lot-Xisuthros, bei dem die Engel erst
hren, nachdem er sie inständig darum gebeten
.p. 300 f.), die bei dem Xisuthros in Gibea (o.p. 364),
auch die Parallelen hierzu in der Sage von Josua I
172 und 301 f.) und in der von Simson (o. p. 394 ff.),
ierzu die Thamar-Episode (o. p. 266 f.) und die ent-
ende Parallele in der Moses-Sage (o. p. 130, p. 267
. 272). Das eilige Backen der Frau in Endor für
raftlosen Saul-*Gilgamesch*, »damit er Kraft ge-
e, um auf seinem Wege zu gehn«, entspricht somit
eiligen Backen der sieben Brote für den zum
ermatteten *Gilgamesch*, »damit er auf dem Wege,
r gegangen sei, in Gesundheit zurückkehre«;
das Weib in Endor ist somit wiederum fraglos
attin des Xisuthros, welche die Brote backt. Ehe
eben Brote gebacken werden, verkündet nun der
r und die Zukunft vorausschauende Xisuthros dem
mesch, dass er, wie alle Menschen, sterben
e, — darnach erzählt er ihm die Sintflutgeschichte,
vie schon oft genug festgestellt ward, an einer be-
ten anderen Stelle in die israelitische *Gilgamesch*-
verflochten ist, so auch in die Saul-Sage (s. o. p. 427 ff.),
arum von ihrer ursprünglichen Stelle verschwunden
nuss — und dann bläst plötzlich ein »Schlaf
in Wetter« gegen den erschöpften *Gilgamesch*

Hiermit hat man schon früher die Parallele in der Endor-Episode
en, als man noch keine Vorstellung davon haben konnte, wie die
Szenen zusammengehören. S. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 184.

hin. Wiederum kann es nicht zweifelhaft sein: Das ist das Prototyp davon, dass Saul-*Gilgamesch*, nachdem ihm Samuel das Schicksal verkündet hat, alsbald[1]) der Länge nach hinstürzt. Und wenn dann das Weib des Xisuthros ihren Mann bittet, *Gilgamesch* aufzuwecken, damit er »auf dem Wege, den er gegangen sei, in Gesundheit zurückkehre«, wonach sie die sieben Brote backt und Xisuthros dann *Gilgamesch* aufweckt —, so spiegelt sich Das ohne Zweifel in der Saul-Sage darin wieder, dass ausser Saul's zwei Begleitern das Weib in Endor, und zuerst sie allein, Saul inständig bittet, Etwas zu essen, damit er Kraft gewinne, um auf seinem Wege zu gehn, und Saul darnach aufsteht, worauf das Weib dann die Brote backt.

Xisuthros kündet *Gilgamesch* sein Todesschicksal; dann kehrt Dieser heim und erfährt von seinem aus dem Grabe heraufzitierten Freunde *Eabani*, wie es im Totenreiche aussieht. Der in Endor zitierte Samuel soll aber nach unsern Ausführungen einerseits dieser Xisuthros und andererseits dieser *Eabani* sein. Die Aehnlichkeit des von Xisuthros Erfahrenen mit dem bald darauf von *Eabani* Gehörten erklärt diese Absonderlichkeit nun vollkommen: Der alte Xisuthros, der *Gilgamesch* das Todesschicksal verkündet, ist mit *Eabani*, der demselben *Gilgamesch* bald darnach das Totenreich schildert, verschmolzen worden. Als der alte Seher, welcher dort das Schicksal verkündigt, wo der *Gilgamesch* darnach zu Boden stürzt und die Frau dann eiligst die Brote backt, ist Samuel ein Xisuthros, als ein zitierter Toter aber ein *Eabani*[2]) — ganz in Uebereins-

1) Das *Gilgamesch*-Epos allein schützt also wohl das *wa-j-m-h-r* = »er eilte, tat eilig« des hebräischen Textes vor einer Verbesserung zu *wajjibbāhēl*, das bedeuten soll »er entsetzte sich«. Diese Konjektur WELLHAUSEN's (*Bücher Samuelis*, p. 141) missbilligt somit BUDDE (zu den Büchern Samuel, p. 184) wohl mit Recht. Vgl. unten die Sage von Elisa und Elias.

2) Die Totenbeschwörung steht also in der Saul-Samuel-Sage genau an der zu erwartenden Stelle, und es erledigen sich somit alle Bedenken, die ihr Platz in der Sage hervorgerufen hat (s. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 174 f.). Doch geht aus unsern Ermittlungen allerdings hervor,

stimmung mit der Jakob-Sage, in welcher der weise Traumdeuter Joseph als ein Xisuthros im Lande des Xisuthros zwei Männern ihr Schicksal verkündigt, dabei aber sich in einem *bôr*, d. h. eigentlich einer »Grube«, befindet, als ein am Grabe zitierter *Eabani* (o. p. 277 und p. 280 f.)[1]).

Zum ersten Mal finden wir jetzt auch eine Parallele zu der doppelten Schicksalsverkündigung durch Joseph-Xisuthros-*Eabani*: Wie Joseph dem Bäcker den Tod, dem Mundschenken aber Begnadigung zum Leben und Wiedereinsetzung in sein hohes Amt verheisst[2]), so verkündet Samuel-Xisuthros-*Eabani* dem Saul den Tod, zugleich aber, dass David statt seiner König werden werde[3]). Xisuthros spricht nun zu *Gilgamesch* von Leben und Tod, oder vielleicht besser: von Leben oder Tod. Sollte darin der Keim liegen für die nun schon zweimal aufgezeigten einander entgegengesetzten Schicksalsverkündigungen, die zwei Personen betreffen?

Dieselbe Jakob-*Gilgamesch*-Sage liefert uns nun alsbald noch eine weitere bemerkenswerte Parallele zur Saul-*Gilgamesch*-Sage: Der Prophet und Seher Samuel sollte, wie der weise Traumdeuter Joseph, ein *Eabani* und der weise Seher Xisuthros sein, zugleich jedoch der König Achis als Derjenige, in dessen Land David Aufnahme findet, nur ein Xisuthros (o. p. 450). Ebenso steht ja aber in der

dass die Verbindung zwischen der Beschwörung und dem Philister-Einfall in der Saul-Sage ein Novum ist. Aber Das ist für die Textkritik bedeutungslos.

1) Einen parallelen Tatbestand weisen (s. unten) auf die Jerobeam-Ahia-, die David-Nathan-Jonathan- und die Elisa-Elias-Sage, ferner aber (s. Band II) die Odysseus-Elpenor-, die Jason-Phrixos-Argos und die Menelaus-Agamemnon- und vielleicht auch die Odysseus-Eumäus-Sage.

2) Genesis 40.

3) Zu weiteren zwei einander entgegengesetzten Schicksalsverkündigungen s. unten die Elisa-Elias- und die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage, und vgl. damit die David-Nathan-Jonathan- und endlich die Jerobeam-Ahia-Sage (u. p. 460 f.). Die griechische *Gilgamesch*-Sage kennt an entsprechender Stelle nur je éine entsprechende Schicksalsverkündigung. S. in Band II die Odysseus-Elpenor- und die Menelaus-Agamemnon-Sage.

Jakob-Sage neben Joseph der Pharao, in dessen Land Jakob sich ansiedelt, als ein Xisuthros (o. p. 270). Wir hätten also, genau wie in der Jakob-, so in der Saul-Sage, eine anscheinende Spaltung des weisen Königs und Sehers Xisuthros in einen König und einen weisen Seher (o. p. 278), und weiter eine Verschmelzung dieses Sehers mit dem *Eabani* (o. p. 456 f.)!

Aus der Verschmelzung des am Grabe zitierten *Eabani* mit dem im fernen Westen wohnenden Xisuthros ist es nun gewiss zu erklären, dass Samuel-Xisuthros-*Eabani*'s Geist nicht an seinem Grabe zitiert wird, wenn es auch vorderhand noch gänzlich unklar bleibt, warum die Beschwörungsszene grade in Endor in Nord-Israel spielt; um so unklarer, als ja der König Xisuthros der Saul-Sage im Philister-Lande wohnt. Doch steht dieses Endor nicht isoliert da. Denn in der Jesreelitin, die David heiratet, erkannten wir ja eine Xisuthros-Tochter (o. p. 446 ff.); ein Jesreel liegt aber in unmittelbarer Nähe von Endor![1]) Und nur durch die Tatsache einer Verschmelzung der zwei Episoden, in deren einer das Weib des Xisuthros und in deren anderer die Göttin *Ninsun* mit auftritt, wird ferner wohl auch die Totenbeschwörerin verständlich: Vermutlich ist der Gott, der, *Gilgamesch*'s Wunsch erfüllend, den Schatten des *Eabani* aus der Erde emporsteigen lässt, einerseits mit der Gattin des Xisuthros und andrerseits zugleich mit der Göttin *Ninsun* identifiziert worden, die Beide Mitgefühl mit *Gilgamesch* haben. Vgl. unten die parallele Episode der Jerobeam-Sage.

Ungewöhnlich sind die zwei Männer, die mit Saul nach Endor kommen. Wir erwarten nur éinen. Denn *Gilgamesch* langt nur mit éinem Begleiter, nämlich dem Schiffer, bei Xisuthros an; und darum begleitet der éine Hira Juda nach Thimnath, darum bringt der éine Joseph

---

1) Vgl. unten die Sunamitin der David- und das Weib von Sunem der Elisa-Elias-Sage.

den Jakob zu dem Pharao hin; darum kommen im Ganzen zwei Kundschafter nach Jericho, zwei Engel nach Sodom, kommt der Levit nur mit dem éinen Sklaven nach Gibea (o. p. 266, p. 269, p. 271, p. 172, p. 300 ff., p. 364). Nun finden wir aber auch sonst in alttestamentlichen Sagen grade zwei Begleiter: zwei Sklaven begleiten Abraham auf dem Wege zum Opferberge (o. p. 318) und zwei Engel Gott zu Abraham hin (o. p. 298 und p. 307 f.). Namentlich die zweite Parallele fällt nun auf. Denn grade wie bei Abraham sein Weib eiligst frische Brote backt und dann, im Unterschiede von der Ursage, auch eiligst ein junges Rind geschlachtet wird, grade so schlachtet die Frau von Endor eiligst ein Kalb und backt frische Brote; und, wie Abraham zu Gott und den zwei Engeln sagt, er wolle einen Bissen Brot holen, damit sie »ihr Herz stützen«, d. h. sich stärken könnten, darnach möchten sie weiterziehn, so sagt das Weib von Endor zu Saul, sie wolle ihm einen Bissen Brot vorsetzen, das er essen möge, damit er Kraft bekomme, um seines Wegs ziehn zu können. Unter diesen Umständen wird man einen Zusammenhang zwischen der Drei-Zahl der Fremdlinge bei Abraham und der bei der Frau von Endor annehmen dürfen; und, da sie in der Abraham-Sage verständlich ist (o. p. 307 f.), weiter annehmen dürfen, dass sie, vielleicht zugleich mit der einen oder anderen Einzelheit, in die Saul-Sage aus der Abraham-Sage eingedrungen ist. Dabei ist es natürlich ganz irrelevant, dass der Besuch bei Abraham zum Teil eine Parallele gleichen Ursprungs zu dem bei der Frau von Endor ist (s. o. p. 455).

Durch die Analyse der Endor-Episode ist nun festgestellt, dass der Reflex der Ereignisse von der Begegnung mit der *Sidûri* an bis zur Zitierung *Eabani*'s in der Saul-Samuel-Sage auffallende Berührungen namentlich mit deren Reflex in der Jakob-Sage zeigt, übrigens wohl nur deshalb grade mit diesem, weil jene Ereignisse grade auch

in dieser Sage verhältnismässig deutliche Spuren hinterlassen haben: Juda vertritt in der Jakob-, der Judäer David in der Saul-Sage *Gilgamesch* bei den Begegnungen mit der *Sidūri* und mit der Tochter des Xisuthros (o. p. 446); in beiden Sagen hat sich (o. p. 456 ff.) — was wir hier wiederholen müssen — der weise Seher und König Xisuthros in einen weisen Mann und einen König gespalten; in beiden Sagen ist der weise Mann als Schicksalsverkünder mit dem zitierten *Eabani* zusammengefallen; und in beiden Sagen wird endlich von dem *Eabani*-Xisuthros einem Manne der Tod und für einen anderen ein günstiges Schicksal, nämlich die Einsetzung in ein hohes Amt, verkündigt. Die Teilparallelen in den in Rede stehenden Stücken der Saul-Sage zu entsprechenden Stücken anderer *Gilgamesch*-Sagen brauchen wir hier nicht nochmals zu erwähnen.

Saul-*Gilgamesch* wird trotz seiner Verkleidung von der Frau in Endor erkannt[1]). Darnach kündet ihm sein *Eabani*, der alte Prophet Samuel, den er befragt, dass sein Königtum auf Jemand anders, nämlich David, übergehen werde, und, dass er selbst und seine Söhne sterben müssten. Er stirbt mit drei Söhnen im Kampf[2]), und ihm folgt ein anderer Sohn von ihm, nämlich Is-Boseth, der nach zweijähriger Regierung[3]) durch Meuchelmord zu Tode kommt; darnach fällt das Königtum einem andern Hause, nämlich dem Hause David's, zu[4]). Aehnliche Motive finden wir nun in der Jerobeam-*Gilgamesch*-Sage beisammen, und zwar in Uebereinstimmung mit der Saul-*Gilgamesch*-Sage, an ihrem Ende. Jerobeam-*Gilgamesch* schickt seine Gemahlin in Verkleidung zu seinem *Eabani* (o. p. 216, p. 415 f.), dem alten Propheten Ahia, um ihn wegen seines kranken Sohnes Abia zu fragen. Der Prophet erkennt

1) I Sam. 28, 12. 2) I Sam. 31 und II Sam. 1.
3) II Sam. 2, 10. 4) II Sam. 4 f.

sie aber infolge eines göttlichen Winks und verkündet ihr den Tod des Sohnes, und dass Jerobeam's Königtum einem Andern zufallen werde. Der Sohn stirbt, und nach Jerobeam-*Gilgamesch*'s Tode kommt ein anderer Sohn von ihm, Nadab, zur Regierung, regiert zwei Jahre und wird dann meuchlings ermordet, und das Königtum fällt einer neuen Dynastie, nämlich dem Hause des Issaschariten Baesa, zu[1]).

Da haben wir also in gleichem oder doch ganz ähnlichem Zusammenhange dieselbe Geschichte, mit z. T. nur unbedeutenden Modifikationen; insofern vor Allem dafür, dass der verkleidete *Gilgamesch*[2]) zu einer Frau als der Frau des Xisuthros kommt, um durch ihre Vermittlung von seinem *Eabani*-Xisuthros zu erfahren, was er tun soll, und nun sein Schicksal und das seiner Söhne erfährt, die Jerobeam-Sage bietet, dass der *Gilgamesch* durch Vermittlung seiner eigenen verkleideten Frau von seinem *Eabani* — der nach dem oben p. 456 f. Ausgeführten gewiss auch sein Xisuthros ist — das Schicksal seines Sohnes zu erfahren sucht, und nun dieses und sein eigenes erfährt. Dass diese Frau das Weib des *Gilgamesch* ist, ist also sekundär, relativ älter aber vielleicht, dass sie die Gattin eines der beiden mitwirkenden Männer ist; und aus der Saul- und der Jerobeam-Sage einer- und dem *Gilgamesch*-Epos andererseits lässt sich darum vielleicht als Urform für die Endor-Geschichte und ihre Parallele in der Jerobeam-Sage erschliessen: der *Gilgamesch* begibt sich verkleidet auf den Weg und bittet des Xisuthros-*Eabani* — mit der Göttin *Ninsun* identifizierte (o. p.. 458) — Gattin, Dessen Geist zu zitieren u. s. w.

Eine beträchtlichere Abweichung von der Saul-Samuel-Sage, wie auch vom *Gilgamesch*-Epos, liegt darin, dass Ahia, wie er von Jerobeam's Weib aufgesucht wird, noch

---

1) I Könige 14 und 15.

2) Zur Verkleidung des *Gilgamesch* in seiner Xisuthros-*Eabani*-Episode s. in Band II die Menelaus-Agamemnon- und vgl. die Odysseus-Eumaeus-Sage.

nicht gestorben ist, und der noch lebende Prophet, nicht aber sein Schatten, befragt wird und Bescheid erteilt. Der Jerobeam-Ahia-Sage ist also die Zitierung des *Eabani* und im Zusammenhang damit sein Tod an der alten Stelle in der Sage abhanden gekommen. Nun sollen diese Sage und die von Josua I und Eleasar I ursprünglich Teile éiner und derselben Sage sein (o. p. 219 f.). Wenn daher in der Josua-Sage der Tod des *Eabani* Eleasar erst an ihrem Ende erzählt wird, so braucht man darin, gegen o. p. 178, keinen Nachtrag zu sehn und darf daraus vielleicht entnehmen, dass auch der *Eabani* der Sage von Josua I nicht innerhalb der alten *Gilgamesch*-Sage gestorben — und darum auch sein Schatten nicht zitiert worden — ist, sondern erst hinter deren Abschluss sich zu seinen Vätern versammelt hat.

Der Prophet Ahia tut also im wesentlichen Dasselbe, was von Samuel im Schlussteil der Saul-Sage erzählt wird. Ist somit Dieser ein zitierter gestorbener *Eabani*, so darf man schon deshalb vermuten, dass auch Ahia ein *Eabani* ist. Nun aber haben wir Dies ja bereits oben p. 216 und p. 415 f. von ihm annehmen müssen. Demnach ist Das jetzt durchaus gesichert, und jetzt auch ganz sicher, dass es der Ursage entspricht, wenn grade Ahia, welcher, und zwar am Schluss der Jerobeam-Sage, Jerobeam den Tod seines Sohnes verkündet, Jenem auch das Königtum verkündet, und zwar vor Dessen Flucht nach Aegypten. Verkündet doch ein und derselbe Samuel an genau entsprechenden Stellen der Sage einem und demselben Saul das Königtum und den Tod seiner Söhne. Dies zur nachträglichen, aber jetzt erst möglichen, vollständigen Rechtfertigung von p. 216 Anm. 3.

Noch ein Wort zu einer Einzelheit in Jerobeam's Schicksalsbefragung. Auf Befehl Jerobeam's nimmt sein Weib zehn Brote, »Brocken« und einen Krug Honig mit für Ahia[1]). Erinnern wir uns daran, dass Ahia auch den

1) I Kön. 14, 3 f.

toten *Eabani* repräsentiert, so können wir nicht übersehen, dass »Bissen«, »Brocken« eine gewöhnliche Bezeichnung für ein assyrisch-babylonisches Totenopfer ist[1]). Und da die Zitierung *Eabani*'s in der Saul-Samuel-Sage noch ganz ihren Charakter bewahrt hat[2]), dürften wir uns über Spuren von einem dem zitierten *Eabani* dargebotenen Totenopfer keineswegs wundern[3]). Es mag deshalb sein, dass der Honig neben den Brocken eine weitere Spur hiervon darstellt[4]). Sollte nun die seltsame Verwandlung der zwei, die Joseph als einen zitierten *Eabani* und einen Xisuthros um ihr Schicksal fragen, in einen Bäcker und einen Mundschenken im letzten Grunde damit im Zusammenhang stehn, dass ältere Erscheinungsformen von ihnen Backwerk und Getränk als Geschenke für Joseph-*Eabani* gebracht haben?? Indes liegt für das Backwerk, das Jerobeam-*Gilgamesch*'s Weib dem Ahia-*Eabani*-Xisuthros auf ihres Mannes Befehl bringt, eine andere Erklärung mindestens ebenso nahe: Sie, das Weib, stellt ja die Gattin des Xisuthros dar, welche auf ihres Gatten Befehl dem *Gilgamesch* sieben Brote backt, und entspricht daher ja der Frau in Endor, welche Saul, und Abraham's Gattin, welche Gott und den zwei Engeln eiligst Brote backt (o. p. 455). Also könnten wenigstens die zehn Brote, die Jerobeam's Weib dem Ahia bringt, jenen sieben Broten und darum auch den fünf Portionen Benjamin's (o. p. 276) entsprechen.

Durch die Parallele in der Saul-*Gilgamesch*-Sage wird also auch der Ausgang der Jerobeam-Geschichten und zugleich ihre unmittelbare Fortsetzung als Sage erwiesen.

---

1) S. oben p. 54 Anm. 2.

2) Vgl. unten die Sage von Elisa und Elias und die von Jesus, Johannes und Lazarus und in Band II die syrische Sage von Sul und Schumul, die Odysseus-Elpenor-, und die Menelaus-Agamemnon-Sage.

3) Honig spendet auch (noch?) Odysseus-*Gilgamesch* in seiner Totenbeschwörungsszene. S. unten Band II.

4) Es liegt somit wenigstens kein Grund vor, das Wort *niqqudim* in I Kön. 14, 3 anders als sonst (Josua 9, 5 und 12), nämlich — im Anschluss an die LXX — mit »kleine Kuchen« zu übersetzen.

Vgl. oben p. 220. Oder sollte die so ganz unmotivierte scheue Ehrfurcht vor der israelitischen »Geschichte« so gigantisch sein, dass man heiteren Antlitzes die oben aufgedeckte Parallele für zufällig erklären und es deshalb ablehnen wird, daraus irgend welche Konsequenzen zu ziehen? Für diesen, höchst wahrscheinlichen Fall sei zu gefälliger Beachtung empfohlen, dass auch dem Usurpator und Königsmörder Baesa[1]) durch einen Propheten, Jehu nämlich, der Sturz seiner Dynastie angekündigt wird, dass er, wie Jerobeam, den Strohtod stirbt, dass dann sein Sohn wieder nur zwei Jahre regiert, um darnach meuchlings ermordet zu werden und einem neuen Manne Platz zu machen[2]); dass aber der durchaus geschichtliche, im achten vorchristlichen Jahrhundert regierende Usurpator und Königsmörder Menahem und sein Sohn und Nachfolger Pekahja sich auch ganz nach dem oben aufgezeigten Schema[3]) richten, indem sich Pekahja dem zu Liebe auch nach zweijähriger Regierung totschlagen lässt, um die Regierung einem neuen Manne zu überlassen[4]); und dass endlich auch Ahab[5]) und seine Nachfolger sich nicht viel anders[6]) einzurichten gewusst haben. Denn erst wird Ahab durch den unvermeidlichen Propheten, nämlich Elias[7]), der Sturz seiner Dynastie verkündigt, dann stirbt er,

---

1) Vermutlich auch einem *Gilgamesch*. S. unten.

2) I Kön 15 f.

3) Vielleicht stammt daher das Schema z. T. aus der Geschichte Menahem's und seines Nachfolgers.

4) II Kön. 15.

5) Uebrigens auch, wie Jerobeam und Saul, ein *Gilgamesch*. S. unten die Elisa-Elias-Sage.

6) Warum doch wenigstens etwas anders, scheint sich z. T. aus einer Kollision zweier, darnach mit einander kombinierter, Sagen zu erklären, falls die Modifikation nicht etwa durch eine Kollision mit wirklicher Geschichte hineingekommen ist. S. unten die Elisa-Elias-Sage.

7) Natürlich wieder einen *Eabani*-Xisuthros, wie Joseph, Ahia und Samuel! S unten die Elisa-Elias-Sage.

wie Saul, eines gewaltsamen Todes; darnach regiert sein Sohn, dem ebenfalls der Prophet Elias den Tod verkündigt und der hierauf, nach zweijähriger Regierung, den Strohtod stirbt; sein Nachfolger aber, auch ein Sohn Ahab's — vgl. die Saul- und die Jerobeam-Sage —, stirbt durch Meuchelmord und die neue Dynastie des Mörders kommt zur Regierung[1])! Wie grausam war doch das Schema, nach dem die Könige von Israel haben leben und sich totschlagen lassen müssen, und wie spiessbürgerlich spielt sich doch, dagegen gehalten, die »Geschichte« des Südreichs ab, in dem man seit David's nebelumwogten Tagen, trotzdem es auch dort an Königsmördern nicht ganz gemangelt hat, gleichwohl dem éinen Hause der Davididen unentwegt die Treue bewahrt haben soll![2]) Und ein solcher Schematismus, ein solcher ewiger, aber doch typischer Wechsel einerseits, und unmittelbar daneben eine solche absolute einförmige Kontinuität — Das soll Geschichte sein![3])

Gemäss der Weissagung Samuel's stirbt also Saul im verlorenen Kampf gegen die Philister am folgenden Tage[4]). Davor ereignet sich aber noch Verschiedenes, das auch unser Interesse in Anspruch nimmt. Die Israeliten sind bei Jesreel, die Philister bei Aphek versammelt, und der Judäer David befindet sich bei ihnen — als Verräter an Saul, seinem Herrn[5]). Wieder erklingt ein Ton, wie er schon mehrmals erklang, in der Josua- und in der Jakob-Sage, in der vom Leviten und in der Simson-Sage (o. p. 393 f.): Judäer oder ein Vertreter des Stammes Juda oder ein ein-

1) I Kön. 21 f. und II Kön. 1 und 9.

2) Auch die Geschichte der Könige von Juda lässt das oben aufgezeigte Schema wenigstens einmal noch erkennen. Nur ist es in diesem einen Falle entweder im Konflikt mit Tatsachen, oder, was mindestens ebenso wahrscheinlich ist, durch eine tendentiöse Misshandlung der Ueberlieferung entstellt worden. S. unten die David-Nathan-Jonathan-Sage.

3) Vgl. in Band II das Kapitel: Mythus und Geschichte.

4) I Sam. 31; II Sam. 1. 5) I Sam. 29.

zelner Judäer schädigen oder beabsichtigen, Jemanden oder Viele zu schädigen, in drei Fällen den *Gilgamesch*, bezw. Diesen und das Volk Israel, in einem Falle den *Eabani*; und zwar durch Handlungen, von denen jedenfalls éine als ein glatter Verrat erscheint und eine andere noch jetzt darnach schmeckt. Hier erklingt nun ein ähnlicher Ton, aber nicht ohne einen Nebenton: Ein Verrat am *Gilgamesch* im Kampfe gegen ihn ist beabsichtigt; aber er kommt nicht zur Ausführung. Die Philister haben Misstrauen gegen David und befürchten, dass sie selbst von ihm verraten werden, und schicken ihn darum mit seinen 600 Mann heim[1]).

Wie David nach Ziklag heimkommt, haben die Amalekiter den Ort geplündert und verbrannt und alle Einwohner, auch seine zwei Frauen, Abigail und Ahinoam, fortgeführt. David fragt darum seinen Gott Jahve, ob er den Amalekitern nachjagen solle. Die Antwort lautet »Ja.« und David bricht auf. Im Besor-Flusstale lässt er 200 Ermüdete zurück, erreicht mit den übrigen 400 die Amalekiter, wie sie grade ein Freuden- und Siegesfest feiern, schlägt sie, metzelt sie bis auf 400 Mann, die entkommen, nieder, und befreit alle Gefangenen, darunter auch seine zwei Frauen[2]). Die Amelekiter-Schlacht Saul's soll (o. p. 435) dem *Chumbaba*-Kampf entsprechen, der zur Befreiung der geraubten Stadtgöttin führt; die parallele Amalekiter-Schlacht Moses-*Gilgamesch*'s hat deshalb die Zurückbringung seiner Frau zur Folge (o. p. 126 f.). In dieser Schlacht befehligt Josua, sein späterer Nachfolger. Und an Jakob-*Gilgamesch*'s-*Chumbaba*-Kampf nimmt Jakob selbst garnicht Teil, sondern dieser wird von seinen Söhnen Simeon und Levi gekämpft (o. p. 238). Wer möchte da nicht schon jetzt vermuten, dass die Amalekiter-Schlacht David's, des Nachfolgers Saul's, welche die Befreiung auch von

1) I Sam. 29. 2) I Sam. 30.

Dessen Frauen zur Folge hat, irgendwie zu der Saul's in Beziehung steht? Man beachte dazu, dass gerade so, wie Saul in seiner Amalekiter-Schlacht in einem Flusstal einen Teil seiner Truppen in einen Hinterhalt legt, David einen Teil seiner Truppen in einem Flusstale zurücklässt. Es darf auch an die Seitenstücke zu dieser Amalekiter-Schlacht Saul's erinnert werden, in denen ebenfalls das Hinterhalt-Motiv zur Verwendung kommt, an die zwei siegreichen *Chumbaba*-Schlachten bei Ai und bei Gibea (s. o. p. 369 f.); deshalb auch, weil grade auch von diesen beiden ausdrücklich erzählt wird, dass vorher Jahve nach vorheriger Befragung den Befehl zum Kampfe gibt (o. p. 369 f.). Nun sollten allerdings nicht zwei Weiber David's, sondern das Weib Saul-*Gilgamesch*'s als eine *Ischtar* durch eine siegreiche *Chumbaba*-Schlacht befreit oder sollte doch wenigstens wegen jener Frau die Schlacht geschlagen werden (vgl. o. p. 126 f., p. 237, p. 330, p. 371 f. und p. 392 f.). Indes sind die Abweichungen von diesem Schema in der Saul-Sage jedenfalls erklärbar. Denn wenn nicht Saul, sondern David, den Amalekitern ihre Beute abjagt, wie leicht konnten da für Saul's Gattin éine Gattin oder die zwei Gattinnen David's eintreten? Dass nun Dgl. in der Tat stattgefunden hat, dürfte éin Umstand äusserst nahe legen: Saul's Weib heisst Ahinoam, also ebenso wie das eine der zwei Weiber David's, welche Dieser den Amalekitern wieder abjagt![1])

David's Amalekiter-Schlacht sieht also wie ein glücklicher *Chumbaba*-Kampf aus, ein Kampf, wie er schon mehrfach nach einem Geschehnis beobachtet wurde, das entweder schlankweg als ein »Judas-Verrat« bezeichnet werden konnte oder doch wenigstens in der einen oder anderen Weise an einen solchen erinnert (o. p. 393 f.). Und nun folgt David's erfolgreicher Kampf unmittel-

1) I Sam. 14, 50.

bar auf seinen Verrat, der aber ungeschehen gemacht wird (o. p. 466), und andrerseits werden als Teilnehmer an dem Feldzuge Saul's gegen Amalek die Judäer ausdrücklich erwähnt[1]), an dem Feldzuge, zu welchem sich David's Amalekiter-Razzia wie eine Dublette zu verhalten scheint![2]) Es mehren sich also die Indizien dafür, dass wir wieder in einem Stück der *Chumbaba*-Episode mit einem Judas-Verrat-Motiv stehn.

Die Philister schlagen die Israeliten und Saul fällt während des Kampfes, zugleich mit drei Söhnen; fällt aber — was kein *Gilgamesch* in den bisher zergliederten *Gilgamesch*-Sagen tut, wenigstens nach éiner Ueberlieferung — durch eigene Hand[3]). Vergleichbar scheint vorderhand nur das Schicksal Simson's — ausser Saul des einzigen bis jetzt angetroffenen »unglücklichen *Gilgamesch*« —, der unter den Trümmern des von ihm selbst gestürzten Tempels mit begraben wird (o. p. 399). Nach einer anderen Tradition ist Saul von einem Amalekiter, »einem Sohn eines amalekitischen Schutzgenossen«, getötet worden[4]); also von Einem aus seinem *Chumbaba*-Volk (s. o. p. 435 ff. und p. 466 ff.)! Und Das erinnert abermals an Simson, der seinen Tod im Philister-Lande findet. Denn dies ist Simson's *Chumbaba*-Land (o. p. 392 ff.). Auch diese Analogie ist schon hier erwähnenswert, deshalb, weil, wie eben hervorgehoben ward, von allen bisher besprochenen *Gilgamesch*-Gestalten grade nur Saul und Simson eines gewaltsamen Todes sterben[5]).

Nach der zuerst genannten Tradition erfasst Saul im Kampfe die Angst und er bittet seinen Waffenträger, ihn mit dem Schwerte zu durchbohren, damit er nicht lebend in die Hände der Philister falle.

---

1) I Sam. 15, 4.

2) Zu zwei »siegreichen *Chumbaba*-Schlachten« s. auch unten die Elisa-Elias-, die Gideon- und die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage.

3) I Sam. 31. 4) II Sam. 1.

5) Vgl. unten die Sage von Elisa und Elias, die von Gideon und die von Jesus, Johannes und Lazarus.

Wie Dieser sich aber weigert, stürzt er sich alsbald in sein eigenes Schwert und sein Waffenträger tut alsbald Desgleichen. Dann schlagen die Philister Saul den Kopf ab und schicken (ihn mit seiner Rüstung) in ihrem Lande herum, mit seiner Leiche aber machen sie irgend Etwas an der Stadtmauer von Beth-San[1]), begraben sie aber nicht. Es ist mir unmöglich, hierbei nicht an eine Stelle der »Annalen« *Aschschurbānaplu*-Sardanapal's zu denken, die von dem nach Elam geflohenen Enkel Merodachbaladan's, *Nabūbēlschumāti*, handelt[2]): Der König von Assyrien schickt – im dritten Viertel des siebenten Jahrhunderts vor Chr. – seinen Gesandten nach Elam, um Jenes Auslieferung zu verlangen. Da bekommt *Nabūbēlschumāti* Angst, und, um nicht lebend in die Hände des Assyrer-Königs zu fallen, befiehlt er seinem Waffenträger, ihn niederzuhauen. Darauf durchbohren sich Beide gegenseitig. Der König von Elam übergibt den in Salz gelegten Leichnam des *Nabūbēlschumāti* und den Kopf seines Waffenträgers dem assyrischen Gesandten und der befördert sie nach Assyrien. Dort bleibt der Leichnam des Prinzen unbegraben, der Kopf wird ihm abgehauen und ein Anhänger des ungetreuen Bruders Sardanapal's muss ihn am Halse tragen und somit herumtragen.

Ist diese Darstellung in der Hauptsache historisch und die Geschichte nicht etwa nach einem bereits vorhandenen Typus erdichtet oder doch ausgeschmückt — wofür aber Garnichts anzuführen wäre —, so scheint der Schluss des ersten Buchs Samuelis zum Teil nach einem assyrischen Stoffe erdichtet oder vielleicht umgedichtet, und damit ein terminus a quo für dessen Entstehungszeit gegeben zu sein.

---

1) Nach dem masoretischen Text (vgl. die Septuaginta) wird der Leichnam wohl festgemacht, also vermutlich angenagelt, nach einer Konjektur LAGARDE's, der für ein *tāqᶜū (t-q-ᶜ-w) hōqīᶜū (h-q-ᶜ-w)* liest, vermutlich ausgerenkt. S. zu *hōqīaᶜ* HOLZINGER, zu Numeri 25,4 und beachte II Sam. 21,12.

2) Col. VII, 28 ff. Vgl. *Keilinschr. Bibl.* II, p. 212 f.

Ursprünglicher würde dann der Bericht in II Sam. 1 sein, wonach Saul — seltsamer Weise in einer Philister-Schlacht im nördlichen Palästina — nicht etwa von einem Philister, sondern von einem Amalekiter aus dem fernen Süden, auf seine eigene Bitte getötet bezw. ihm der Todesstoss versetzt worden[1]) wäre, also, wenn auch nicht in einer Schlacht gegen sein *Chumbaba*-Volk, so doch von Einem aus diesem Volke[2]). Saul, dessen Tod mit dem *Nabûbêlschumâti*'s ursprünglich nur dén Zug gemein gehabt hätte, dass er auf seine eigene Bitte getötet ward[3]), wäre somit nur deshalb fast ganz zu einem zweiten *Nabûbêlschumâti* geworden.

Mehr oder weniger deutlich weisen Spuren in verschiedenen israelitischen Sagen auf einen einstigen, jetzt retouchierten Verrat des Stammes Juda oder eines ihm Angehörigen oder eines Vertreters des Stammes Juda an dem *Gilgamesch* hin, der Diesem beinahe verhängnisvoll wird, und dreimal fraglos innerhalb einer *Chumbaba*-Episode. Um dieselbe Zeit nun, zu der der Verräter David aus dem Stamme Juda gegen Saul's *Chumbaba*-Volk, die Amalekiter,

---

1) Vgl. Richter 9, 54; I Sam. 14, 13; 17, 51.

2) STADE, *Geschichte des Volkes Israel* I, p. 258, hält den zweiten Bericht über Saul's Tod für sagenhaft, also — in Uebereinstimmung mit uns, wenn auch natürlich aus anderen, übrigens von seinem Standpunkt aus ganz richtigen, Gründen. Aber freilich folgt aus diesen nun — gegen STADE — keineswegs, dass der erste Bericht historisch ist, und der Bericht über *Nabûbêlschumâti*'s Tod dürfte eine solche Annahme unter allen Umständen verbieten. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 193, der ebenfalls die zweite Version für die jüngere hält, nimmt sie im Zusammenhang damit für E und die erste für J in Anspruch. Ob dazu aber irgend Etwas wirklich berechtigt?

3) Die Gideon-Sage (s. unten) wird es indes höchst wahrscheinlich machen, dass die zweite Version von Saul's Tod aus einer älteren entstanden ist, nach der Saul, von einem Amalekiter tödlich getroffen, seinen Waffenträger um den Todesstoss gebeten und ihn von Diesem erhalten hat; einer Version, die sich mit der *Nabûbêlschumâti*-Geschichte noch näher berührt und es daher noch erklärlicher macht, dass die Sage von Saul's Tod nach dieser erweitert worden ist.

kämpft, fällt Saul durch die Hand eines Amalekiters; und Simson stirbt im Lande seines *Chumbaba*-Volks, allerdings nicht in Folge des »Judas-Verrats« seiner Sage, doch aber, nachdem er durch Verrat in die Hände seines *Chumbaba*-Volks gefallen ist. Behalten wir Das im Gedächtnis. Und dazu auch noch, dass die unglückliche Schlacht gegen Mosis *Chumbaba*-Volk, nämlich wieder die Amalekiter, der glücklichen nicht unmittelbar vorhergeht, wie man nach der Josua-Sage und der vom Leviten erwarten könnte, sondern ihr, durch eine lange Serie von Ereignissen von ihr getrennt, ebenso in grösserem Abstande folgt, wie David's Kampf gegen Saul's *Chumbaba*-Volk und Saul's Tod durch die Waffe Eines aus demselben Volke Saul's glücklicher *Chumbaba*-Schlacht.

Der Leichnam Saul's wird von den Männern von Jabes in Gilead gestohlen und unter einem Baume bei (oder in) Jabes beigesetzt[1]) und sieben Tage lang eine Totenfeier abgehalten[2]). Später lässt dann David die Gebeine ausgraben und in Saul's Heimat bringen und dort beerdigen[3]). Dies Letztere erinnert auch grade wieder — aber möglicher Weise ist die Analogie rein zufällig — an Simson (vgl. o. p. 468), dessen Leiche aus den Trümmern des Tempels zu Gaza ausgegraben und aus dem Philister-Lande nach Hause geschafft und dort begraben wird[4])[5]). Wichtiger ist uns, dass Saul bei Jabes in Gilead begraben wird, weil dort auch Saul's Sintflutberg zu liegen scheint, oder besser, liegt (o. p. 425 f. und p. 431). Denn Moses stirbt

1) Aber schwerlich, wie der Text bietet, vorher verbrannt. S. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 192.

2) I Sam. 31. 3) II Sam. 21, 12 ff. 4) Richter 16, 31.

5) BUDDE, zum Buch der Richter, p. 109, ist zwar geneigt, mit DOORNINCK die Heimholung der Leiche Simson's zu eliminieren, weil die doch nur durch List oder durch Unterhandlungen zu erlangen gewesen wäre und Dgl. doch eine »Erwähnung gelohnt« hätte. Allein BUDDE selbst vergleicht l. c. die Entwendung der Leiche Saul's, nimmt an der aber keinen Anstoss (zu den Büchern Samuel, p. 192), obgleich doch wohl auch die damit verbundene Gefahr zu schildern sich gelohnt hätte.

ja und wird begraben in Moab als dem Lande eines Sintflutbergs (o. p. 152 und p. 285); und Jakob wird ebendort, oder vielleicht nördlich davon in Gilead, wohl deshalb sieben Tage lang — wie Saul — betrauert, weil Jakob's Sintflutberg in Gilead liegt (o. p. 284). Und es scheint somit Saul's Grab in Gilead eine fast verwehte neue Spur davon zu sein, dass der israelitische *Gilgamesch* als Xisuthros am Schlusse seiner Laufbahn noch einmal seinen Sintflutberg bestiegen hat (vgl. o. p. 152, p. 174 ff. und p. 284 zur Moses-, zur Josua- und zur Jakob-Sage).

Es erübrigt noch hinzuzufügen, dass Saul nach éiner Tradition[1]) drei Söhne hat. Da er auch ein Xisuthros ist, so mag diese Drei-Zahl desselben Ursprungs sein, wie die Drei-Zahl der Söhne Noah's, ebenso wie die der Freunde Daniel's und Abraham's und der ausser den 70 Aeltesten mit Moses auf den Sinai hinaufsteigenden drei Männer (s. o. p. 330).

Nach dem oben Ausgeführten wird man, vielleicht nicht ohne schmerzliches Bedauern, den Gedanken fahren lassen müssen, dass über König Saul's Leben und über das des Propheten Samuel mit dem »unsterblichen Verdienst«, in Saul »mit schärfstem Seherblick« »den rechten Mann gefunden zu haben«[2]), die Sonne der Geschichte leuchte. Allerdings geht die *Gilgamesch*-Sage nicht restlos in den Saul-Geschichten auf, und auch nach einer Analyse der David-*Gilgamesch*-Sage (u. p. 474 ff.) werden ein paar nette Anekdötchen übrig bleiben, für welche die *Gilgamesch*-Sage die Mutterschaft nicht anerkennt. Aber wie könnte sich wohl Jemand für deren Glaubwürdigkeit verbürgen? Wer sich indes an diesen Anekdötchen als an Zeugnissen der Geschichte klammern, wer deren Quellen etwa als »geradezu vorzügliche Geschichtsquellen« auch weiterhin

1) I Sam. 14, 49.

2) STADE, *Geschichte des Volkes Israel* I, p. 198 und p. 214.

ochhalten will, der behalte sie und hätschle sie. Wir 'erden sie ihm nicht missgönnen.

Ob ein obskurer oder ein illustrer benjaminitischer Cönig Saul, ob ein »Seher« oder ein »Prophet« Samuel, on denen wir kaum Mehr als die Namen wüssten, einmal xistiert haben, oder nicht,. darüber mögen nun die Gechichtler des Volkes Israel befinden. Ihr Resultat hätte ber kein Interesse für uns. Denn uns könnten nur Perlenetten leuchtender, lebendiger Tatsachen erfreuen, nicht ber versprengte und abgesprengte dunkle, tote Namen.

David.

Die *Gilgamesch*-Sage in Nord-Juda.

II.[1])

a) David, Nathan und Jonathan.

Wir konnten oben p. 440 ff. feststellen, dass David von da an, wo er an Saul's Hof kommt, bis dahin, wo er auf der Flucht vor Saul mit seinem Freunde Jonathan zusammentrifft, eine *Gilgamesch*-Rolle spielt. Dieses Stück müsste somit, wie ein ihm sehr nahe stehendes Stück der Jakob-Sage lehrt (o. p. 442 f.), ein Fragment aus dem Anfang einer David-*Gilgamesch*-Sage sein. Nun wird David's Leben hinter dem Saul's ausführlich dargestellt im zweiten Buch Samuelis; und natürlich musste sich deshalb die Vermutung aufdrängen, dass das erwähnte Fragment als ein Sprengstück zu dieser Darstellung gehöre. Eine solche Vermutung wäre als zutreffend erwiesen, wenn diese Darstellung sich als eine Fortsetzung des Bruchstücks dokumentierte. Dieses ist nun eine Parallele zur Jakob-Sage bis dahin, wo Jakob wieder mit Esau zusammentrifft (o. p. 442). Darnach folgen als Jakob-*Gilgamesch*'s *Chumbaba*-Episode Simeon's und Levi's Kampf gegen Sichem und die Heimführung der vergewaltigten Dina als der geraubten *Ischtar*. Das Erste aber, das wir nach dem Tode Saul's, also am Ende der eigentlichen Saul-*Gilgamesch*-Sage, von David hören, ist, dass er den Mann, der ihm

1) S. o. p. 181 ff.

Saul's Tod meldet, niederhauen lässt, auf Saul und Jonathan ein Klagelied[1]) dichtet, nach Hebron zieht, zum König gesalbt wird, den Leuten von Jabes für Das dankt, was sie an dem toten Saul getan haben, und sie zur Treue gegen sich ermahnt; und dann folgt Joab's, des Feldherrn David's, Schlacht gegen den Benjaminiten Abner bei Gibeon, und darnach wird David seiner Forderung gemäss sein Weib Michal zurückgebracht[2]), das ihm von dem Benjaminiten Saul früher genommen und in den Besitz des Benjaminiten Phalti oder Phaltiel aus Gallim[3]) übergegangen ist[4]); diese Michal sollte aber nach oben p. 441 der *Ischtar* des *Gilgamesch*-Epos entsprechen. Was der Schlacht bei Gibeon vorhergeht, sind Konsequenzen, die sich aus dem Tode Saul's für Dessen Nachfolger unmittelbar ergeben konnten, und von keiner irgendwie charakteristischen Eigenart, und könnte deshalb frei erfunden sein. Es ist daher zum mindesten durchaus möglich, dass von einer isolierten David-Sage, falls eine solche einmal bestand, die Schlacht bei Gibeon und die Zurückbringung der Michal die ersten Stücke innerhalb des zweiten Buchs Samuelis sind. Und wenn nun nach dem allgemeinen Schema und speziell dessen Erscheinungsform in der Jakob-Sage grade eine Zurückbringung der weggenommenen Michal oder Dgl. nach einer gewonnenen Schlacht als Fortsetzung des Bruchstücks innerhalb der Saul-Sage

---

1) Als ein kleiner Beitrag zu dessen Wiederherstellung und Erklärung sei hier gegeben, dass in II Sam. 1, 21 für das unverständliche *beli* einfach *keli* zu lesen ist. Es wäre also zu erklären: »Denn dort ward der Schild von Helden weggeworfen(?), der Schild des Saul, die Waffe eines mit dem Oele Gesalbten«. Eine solche Konjektur empfiehlt sich durch ihre Einfachheit: hebräisches *k* für hebräisches *b* kann ja kaum als eine Textänderung gelten.

2) II Sam. 1 ff.

3) Dieser ist ein Sohn des Lais-*Lajisch*. S. I Sam. 25, 44. Da nach Jesaias 10, 30 *Lajeschā (Lajisch)* ebenso wie Gallim ein Nachbarort von Jerusalem ist, so mag Lais ursprünglich, statt den Vater des Phaltiel, seinen Wohnort bezeichnet haben. Auch der Hebräer nennt ja die Bewohner einer Stadt deren Söhne. S. Joel 2, 23 u. s. w.

4) I Sam. 25, 44.

erwartet werden könnte, so muss es von vorne herein höchst wahrscheinlich sein, dass wir wirklich dessen Fortsetzung gefunden haben[1]), und dass in der weiteren David-Geschichte im zweiten Buch Samuelis diese nun ihrerseits ihre Fortsetzung findet.

Wenden wir uns daher nunmehr zu der oben p. 439 ff. besprochenen Episode im ersten Buch Samuelis, als zu dem vermutlichen Anfang einer David-*Gilgamesch*-Sage im zweiten Buch Samuelis, zurück.

Darin entspricht also (o. p. 440 f.) Saul dem Laban des Jakob-System's, ist somit 1. als Schwiegervater David's eigentlich, wie Reguel etc., der Vater der Hierodule und der *Ischtar* (o. p. 440 f.)[2]), 2. als David's tyrannischer Herr ein Reflex der Schlange (o. p. 440 f.)[3]), und 3. als Der, welcher dem fliehenden David nacheilt etc., ein Spiegelbild des *Bēl* (o. p. 440 f.) Nun ist nach oben p. 422 f. Ammon im Ost-Jordan-Lande in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage mehrfach das »Volk der Schlange«. Von Laban, dem im Osten wohnenden Aramäer, erscheint es somit möglich, dass er als Solcher die Schlange darstellt. Man darf daher die Frage aufwerfen, ob Saul ihr als Benjaminit entspricht, ob also David's Schlange in der Plage durch einen Benjaminiter-König repräsentiert wird, oder ob Saul etwa, wie der dem Laban entsprechende zweite Pharao der Moses-Sage (o. p. 241 und 248), auch als König der in der Sintflut untergehenden Menschheit zu gelten hat, und darum in der David-Sage, wie in den Sagen von Josua I

---

1) Die Zurückforderung der Michal liefert also — gegen BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 211 — nicht etwa wieder einen Beweis von David's echt königlicher Gesinnung, sondern nur wieder dafür, dass auch David eine automatisch funktionierende Figur der *Gilgamesch*-Sage ist.

2) STADE, *Geschichte des Volkes Israel* I, p. 231, bedauert, dass wir Nichts von den Motiven wissen, die Saul zu seiner Verschwägerung mit David veranlassten. Ob er Das auch fernerhin bedauern wird?

3) Ob STADE ferner auch in Zukunft daran festhalten wird, dass David's Aufenthalt am Hofe Saul's historisch ist, wie er es *Geschichte des Volkes Israel* I, p. 224 f., tut?

und vom Leviten (s. o. p. 368), der Stamm Benjamin oder ein Teil davon das Sintflutvolk ist. Diese Frage scheint mir jetzt noch nicht spruchreif zu sein. Vgl. unten.

Wie Saul dem Laban, so entspricht, wie wir sahen, David dem Jakob. Dieser ist in der ganzen Sage von ihm, so auch in seiner Haran-Gilead-Episode, ein israelitischer *Gilgamesch*, also auch David in unsrer, dieser entsprechenden Episode. Dabei ist aber Jakob als Der, welcher Laban's Hirte ist und Dessen ältere Tochter, Lea, heiratet, ein ursprünglicher *Eabani* der Hierodulen-Episode (o. p. 226 u. p. 229). Folglich auch David als Der, welcher ein Hirte war und Saul's ältere Tochter heiraten soll. Somit gilt auch von David-*Gilgamesch*, dass er in der Hierodulen-Episode die Rolle des *Eabani* spielt (vgl. zuletzt o. p. 419 f.).

Merab, welche dem David bestimmt war, wird schliesslich, statt ihm, dem Adriel-*Εσδριηλ* — die LXX lasen also *ʿEzrîʾêl* — gegeben, wie Simson's erstes Weib seinem Gefährten (o. p. 391). Der Name *ʿEzrîʾêl* — = »meine Hilfe Gott« — erinnert an den synonymen Namen Eleasar-*Elʿāzar* für den *Eabani* von Josua I und Josua II, an das Hypokoristikon Esra-*ʿEzrā* — aus *Elʿāzar* oder einem ähnlichen Vollnamen — für einen Mann, der gewiss der *Eabani* von Josua III ist, und an die gleichfalls synonymen Namen Elieser-*Elîʿäzer* in den Sagen von Moses-*Gilgamesch* und Abraham-*Gilgamesch* und Asaria-*ʿĀzarjā* in der Daniel-Sage (s. zuletzt o. p. 323 f.)[1]). Möglich daher, dass Adriel-*Εσδριηλ* einmal der Name des *Eabani* unsrer David-Sage oder einer älteren Gestalt davon war.

In unsrem Fragment heisst Dieser jedoch Jonathan. Denn Jonathan ist David's Freund und trifft an der Stelle der Sage wieder mit ihm zusammen, an der *Eabani* zu *Gilgamesch* zurückkehrt (o. p. 441 f.). Dieser Name ist uns nun

---

1) S. dazu unten Asarja und Lazarus als die Namen des oder eines *Eabani* in der Tobit- und in der Jesus-Sage.

aber innerhalb der israelitischen *Gilgamesch*-Sage kein Neuling mehr: Der Levit flieht aus Micha's Haus mit dem Hausgötzen, wie Jakob aus Laban's Bereich, wie David aus Saul's Palast, und auch bei diesen zwei Fluchten wirkt ein Hausgötze mit (o. p. 441 f.). Als Priester für den Hausgötzen soll der Levit ein *Eabani* sein (s. o. p. 383 f.). Und dieser Priester ist entweder Derselbe wie, oder wechselt mit, einem — Jonathan in einer andern Tradition (s. o. p. 381)[1]). Und als erster Priester dieses Hausgötzen wird ein Sohn Micha's genannt[2]), David's Freund Jonathan aber ist ein Sohn des dem Micha entsprechenden Saul! Diese Dinge dürften wohl irgendwie zusammengehören.

Zu David's Kriegsglück, nachdem er an Saul's Hof gekommen ist[3]), stellt sich Jakob's Gedeihen und steigender Wohlstand, während er Laban dient, also auch — nach o. p. 242 — das Gedeihen der Israeliten unter den von den Plagen heimgesuchten Aegyptern; wie zu Saul's Eifersucht[4]) Laban's Scheelsucht.

Dass David die ihm versprochene ältere Tochter Saul's garnicht erhält, ist ohne Analogie: Jakob heiratet doch die ihr entsprechende Lea, wie Simson die ältere Tochter des Thimniters (s. o. p. 385 f.; vgl. p. 391 f.), die ihm erst darnach wieder weggenommen wird. Wenn es nun in I Sam. 18, 21 heisst, dass David, wenn er Saul's jüngere Tochter Michal heirate, durch zwei weibliche Dinge oder Personen Saul's Schwiegersohn werden solle, so enthält Das vielleicht eine Erinnerung daran, dass David wenigstens im faktischen Besitz der Merab gewesen ist[5]). Jedenfalls aber lässt die David-Sage, in welcher der

1) Richter 18, 30. 2) Richter 17, 5. 3) I Sam. 18, 5 und 14.

4) Wer sich für die Gründe von Saul's Schwermut erwärmen lässt, findet ganz ernsthaft gemeinte Erörterungen darüber bei STADE, *Geschichte des Volkes Israel* I, p. 223 f.

5) Daraus, dass in einer Handschrift der LXX (B) die Absicht, David mit der Merab zu verheiraten, übergangen wird, schliesst man (nicht jedoch

Gilgamesch von zwei Schwestern, der »Hierodule« und der »*Ischtar*«, die er nach dem Schema beide heiraten müsste (s. o. p. 392), doch nur eine heiratet, uns auch verstehen, warum in der Moses-Sage Zippora, und in der Isaak-Sage Rebekka der Hierodule und der *Ischtar* entspricht (o. p. 133 und 346 ff.).

Auf der Flucht vor Saul kommt David nach Rama, d. i. »Höhe«, als einem Gegenstück zu einem »Sintflutberg«, wie Jakob auf der Flucht vor Laban auf das Gebirge Gilead. In Rama trifft David, sogut wie Saul, mit Samuel zusammen. Dazu aber bietet die parallele Jakob-Sage kein Gegenstück. Es scheint daher, als ob diese Begegnung sich ganz sekundär entwickelt hätte, etwa — was sehr nahe liegt — einfach daraus, dass Rama Samuel's Wohnsitz ist. Auffallend ist nur, dass auch in einer anderen Sintflutbergepisode — s. o. p. 432 f. — Samuel auftritt, der darin eigentlich Nichts zu suchen hat[1]). Vgl. o. p. 439 Anm. 4.

Wir kehren jetzt zu der vermutlichen Fortsetzung des in die Saul-Geschichte eingesprengten Bruchstücks zurück.

Die Schlacht bei Gibeon soll also eine *Chumbaba*-Schlacht sein. An ihr nimmt David-*Gilgamesch* nicht

---

BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 132), dass die Merab-Geschichte im hebräischen Text ganz sekundär sei. Allein die Parallelsagen bezeugen ihre Ursprünglichkeit, zugleich aber — gegen BUDDE, l. c. —, dass eine Verbindung zwischen ihr und der Goliath-Geschichte dem ursprünglichen Zusammenhang ganz fremd ist, dass also nicht von Anfang an die Merab dem David als Siegespreis für die Besiegung Goliath's versprochen worden ist. Denn in der ältesten erreichbaren Gestalt der David-Sage ging ja die Verheiratung mit einer ältesten Tochter — als der Hierodule des Epos — der Bezwingung des Riesen vorher. Man darf es übrigens als ein besonders herbes Missgeschick beklagen, wenn STADE an dem Fehlen der Merab-Geschichte in einer Handschrift der Septuaginta deren Wichtigkeit für den Historiker demonstrieren zu können glaubt (*Geschichte des Volkes Israel* I, p. 36 ff.).

1) Die dreimalige Aussendung von Boten, um David gefangen zu nehmen (I Sam. 19, 20 ff.), ehe Saul selbst nach Rama geht, ist aber kein sekundäres Stück der Sage oder gar erst von einem Redaktor nachgetragen (gegen BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 139). Das wird die Sage von Elisa und Elias zeigen. S. unten.

teil, vielmehr weilt er in Hebron, während sein Feldherr Joab die Schlacht leitet[1]). In analoger Weise leitet nun aber Josua, nicht Moses-*Gilgamesch*, Dessen *Chumbaba*-Schlacht gegen Amalek, kämpft Jakob-*Gilgamesch* nicht in seiner *Chumbaba*-Schlacht gegen Sichem, streitet David ohne Saul-*Gilgamesch* in einer *Chumbaba*-Schlacht der Saul-Sage (o. p. 466).

Aber Wer ist David's *Chumbaba*? David's Feldherr Joab kämpft gegen Abner. Also ist Dieser der *Chumbaba*? Allein er untersteht Saul's Nachfolger und Sohn, dem Könige Is-Boseth-Esbaal. Folglich ist Dieser der *Chumbaba*? Dagegen spricht, dass er ein Sohn Saul-*Gilgamesch*'s ist und zwei Jahre regiert und dann durch Meuchelmord stirbt. Denn hieraus ist nach o. p. 464 f. zu schliessen, dass er, statt ursprünglich zu einer David-*Gilgamesch*-Sage, vielmehr zu der, jetzt mit einer solchen verzahnten Saul-*Gilgamesch*-Sage gehört. Der *Chumbaba*, bezw. Angehörige des *Chumbaba*-Volks haben sich nun, wie wir sahen, sonst meist an der *Ischtar* vergriffen oder sind doch irgendwie zu ihr in Beziehung getreten (s. o. p. 237, p. 288, p. 309, p. 371 f. und p. 392 f., und vgl. p. 354 f.). Die *Ischtar* der David-Sage ist aber von dem Benjaminiten Phalti-Phaltiel geheiratet worden. Also scheint Dieser der *Chumbaba* der David-Sage zu sein. Dass dieser Phalti ursprünglich eine hervorragende Gestalt der benjaminitischen Sage war; mag auch daraus geschlossen werden, dass ein Phalti, Sohn des Raphu, aus Benjamin, einer der zwölf von Moses ausgesandten Kundschafter ist[2]). Entsprechen doch Diese den je zehn nach Aegypten gesandten Söhnen Jakob's[3]) (o. p. 273 f.), also Stammvätern Israel's. Denn dass der Phalti der Moses-Sage ein Sohn des Raphu, der der David-Sage aber des Lais ist, verhindert natürlich die Annahme einer

---

1) II Sam. 2. 2) Numeri 13, 9.

3) Und in der Jesus-Sage den zwölf vor der ersten Speisung von Jesus ausgesandten Jüngern, den Repräsentanten der zwölf Stämme Israel's. S. unten die Jesus-Sage.

ursprünglichen Identität der Beiden keineswegs; um so weniger, als ja Lais nach o. p. 475 eigentlich nicht der Name des Vaters, sondern der des Heimatortes des zweiten Phalti zu sein scheint.

Ob nun aber Abner, ob Is-Boseth, ob Phaltiel als der *Chumbaba* unsres David-Systems zu gelten hat, in jedem Falle ist Dieser darin durch einen Benjaminiten, und das *Chumbaba*-Volk durch Benjaminiten vertreten, wie in der Sage von Josua I und der vom Leviten (o. p. 162 f. und p. 371). Wenn darum in der *Chumbaba*-Episode der siegreichen Schlacht gegen das *Chumbaba*-Volk auch wohl eine Eroberung der *Chumbaba*-Stadt folgt (o. p. 237 und p. 369 f.), so darf man in der nach der Schlacht bei Gibeon erfolgenden Eroberung von Jerusalem[1]) in Benjamin ein Gegenstück dazu sehn. Jerusalem würde also ebenso in der David-Sage aus Nord-Juda, wie in der Abraham-Sage aus Süd-Juda (o. p. 325), in der *Chumbaba*-Episode auftreten[2]). Vgl. unten die David-Absalom-Sage[3]).

Der siegreichen *Chumbaba*-Schlacht und, bezw. oder, der Zurückbringung der weggenommenen Frau als der geraubten *Ischtar* folgt, wie wir sahen, in vielen israelitischen Sagen, und geht auch einmal vorher, ein — mehrfach durch ein gemeinsames Mahl besiegelter — Vertrag, sei es mit dem

---

1) II Sam. 5.

2) GUNKEL, zur Genesis², p. 251, meint: dass keine andere Erzählung in der Genesis ausser der Kedorlaomer-Episode von Jerusalem handle und dass das Heiligtum von *Schālēm*-Salem auch nach ihr nicht in den Händen Abraham's war, Das zeige noch deutlich, dass Jerusalem in älterer Zeit noch nicht von Israeliten in Besitz genommen war. Statt »war« hätte GUNKEL »sein durfte« sagen müssen. Weil nach der Sage David Jerusalem als seine *Chumbaba*-Stadt einnahm, David, den die mythische Chronologie ca. 1000 vor Chr. ansetzte, darum durfte Jerusalem vorher nicht israelitischer Besitz sein. Möglich, dass deshalb in anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, die vor David's Zeit spielen sollen, ein benjaminitischer *Chumbaba*, statt in Jerusalem, in einem Städtchen ganz nahe bei Jerusalem — Ai bezw. Gibea — wohnt (o. p. 162 f. und p. 369 ff.).

3) S. dazu unten die Baesa-Geschichte und die Jesus-Sage.

Chumbaba selbst, sei es mit ihm nahe stehenden Leuten (s. zuletzt oben p. 436). So bringt nach der Amalekiter-Schlacht Jethro seine Tochter zu Moses zurück und isst dann ein Bundesmahl mit Aaron und den Aeltesten (o. p. 166 f.); so kommt andrerseits in einer *Chumbaba*-Episode Abimelech von Gerar mit seinem Feldhauptmann zu Abraham, wie auch zu Isaak, und schliesst mit ihnen einen Vertrag, mit Letzterem nach einem ausdrücklich erwähnten vorhergegangenen Mahle (o. p. 316 f. und p. 357). Dem scheint darum in der David-Sage zu entsprechen, dass der Feldhauptmann Abner, der Michal David wiederzuführt, von Diesem zu einem Gastmahl geladen wird und beim Gastmahl verspricht, ganz Israel zu einem Vertrage mit David zu bewegen[1]). Freilich stirbt er nun gleich darauf durch Mörderhand, ohne seine Absicht ausgeführt zu haben; aber unmittelbar darauf kommt doch der Friede dadurch zustande, dass auch Is-Boseth meuchlings getötet wird; und da Dies nach o. p. 480 schwerlich zur eigentlichen David-Sage gehört, so hindert Nichts eine Annahme, dass in dieser vor ihrer Verzahnung mit der Saul-Sage die *Chumbaba*-Episode durch einen perfekt gewordenen Friedensschluss mit Abner oder irgend Jemandem sonst, z. B. Phaltiel, ihren Abschluss gefunden hat.

Indes tritt mit diesem »Vertrage« nach der Schlacht bei Gibeon anscheinend eine andere Episode in Konkurrenz.

Ihm würde in der Sage von Josua I entsprechen der Vertrag der Gibeoniten mit Josua nach der *Chumbaba*-Schlacht bei Ai, das, wie Gibeon, in Benjamin liegt, in einer Sage nebenbei, die sich auch sonst mehrfach grade mit der David-Sage berührt. S. dazu unten p. 503 ff. und unten p. 511 ff. Nun zieht nach dem Abschluss des Vertrages mit den, benjaminitischen, Gibeoniten unter Führung des Königs Adonizedek von Jerusalem ein Heer gegen Gibeon, um es für seinen

1) II Sam. 3.

Abfall zu Josua zu züchtigen[1]). Wiederum lesen wir in II Sam. 21, 1[2]) dass der König Saul, aus Benjamin mit Jerusalem, und sein Haus sich eine Blutsschuld aufgeladen haben dadurch, dass er die, benjaminitischen, Gibeoniten hingemordet, ferner in I Samuelis 22, dass er Dasselbe mit den, benjamitischen, Bewohnern von Nob[3]), nahe bei Gibeon, getan hat, Nichts aber in I Samuelis von einem derartigen Vorgehen gegen Gibeon; und Das lässt darauf schliessen, dass die beiden Berichte sich auf das gleiche Ereignis beziehen, und dass demnach weiter Saul's Rachezug gegen Nob bei Gibeon dem Adonizedek's gegen Gibeon genau entsprechen könnte. Die Vernichtung von Nob war nun die Strafe dafür, dass dessen Priester, Ahimelech, gegen David auch insofern Entgegenkommen bewiesen hatte, als er ihm ausser dem Schwerte Goliath's von dem »Schaubrot«, eigentlich »Vorbrot«, d. h. dem vor Gott hingelegten heiligen Brot, gegeben hatte[4]). Das erinnert uns aber an den Priester Jethro, der Aaron und den Aeltesten »Brot« zum Essen vor Gott gibt und sich als Mosis Freund erweist, und zwar nach Mosis *Chumbaba*-Schlacht gegen die Amalekiter (o. p. 166 f.); einem Gegenstück grade auch zu der Schlacht bei Ai, nach der die Gibeoniten Josua Brot und Wein zum Essen und Trinken bringen, einen Vertrag mit ihm schliessen und dann Tempeldiener im Heiligtum Jahve's werden (o. p. 166 f.). Somit dürfte die Brotdarreichung durch Ahimelech von Nob im Grunde ein Stück einer Vertragsschliessung nach einer siegreichen *Chumbaba*-Schlacht sein. Und da David das Brot erhält, so dürfte dessen Darbietung am ehesten in eine David-*Gilgamesch*-Sage hineingehören

---

1) Josua 10.

2) S. WELLHAUSEN, *Bücher Samuelis*, p. 208 f.

3) S. dazu BUHL, *Geographie des alten Palästina*, p. 96, und BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 147.

4) I Sam. 21.

und also aus einer solchen in die Saul-Sage hinein verschlagen und mit ihr ausgeglichen worden sein, ebenso wie das ganze Anfangsstück der David-Sage (s. o. p. 439 ff. und p. 476 ff.) und die Goliath-Sage (s. o. p. 438); und es hätte sich also die Nob-Gibeon-Episode, bezw. eine ältere Gestalt von ihr, ursprünglich an David's *Chumbaba*-Schlacht bei Gibeon angeschlossen! Die sekundäre und analogielose Flucht David's zu Ahimelech, welche die Brotdarbietung zur Folge hat, würde dann gewiss aus dem zwischen Saul und David bestehenden feindseligen Verhältnis ausgesponnen sein.

Dieser ganzen Kombination wird nun aber das Siegel der Bestätigung aufgedrückt durch weitere einander parallele Dinge: Von den Bewohnern von Nob rettet sich Ahimelech's Sohn Abjathar zu David und wird nun sein Priester[1]); in der Sage von Josua I kommen die Gibeoniten, die ihnen entsprechen sollen, zu Josua und seinen Israeliten und werden bei ihnen Tempeldiener (o. p. 166 f.); zu Moses wiederum kommt als Gegenstück zu Diesen der Priester Jethro-Reguel (ibidem), und Hobab, ein Sohn Reguel's, schliesst sich dann den Israeliten an[2]); der Name Jethro aber kann eine Kurzform von dem Namen Abjathar sein. Zu den einander auch parallelen letzten Folgen der beiden Gibeon-Episoden, welche die oben gezogene Parallele noch weiter sichern, s. u. p. 503 ff.

In der David-Sage sind also Ahimelech, der David das Brod darbietet, und Abjathar, der sich zu David hinbegibt und sich an ihn anschliesst, was Jethro — als der zu Moses kommende und dem Aaron das »Brot« Darbietende — und Hobab — als der sich Moses Anschliessende und mit ihm nach Palästina Ziehende — in der Moses-Sage sind. Derselbe Mann nun, der Jethro heisst, wird ebenfalls Reguel genannt, so an der ersten

1) I Sam. 22; 30, 7 etc.

2) Numeri 10, 29 ff.; Richter 1,16 und 4, 11.

Stelle, an der er auftritt[1]). Dieser Reguel-Jethro ist der Schwiegervater Mosis; andrerseits aber gilt als Solcher der oben genannte Hobab, der Sohn Reguel's[2]). Es fragt sich somit, wie ein und dieselbe Persönlichkeit zu drei Namen gekommen ist. Nun entsprechen aber dem Priester und Schwiegervater Mosis, Reguel-Jethro-Hobab, in der David-Sage drei Persönlichkeiten, nämlich 1. sein Schwiegervater Saul und 2. und 3. die Priester Ahimelech und Abjathar (o. p. 484). Also dürften die drei Namen Reguel, Jethro und Hobab ursprünglich drei ganz verschiedene Persönlichkeiten bezeichnet haben. Durch den Namen Abjathar dürfte deshalb festgestellt werden, dass Jethro ursprünglich allerdings ein Priester, nicht aber der Schwiegervater Mosis war, und aus p. 437 etc. sich ergeben, dass der Name Hobab auf den *Chumbaba*'s zurückgeht. Folglich scheint Reguel-Raguel und nur dieser Name der von Mosis midianitischem oder kenitischem Schwiegervater zu sein[3]).

Die ganze *Chumbaba*-Episode mag sich daher innerhalb der uns beschäftigenden David-*Gilgamesch*-Sage einmal so abgespielt haben: Schlacht bei Gibeon; Niederlage von Benjaminiten unter Abner; Michal wird David zurückgebracht; Abner und Ahimelech von Nob essen, bezw. Abner oder Ahimelech isst mit David ein Bundesmahl; zur Strafe dafür wird Nob — von Wem aber? — zerstört. Ja, von Wem dann? Jedenfalls nicht notwendiger Weise ursprünglich von Saul. Denn es wäre, wenigstens nach unseren bisherigen Ergebnissen, nicht grade wahrscheinlich, dass Der in einer David-Sage auch noch diese

1) Exodus 2, 18. 2) Numeri 10, 29; Richter 4, 11.

3) Dies Letztere wird wohl durch die Tobit-Sage bestätigt, in der ein Raguel als Tobias-*Gilgamesch*'s Schwiegervater dem Jethro-Reguel-Hobab lediglich als Mosis Schwiegervater entspricht. Dass ein Reguel ein Sohn Esau's und der Basmath, einer Tochter Ismael's und Schwester Nebajoth's (Genesis 36, 2 ff.), also südlich von Palästina ansässig ist, trägt kaum Etwas zur Entscheidung unsrer Frage bei. Denn südlich von Palästina wohnt ebenso gut Mosis *Chumbaba*-Volk, Amalek, wie das Volk seines Schwiegervaters.

Tat übernommen hat. Doch aber dürfte, wie die oben herangezogene Josua-Sage zu zeigen scheint, Nob von Anfang an von einem Könige von Jerusalem, oder doch in Benjamin, zerstört worden sein, und deshalb, jedenfalls nach einer jüngeren Sage, von Saul.

Nach diesen Ausführungen wären nun Abner's Mahl bei David und seine Absicht, mit ihm einen Vertrag zu schliessen, eine Dublette zu Dem, was sich zwischen Ahimelech und Abjathar einerseits und David andrerseits in der Nob-Episode abspielt, oder vielleicht besser ein Stück aus derselben Episode, indem an dem Bundesmahl ursprünglich ein Priester und ein Feldhauptmann hätten teilnehmen können (vgl. o. p. 316 f. und p. 357). Uebrigens wäre es, da wir ja schon für eine Reihe von *Chumbaba*-Episoden ein Verrat-Motiv haben feststellen können (s. o. p. 467 f.), nicht ganz ausgeschlossen, dass wir in Abner's Absicht, seinen Herrn und König Is-Boseth preiszugeben, eine neue Spielform dieses Motivs zu sehn haben, trotzdem dass Abner kein Judäer ist und Is-Boseth kein *Gilgamesch*.

Gegenstücken zu der eben behandelten *Chumbaba*-Episode folgt in einer Reihe von israelitischen *Gilgamesch*-Sagen eine Sintflutbergepisode oder ein Stück einer solchen, so in den Sagen von Moses, von Josua I, von Jakob und von Abraham (s. zuletzt o. p. 317 f.). Andrerseits wird in der nordjudäischen Sage von Josua II als eine Repräsentantin der Sintflutarche die Lade von zwei Kühen auf einem neuen Wagen nach Beth-Semes gefahren. Dort wird — seltsamer Weise (s. o. p. 187 und p. 434) — geopfert, und zwar werden die zwei Kühe als Opfer dargebracht, dort ereignet sich aber auch das Unglück, dass 70 (oder 50000) Leute von Beth-Semes, welche die Lade besehen, tödlich getroffen werden. Infolgedessen fürchten sich die Bewohner von Beth-Semes und suchen die Lade wieder loszuwerden[1]), und nun wird sie von den

1) I Sam. 6.

Bewohnern von Kiriath-Jearim geholt und auf den Hügel mit dem Hause Abinadab's bei oder in ihrer Stadt gebracht (o. p. 184); und fortgesetzt soll diese Geschichte nach o. p. 434 werden durch das Opfer, das Samuel bei Mizpa, nahe bei Kiriath-Jearim, darbringt. An einer Stelle nun in der, gleichfalls nordjudäischen, David-Sage, an der nach dem o. p. 486 Bemerkten ein Stück einer Sintflutepisode durchaus am Platze wäre, nämlich fast unmittelbar nach der Eroberung von Jerusalem in David's *Chumbaba*-Episode, macht sich David auf und will die Lade von dem Hügel mit dem Hause Abinadab's herab- und in die David-Stadt hinaufbringen. Sie wird daher auf einen neuen Wagen gestellt und Rinder ziehen diesen. Aber unterwegs fasst Abinadab's einer Sohn, Ussa, die Lade an und büsst Das mit plötzlichem Tode. Nun fürchtet sich David, die Lade nach Jerusalem hinaufzubringen, und stellt sie im Hause des Gathiters Obed-Edom unter. Darnach aber, wie David erfährt, dass Diesem die Lade Glück bringt, zieht er abermals aus und holt nun die Lade und lässt sie nach Jerusalem hinauftragen, in ein Zelt, das er für sie hat aufspannen lassen. Dabei opfert er nach den ersten sechs — oder nach je sechs?? — Schritten der Ladenträger ein Rind und ein zweites, gemästetes, Tier, also zusammen zwei Tiere, und opfert schliesslich ausserdem noch einmal, nämlich auch am Ziel des feierlichen Aufzuges, und zwar Brandopfer und *schälem*-Opfer[1]), wie sie auch auf den Sintflutbergen Sinai und Ebal in den Sagen von Moses und Josua I geopfert und geschlachtet werden (o. p. 164).

Diese Geschichte ähnelt der in I Sam. 6 f. erzählten fast wie ein Ei dem andern: Der neue Wagen, die ihn ziehenden Rinder, der Abbruch der Fahrt, das Opfern von grade zwei Tieren, der Tod durch die Lade, das Motiv der Furcht, das Holen und die Weiterschaffung der Lade ohne

1) II Sam. 6.

Benutzung des neuen Wagens — welcher nach der einen Sage vorher verbrannt worden ist[1] —, die Darbringung des Opfers, nachdem man mit der Lade an's Ziel gelangt ist, — all' Dies findet sich in fast genau gleicher Reihenfolge in beiden Geschichten, und es ist daher anscheinend ausgeschlossen, dass sie nicht mit einander verwandt sind. Die Geschichte in I Sam. 6 f. steht nun bestimmt in ihrem ursprünglichen Zusammenhange (s. o. p. 182 ff. und p. 405, sowie p. 434), ist also als Ganzes bestimmt keine in diesem Zusammenhange ursprünglich fremde Zutat. Andrerseits fehlen dem Stück in II Sam. 6 jedenfalls Merkmale, die es mit Sicherheit als eine Entlehnung grade aus der Geschichte in I Sam. 6 f. kennzeichnen, vielmehr lassen es mehrere Punkte als ursprünglicher als diese erscheinen: der eine Getötete gegenüber den 70 (oder gar 50000) und das sofortige Opfer an der Stelle, wohin die Lade endgültig überführt worden ist, dargebracht durch Denselben, der sie hat hinaufschaffen lassen, gegenüber dem Opfer Samuel's unter anderen Umständen (vgl. o. p. 432 und p. 433 f.). Mag daher auch das Stück in der David-Sage die eine oder andere Einzelheit aus der Parallelgeschichte haben, so spricht doch angesichts des Umstandes, dass es an einer Stelle steht, die dafür als für einen originalen Teil der David-Sage in Betracht käme, das eben Hervorgehobene dafür, dass es wenigstens im wesentlichen unabhängig von der Parallelgeschichte, und also wirklich ein bodenwüchsiges Stück der David-Sage ist. Darin hätten wir also vielleicht David's Sintflutbergepisode oder einen Teil von ihr zu sehn, in der nach Jerusalem hinaufgebrachten Lade aber jedenfalls wieder eine Repräsentantin der zum Sintflutberge hingetriebenen Arche, in dem Ladengotte Jahve einen Ersatz für Xisuthros und in David's Opfer in Jerusalem ein Xisuthros-Opfer (vgl. o. p. 183 f., p. 249 und p. 432); und es entspricht also die Hinauf-

1) I Sam. 6, 14.

bringung der Lade nach der Hauptstadt Jerusalem auch ihrer Hinaufbringung auf den Ebal bei der Hauptstadt Sichem durch Josua I (s. o. p. 180).

Aber einen dem David-System ursprünglich fremden Bestandteil scheint die Geschichte von der Ueberführung der Lade nach Jerusalem doch noch deutlich zu zeigen: Vor der Lade her geht Ahio[1]), der im Gegensatz zu seinem Bruder Ussa nicht durch sie um's Leben kommt. Es scheint somit Ahio der Ladenpriester und deshalb der *Eabani* der Geschichte (o. p. 185 f. und p. 383 f.), also ursprünglich identisch mit dem *Eabani* der Jerobeam-Sage, dem Propheten Ahia (s. o. p. 216, 415 f., 462), mit einem ursprünglich wohl mit Ahio identischen Namen, zu sein. Nun aber ist der *Eabani* unsrer David-Sage Jonathan bezw. Nathan (u. p. 477 f.), und demnach Ahio anscheinend keine ursprüngliche Figur unsrer David-*Gilgamesch*-Sage. Indes dieses Nebeneinander brauchte uns nicht zu bekümmern. Denn auch die Saul-Sage hat neben ihrem *Eabani* Samuel, dem Propheten, einen Priester Ahia, der den Ephod trägt, ja nach dem hebräischen Text von I Sam. 14, 18 sogar Priester bei der Lade ist[2]), und zwar auch grade in einer Sintflutepisode (s. o. p. 426 ff.). Andrerseits ist es aber wiederum bedenklich, dass grade in der Parallele zu unsrer Episode neben dem Hüter und doch wohl auch Priester der Lade Eleasar II-*Eabani* ein dieser Sage ursprünglich fremder Opferer, nämlich Samuel, auftritt (s. o. p. 434 f.).

Die Ueberführung der Lade durch David wäre also jedenfalls so gut ein Reflex der Sintflutepisode, wie Vorgänge beim Sinai und auf dem Sinai in der Moses-Sage. Dort wird für die Bundeslade die »Stiftshütte«, das »Zusammenkunftszelt«, hergestellt[3]). Ist dazu nun das von David aufgespannte Zelt für die Lade ein sagenhaftes Gegen-

---

1) II Sam. 6, 4.

2) I Sam. 14, 3 und 18. S. aber auch die Septuaginta.

3) Exodus 35.

stück gleichen Ursprungs, aber keine Nachahmung davon? Dass es mit der Stiftshütte identisch wäre, wird nicht gesagt. Diese Zelte auf oder bei einem Sintflutberge als Wohnungen des Ladengottes als eines Xisuthros erinnern, beiläufig, an das Zelt auf Jakob's Sintflutberg in Gilead, in dem der Hausgötze als ein anderer Repräsentant des Xisuthros liegt (s. o. p. 248 f.), und darum an das Haus, in welchem sich in einer Sintflutbergepisode David's der entsprechende Hausgötze befindet (s. o. p. 439 ff.). S. dazu unten p. 491.

Der Ueberführung der Lade nach Jerusalem gehn zwei siegreiche Philister-Kämpfe vorher[1]); die Parallele in der Sage von Josua II ist aber eingefasst von einer — sekundären — verlorenen und einer — bodenständigen — gewonnenen Philister-Schlacht (s. o. p. 188 und p. 432 ff.). In dieser letzteren ist das Philister-Volk vermutlich das Sintflutvolk, repräsentiert es aber, ebenso wie die Philister-Könige, die der heimkehrenden Lade folgen, vermutlich auch den dem Xisuthros feindlichen *Bēl* (o. p. 433). Darf man daraus nun Schlüsse auf den Ursinn von David's eben erwähnten zwei Philister-Kämpfen ziehn? Sind die Philister David's Sintflutvolk?

Durch diese Kombinationen wird nun aber, so scheint es, ein kräftiger Strich zu machen sein. Dass für unsre David-Sage Saul als der *Bēl* der Sintflutepisode erwiesen worden ist (o. p. 441) und darum (o. p. 476 f.) sein Stamm, der Stamm Benjamin, nicht aber das Volk der Philister, das Sintflutvolk sein könnte, möchte ich zwar nicht gegen das oben Gesagte verwerten. Denn Saul ist ja nicht nur ein *Bēl*, sondern auch ein Repräsentant der Schlange, ja dazu noch ein Gegenstück zu Mosis Schwiegervater (o. p. 440 f.), entspricht also eigentlich drei Personen, und könnte somit einen Philister-König als Repräsentanten *Bēl*'s absorbiert bezw. verdrängt haben. Allein höchst bedenklich ist es, dass die Abtrift und die Landung des

1) II Sam. 5.

Xisuthros, die sich nach o. p. 488 in der Hinaufbringung der Lade, mit Jahve als einem Xisuthros darin, darstellen sollen, ja bereits in der Flucht David's nach Rama innerhalb eines Stücks aus unsrer David-*Gilgamesch*-Sage wiedererkannt worden sind, bei dieser Flucht aber der Xisuthros schlechthin nicht als Jahve in der Lade erscheint, der in ein Zelt gebracht wird, sondern als ein Hausgötze in einem Bette und in einem Hause (o. p. 441). Nun könnte man mir einwenden, dass in der Sage vom Leviten ein ganz ähnlicher Fall vorliege. Denn in ihr erscheine in der Sintflutbergepisode Xisuthros auch als ein Hausgötze (o. p. 381 f.), dieselbe Sage kenne aber die Lade (o. p. 370). Freilich; aber nicht in einer Sintflutepisode und nicht als ein Ersatz für die Arche mit Xisuthros darin; und zudem ist es durchaus möglich, dass sie in die Leviten-Sage erst aus der Sage von Josua I eingedrungen ist, in der sie auch die Arche vertritt (o. p. 179 f.). Erscheint sie doch in der Gibea-Episode genau zu demselben Zwecke, wie grade in der dieser entsprechenden Ai-Episode in der Josua-Sage (o. p. 369 f.); und diese zwei Episoden drängen durch ihre grosse Aehnlichkeit mit einander zu der Vermutung, dass sie einander kontaminiert haben. Wohl aber könnten unsre Bedenken durch den Umstand entkräftet werden, dass von den zwei nahe mit einander verwandten Sagen, der von Josua I und der vom Leviten, die eine den Xisuthros schlechthin durch Jahve in der Lade und die andere durch einen Hausgötzen ersetzt (vgl. o. p. 382).

Man wird also die Geschichte von der Ueberführung der Lade nach Jerusalem nicht mit Bestimmtheit für einen Fremdkörper innerhalb unsrer David-Sage erklären dürfen, aber andrerseits auch nicht mit Entschiedenheit leugnen können, dass sie nur ein Abklatsch der anderen Ueberführungsgeschichte oder doch einer älteren Form von ihr ist. Für die eine wie für die andere Möglichkeit ist es übrigens beachtenswert, dass die Sage von Josua II, so gut wie unsre David-Sage, in Nord-Juda heimisch ist.

Auf die Ueberführung der Lade folgen nun in unsrer David-Sage in langer Reihe Geschehnisse, zu denen wir entweder nur vorläufig oder überhaupt Nichts zu bemerken haben: eine Verheissung Jahve's an David etc.[1]); Kriege und eine freundschaftliche Begrüssung David's etc.[2]); David übt Gnade an Mephiboseth[3]); Kämpfe David's gegen Ammoniter und Aramäer[4]). In deren Zeit fällt nun aber eine Episode, die der *Gilgamesch*-Sage angehört. Hinter David's-*Chumbaba*-Episode — und einem Stück einer Sintflutepisode (o. p. 479 ff. und p. 486 ff.) — wäre zunächst ein Reflex der *Ischtar*-Episode zu erwarten; und wirklich kommt jetzt – in Kap. 11 von II Samuelis — als nächstes Stück einer *Gilgamesch*-Sage hinter jenen Episoden ein solcher Reflex, nämlich der erste Teil der Uria-Geschichte[5]): David begeht einen Ehebruch mit Uria's, des Hethiters, Weib, der Bath-Seba, lässt ihn in einem Kriege gegen die Ammoniter getötet werden und heiratet darnach die Bath-Seba. Nun kommt der Prophet Nathan zu David und hält ihm wegen der Tötung und der Heirat eine Strafrede[6]).

---

1) II Sam. 7.

2) II Sam. 8. S. dazu unten Anhang I. Es ist nach dem hierin Ausgeführten nicht unwahrscheinlich, dass diese Kriege wenigstens zum Teil ein Abglanz von Kämpfen Salmanassar's II. von Assyrien gegen Könige des »Westlandes« sind.

3) II Sam. 9.

4) II Sam. 10 ff. Vermutlich zittern auch in ihnen die oben erwähnten Kämpfe Salmanassar's II nach. S. unten Anhang I.

5) Man meint wohl, dass Kap. 9 ff. ursprünglich mit dem Vorhergehenden verbunden gewesen, dann ausgeschieden, endlich aber von einem Redaktor wieder eingefügt worden seien, jedoch nicht an der Stelle, die ihnen nach der Folge der Ereignisse gebührte (s. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. XI). Tatsache aber ist es, dass die chronologische Reihenfolge in Kap. 11 ungestört weiterläuft. Ob es nicht angesichts auch dieser Tatsache einfacher bleibt, auf die Trennungs- und Wiedervereinigungstheorie zu verzichten, wie darum auch auf deren nähere Präzisierung, wie sie BUDDE, l. c., gibt? Sollte man wirklich das Gras so deutlich wachsen hören können, wie BUDDE es für möglich hält?

6) II Sam. 11 f.

Diese Geschichte erinnert zunächst an den Reflex der *Ischtar*-Episode in der Moses-Sage (o. p. 127): Moses-*Gilgamesch* — und David ist ja auch ein *Gilgamesch* — hat ein kuschitisches Weib genommen und wird deshalb von Aaron-*Eabani* getadelt[1]). Da haben wir also im wesentlichen ganz dasselbe Motiv, wie an gleicher Stelle der Sage in der Uria-Geschichte. Und wie die Kuschitin als solche eine Hamitin ist, wie ebenso Simson's ihr entsprechende Delila (o. p. 398); wie die Beiden entsprechende Ketura, eine Gattin Abraham's, eine Grossmutter von Hamiten ist (o. p. 321 f.); wie endlich wenigstens der Mann der allen drei Weibern entsprechenden Frau in der Jakob-Sage und gewiss auch sie selbst, das Weib des Aegypters Potiphar (o. p. 257), hamitischen Ursprungs ist, so ist zum mindesten Uria, weil Hethiter, gleichen Ursprungs[2]), indes gewiss, wenigstens aber vielleicht, auch sein Weib. Dass sie eine Tochter eines Eliam ist (II Sam. 11, 3), ein Eliam aber ein Sohn Ahitophel's aus Gilo in Juda (II Sam. 23, 34; s. unten), beweist Nichts für das Gegenteil, weil ja doch die Identität der beiden Eliams nicht zweifellos ist. Wie ferner in der Moses-, der Jakob-, der Abraham- und der Simson-Sage die buhlerische *Ischtar* der *Ischtar*-Episode von der befreiten verschieden ist (s. o. p. 398), so steht neben Uria's Weib Michal, die befreite *Ischtar* unsrer David-Sage (o. p. 475). Es dürfte also schon jetzt durchaus einwandfrei sein, dass die Uria-Geschichte mit einem Reflex der *Ischtar*-Episode beginnt, und dass Bath-Seba der buhlerischen *Ischtar* des *Gilgamesch*-Epos entspricht[3]).

1) Diese Parallele allein darf also schon davor warnen, Nathan's Strafrede, z. B. mit BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. XII und 254, im Anschluss an SCHWALLY für einen Einschub zu erklären. Und dass zu der Rolle, die der Prophet Nathan in unsrer Geschichte spielt, diejenige schlecht stimmt, die ihm in I Kön. 1 zugewiesen ist, vermag ich — auch Dies gegen SCHWALLY — nicht zu erkennen. In Wirklichkeit verlangt die Sage, dass Nathan hier sogut wie in I Kön. 1 auftritt. S. dazu unten.

2) Nach Genesis 10, 15 und 6 stammt der Ahnherr der Hethiter von Kanaan ab (Quelle J) und Dieser von Ham (Quelle P).

In dieser »*Ischtar*-Episode« ist die geschlechtliche Vereinigung des *Gilgamesch* mit der *Ischtar* ein Hauptmotiv, wie in der Moses-, der Abraham- und der Simson-Sage (o. p. 398). Aber es klingt doch auch noch ein anderes Motiv durch, das in der Potiphar-Geschichte, dem Reflex der *Ischtar*-Episode in der Jakob-Sage, ein Hauptmotiv ist: Uria, von David dazu aufgefordert, nach Haus zu gehn, damit er sich zu seiner — Uria's — Gattin lege — und so David's Spur verwische —, tut Dies selbst dann nicht, nachdem ihn David bei sich zu Gaste geladen und trunken gemacht hat[1]). Uria hat sich also damit zugleich nicht zu David-*Gilgamesch*'s — späterer — Gattin legen wollen, wie Joseph nicht zu Potiphar's Weib, hinter welcher sich eine Gattin eines *Gilgamesch* verbirgt (o. p. 257 f.). Darum lässt dann David den Uria getötet werden, wie Joseph infolge dávon ins Gefängnis geworfen wird, dass er Potiphar's Weibe nicht zu Willen war.

Joseph ist als der Begehrte und vergeblich um seine Liebe Gebetene ein *Gilgamesch* und ein *Ischullânu*, die Beide von *Ischtar* geliebt und vergeblich um ihre Liebe gebeten werden (s. o. p. 257); und als der in's Gefängnis Geworfene nur ein *Ischullānu* (o. p. 257), ebenso, wie Simson (o. p. 398); und Simson repräsentiert als der durch Delila's Treulosigkeit zu grunde Gerichtete auch *Ischtar*'s Lieblinge ausser *Ischullānu*, welche sie unglücklich gemacht hat, und zwar wohl noch deutlich speziell den Löwen (o. p. 399). Vielleicht ist das Zerbrechen eines Flügels des von der *Ischtar* geliebten »Hirtenknabenvogels« oder »Flöters« durch das Abschneiden von Simson's Haar (o. p. 399) vertreten und somit Dieser auch noch als der »Hirtenknabenvogel« des Epos erkennbar. In analoger Weise dürfte nun Uria 1. als Der, welcher trotz einer Auf-

---

3) Dass Bath-Seba eine *Ischtar* überhaupt sei, ist schon behauptet worden, aber aus wenig stichhaltigen Gründen, die mit unsern Untersuchungen Nichts gemein haben. S. z. B. WINCKLER, *Geschichte Israels* II, p. 219 ff.

1) II Sam. 11, 8 ff.

forderung dazu nicht zu einem Weibe geht, ein *Gilgamesch* und ein *Ischullânu* sein, 2. als Der, welcher von David zum Mahle geladen wird, nur ein von der *Ischtar* zum Mahle geladener *Ischullânu*; und wohl 3. als der um's Leben Gebrachte ein Repräsentant der anderen Lieblinge der *Ischtar*, vielleicht aber zugleich des *Ischullânu*, sein. David-*Gilgamesch* aber dürfte, wie Moses-*Gilgamesch*, wie Abraham-*Gilgamesch*, wie Simson-*Gilgamesch*, als Einer, welcher einer »buhlerischen *Ischtar*« beiwohnt und sie heiratet, die fünf, oder diejenigen von den fünf Geliebten der *Ischtar* ausser *Gilgamesch* und *Ischullânu* darstellen, welche ihre Liebe nicht zurückgewiesen haben (vgl. o. p. 127 Anm. 5). Möglicherweise in erster Linie den, von *Gilgamesch* zuerst genannten, *Tammûz*, den »Buhlen ihrer Jugend«. Und weil der *Ischtar* ihre Liebschaften vorgehalten werden, und andrerseits mit Solchen, die sie geliebt haben, *Gilgamesch* zusammengefallen ist, darum wird nun, wie Moses-*Gilgamesch*, so David-*Gilgamesch* wegen einer Eheschliessung getadelt.

Uria ist also als Der, welcher vergeblich aufgefordert wird, zu einem Weibe zu gehn, auch ein *Gilgamesch* (o. p. 494). Nachdem Dieser nun *Ischtar*'s Liebe verschmäht hat, geht sie zu ihrem Vater *Anu*, dem Himmelsgotte und Herrn über die Heerschar der Sterne (s. o. p. 7) hinauf, beklagt sich bei ihm über *Gilgamesch* und bittet ihn um die Sendung eines Himmelsstiers. Dieser Stier, nach der Grösse und Schwere seiner Hörner zu schliessen, sicherlich ein Tier von gewaltigen Dimensionen und gewaltigen Kräften, wird herabgesandt, aber *Gilgamesch* und *Eabani* nehmen den Kampf mit ihm auf und er wird getötet. Uria aber wird, nachdem er sich geweigert hat, zu seinem Weibe, einer *Ischtar*, zu gehn, in Folge eines Briefs, den David, der Gatte einer *Ischtar*, an Joab, den Obersten über sein ganzes Heer, geschrieben und den Uria selbst überbracht hat, in einem Kampf gegen die Ammoniter an einen Platz hingestellt,

wo er dem Angriff kriegstüchtiger Männer ausgesetzt ist, und findet dort seinen Tod im Kampf[1]). Also dürfte Joab dem *Anu*, dürfte der Befehl David's in seinem Brief an Joab irgendwie *Ischtar*'s Anklage und Bitte vor *Anu* und darum der Anklage von Potiphar's Weib (s. o. p. 255 f.), David's Hinterlist der Lüge von Potiphar's Weib (s. o. p. 256) entsprechen, und Uria's Kampf gegen die Ammoniter dem *Gilgamesch*'s gegen den Stier. Wenn dann Uria, anders wie *Gilgamesch*, im Kampfe getötet wird, so erklärt sich diese Differenz ja (nach oben p. 495) schon durch die einwandfreie Annahme, dass Uria auch den unglücklich gemachten *Ischullānu*, wie ferner wohl die anderen Opfer der *Ischtar* repräsentiert[2]). Aber auch ohne diese. Denn der Tod des Uria könnte einfach durch eine Pointe der Sage notwendig geworden sein.

Joab, der Oberste über das Heer, stellt also *Anu*, den Herrn über das himmlische Heer, dar. Dass grade Joab diesen Gott vertritt, scheint somit in seinem Amte begründet zu sein, das er in der Sage oder vielleicht in der Geschichte bekleidete, ehe er für den *Anu* der Sage eintrat. Wenn nicht gar auch der Name Joab der Sage angehört! Und Das ist doch recht wahrscheinlich. Denn der Name entspricht in eigenartiger Weise der Rolle Joab's in der Uria-Geschichte: *Anu*, der durch Joab ersetzt ist, ist der Himmelsherr und Herr des himmlischen Heeres, also der babylonische Jahve, dessen Name an erster Stelle

---

1) II Sam. 11.

2) Was von dem oben Ausgeführten noch etwas zweifelhaft erscheinen könnte, werden namentlich die Sagen von Bellerophontes und Anteia, von Peleus und Astydameia und von Hippolytos und Phaidra über jeden Zweifel erheben. Diese, besonders aber die erstgenannte, stellen sich uns deutlich als eine anscheinende Kombination der *Ischtar*-Episode der Jakob- und der *Ischtar*- und der Stierepisode der David-Sage (s. unten) dar und lassen zugleich noch auf's deutlichste das babylonische Urbild erkennen, von dem die Jakob- und die David-Sage einander ergänzende Stücke aufweisen. S. Band II. Vgl. unten die Elisa-Elias- und die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage.

in Eigennamen als *Jehō* oder *Jō* erscheint; und dieser *Anu* ist in der *Ischtar*- und in der Stier-Episode der Vater der *Ischtar*, »Vater« heisst aber im Hebräischen *āb*. Hat also der Name Joab ursprünglich Jahve, den israelitischen *Anu*, und zwar als den Vater, nämlich der *Ischtar*, bezeichnet, und ist somit der Feldherr Joab erst aus einem, in dem Reflex der *Ischtar*- und dem der Stier-Episode auftretenden und als *āb* bezeichneten, Gotte Jahve-*Jō* geworden?[1]).

In der Moses-Sage ist es Aaron-*Eabani*, der den *Gilgamesch* wegen seiner Heirat mit einer Frau tadelt, in der David-Sage Nathan, der Prophet (o. p. 492). Also scheint Dieser, wie in der Jerobeam-Sage der Prophet Ahia (o. p. 216, p. 416 f. und p. 462) und in der Saul-Sage der Prophet Samuel (o. p. 416 f., p. 419 f., p. 444 und p. 452 ff.), der *Eabani* in unsrem David-System zu sein. Aber Dessen Rolle haben wir ja bereits David's Freunde Jonathan zuerkannt (o. p. 477 f.)! Somit hätten wir nun einen Fehlschluss einzugestehn? Durchaus nicht; vielmehr treffen sich die beiden Schlussreihen ganz vorschriftsmässig in einem Punkte. Denn der Freund heisst Jonathan und davon — falls nicht etwa von einem Synonym dieses Namens — ist Nathan eine Kurzform[2]). Also sind Jonathan, der jetzt nur im Zusammenhang der Saul-*Gilgamesch*-Sage erscheint, und Nathan, der nur in der David-*Gilgamesch*-Sage auftritt, ursprünglich éine und dieselbe Person

---

1) Dass die israelitische *Gilgamesch*-Sage in ihrer *Ischtar*- und in ihrer Stier-Episode einmal noch einen Gott als Vater der *Ischtar* gehabt hat, ergibt sich aus einigen griechischen *Gilgamesch*-Sagen. Denn diese, die zunächst auf süd(!)israelitische Sagen zurückgehn, kennen noch einen göttlichen Vater dieser *Ischtar*. S. in Band II die Odysseus-Elpenor- und die Odysseus Eumäus-Sage und vgl. die Hippolytos-Sage. Auch die der Uria-Geschichte sehr nahe stehende Bellerophontes-Sage hat noch für den Vater der *Ischtar* den Vater der entsprechenden Frau, der Anteia. Aber Dieser, Jobates, ist kein Gott mehr, sondern ein menschlicher König von Lycien, wie der ihm entsprechende Joab ein menschlicher Heerführer.

2) Vgl. BUDDE, der Das in seinem Kommentar zu den Büchern Samuel, p. 234, ahnungslos konstatiert.

gewesen und erst später von einander differenziert worden. Und nun scheint ja in der mit unsrer David-Sage nahe verwandten (s. o. p. 439 ff.) Sage vom Leviten ein Priester Jonathan ein oder der *Eabani* dieser Sage gewesen zu sein (o. p. 478), und andrerseits ist *Gilgamesch*'s Freund in der israelitischen Sage fraglos nicht nur mehrfach in einem Propheten, sondern auch schon, und zwar wohl viermal, in einem Priester wiedergefunden worden (o. p. 416). Somit dürfte es wirklich einwandfrei sein, dass der Prophet Nathan und David's Freund Jonathan Doppelgänger von einander sind.

Wie wir oben erkannten, hat die judäische Jakob-Sage, so gut wie die judäische Abraham-Sage, als *Eabani* einen Sohn des *Gilgamesch* (s. o. p. 315 f.; vgl. p. 413), ebenso aber (s. weiter unten) die judäische David-Absalom-Sage. Es fällt daher auf, dass den Namen Nathan auch ein Sohn David-*Gilgamesch*'s führt[1]). Hat es also eine David-*Gilgamesch*-Sage gegeben, in der dieser Sohn der *Eabani* war? S. unten die Absalom-Sage.

Von Aaron-*Eabani* wird lediglich berichtet, dass er seinen Unwillen über Moses-*Gilgamesch*'s Ehe mit dem kuschitischen Weibe äussert. Nathan-*Eabani* tut aber Mehr als Das. Er tadelt David-*Gilgamesch* nicht allein, und auch nicht nur wegen seiner Eheirrung, sondern er führt ihm auch den durch ihn herbeigeführten Tod des Uria (s. dazu oben p. 495 f.) zu Gemüte und kündigt ihm dazu noch die göttliche Strafe für seine beiden Schandtaten an. Diese Strafe soll sein, dass der Sohn, den ihm Bath-Seba geboren hat, sterben soll. Was dann auch eintritt[2]). Diese beiden Motive sind an ihrer Stelle — mitten in einem Reflex des Stierabenteuers (s. oben p. 495 ff. und unten p. 500 f.) — ohne Parallelen. Aber an anderer, ursprünglicher Stelle kündigt der, wie wir sahen, dem Propheten Nathan-*Eabani* entsprechende Prophet Samuel-

1) II Sam. 5, 14. 2) II Sam. 12.

Eabani dem Saul-*Gilgamesch* als eine göttliche Strafe[1]) an, dass er und seine Söhne sterben würden; und an gleicher Stelle der Sage der Prophet Ahia-*Eabani* dem Jerobeam-*Gilgamesch* durch seine Gattin als eine göttliche Strafe[2]), dass ein Sohn von ihm sterben werde (s. o. p. 460 f.). Bedenken wir ferner, dass dann nach dem Tode der drei Söhne Saul's und seinem eigenen Tode ein Bruder von Jenen zur Regierung gelangt, und in entsprechender Weise nach dem Tode von Jerobeam's Sohn und Dessen eigenem Tode ein Bruder von diesem Sohne (o. p. 460 f.), und dass andrerseits nach dem Tode des ersten Sohnes der Bath-Seba und David's Tod ein Bruder von diesem Sohne, Salomo, auf den Tron kommt[3]), so wird man schon jetzt nicht gut bezweifeln können, dass Nathan's Ankündigung in einer Strafrede und das von ihm Angekündigte der gleichen Wurzel, wie die zwei Parallelen dazu (s. dazu o. p. 452 ff.), entsprossen sind; und dass ferner jene Ankündigung — oder doch ältere Formen von ihr — ursprünglich an einer ganz anderen Stelle der David-Sage gestanden hat, nämlich in ihrem Schlussstück, und erst später mit Nathan's Strafrede wegen David's Ehe — und Uria's Tod — verschmolzen worden ist[4]). S. hierzu unten p. 517 ff.

---

1) I Sam. 28, 18. Aus den Parallelen wird erhellen, mit welchem Rechte man diesen Vers für den Einsatz eines Redaktors hält. Dass man mit Unrecht eine gleiche Meinung von dem vorhergehenden Verse hat, mit der Ankündigung, dass Saul's Tron an David fallen werde, ergibt sich ja aus dem oben p. 460 f. und p. 464 f. Bemerkten. Vgl. aber auch unten Anhang II.

2) I Kön. 14, 8 f.

3) Unten p. 522 wird sich freilich ergeben, dass in der David-Sage der Bruder, welcher dem Bruder in der Saul- und in der Jerobeam-Sage entspricht, nicht Salomo, sondern Adonia ist.

4) Mit Nathan's Strafrede wegen David's Ehe, an ursprünglicher Stelle der Sage, hat also der Tod des Kindes, an sekundärer Stelle, von Haus aus gar keinen Zusammenhang. Ganz anders STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, I, p. 280, nach dem »es keines Beweises bedarf(!), dass der Tod des Kindes erst den Gedanken erweckte, es sei das die göttliche Strafe für das

Für den ihr durch den Tod entrissenen ersten Sohn von David erhält Bath-Seba als Ersatz einen zweiten Sohn von ihm. Darnach wird der Ammoniter-Krieg zu einem glücklichen Abschluss gebracht. Da die ammonitischen Krieger, gegen die Uria in den Kampf geschickt wird, dem Stier entsprechen, gegen den *Gilgamesch* kämpft und den er im Kampfe besiegt und tötet (o. p. 495 f.), so dürfte der endgültige Sieg über die Ammoniter, den David-*Gilgamesch* erringt, jedenfalls irgendwie mit der Tötung dieses göttlichen Stiers korrespondieren. Nun wird berichtet, dass David dem Ammoniter-Könige oder — vgl. die Septuaginta — dem Ammoniter-Gotte Milkom den königlichen oder göttlichen Kopfschmuck, die »Krone«, abgenommen habe, und ausdrücklich angegeben, dass sie aus einem Talent Gold und Edelsteinen, oder einem einzigen Edelstein, bestanden habe, dass »ihr Gewicht ein Talent Gold und Edelgestein« war[1]). Man braucht sich nicht erst darauf zu besinnen, dass Hörnertiaren ein Abzeichen der assyrisch-babylonischen Götter waren, und dass diese auch westlich vom Euphrat Eingang gefunden haben, um zugleich alsbald daran erinnert zu werden, dass der »Untersatz« der von *Gilgamesch* erbeuteten Hörner des Himmelsstiers aus dem kostbaren Lasurstein besteht und 30 Minen, also ein halbes Talent wiegt, folglich von beiden Hörnern zusammen vielleicht $2 \times {}^1/_2$, also ein Talent, und dass die Hörner selbst aus dem kostbaren Elfenbein bestehn. Also dürfte die von David erbeutete »Krone« aus dem Ammoniter-Lande dem Kopfschmuck des Himmelsstiers entsprechen.

Wir haben somit die Tatsache festgestellt, dass der Himmelsstier in der David-Sage durch die Ammoniter, bezw. einige von ihnen, und ihren König oder Gott ersetzt

begangene Unrecht und dass hieraus erst die Erzählung von Natan erwuchs«. STADE wird jetzt wohl oder übel einen Beweis für seine Behauptung nachliefern müssen, falls er, was wir für fraglos halten, bei ihr verharren sollte.

1) II Sam. 12, 24 ff.

worden ist. Es wäre nun interessant zu wissen, warum grade durch Diese. Der Himmelsstier, ein gewaltiges Ungeheuer, und — die — Ammoniter! Halt! Kreuzte Dgl. nicht schon einmal unsern Weg? Freilich: Die Schlange der ersten Plage, ein gewaltiges Ungeheuer, tritt ja in der Saul-Sage als der Ammoniter-König mit dem Namen Nahas, d. i. »Schlange«, und in der Jerobeam-Sage als der König Salomo, der Gatte einer Ammoniterin, und als sein und dieser Ammoniterin Sohn, der König Rehabeam, auf (o. p. 422 f.). Also zwei Ungeheuer der Vorzeit, eine Schlange und ein Stier, sind beide durch Ammoniter vertreten; ja, wenn die Krone, die David erbeutet, die eines Ammoniter-Königs ist (s. o. p. 500), durch zwei Ammoniter-Könige, von denen der eine der Sohn des andern ist! Denn der von David besiegte Ammoniter-König, Hanon, ist ein Sohn des Nahas[1])[2]). Damit hätten wir nun aber eine schwierige Frage — Warum entsprechen dem Himmelsstier Ammoniter und speziell ein Ammoniter-König, falls nicht der Ammoniter-Gott? — nur um eine zweite, analoge, vermehrt, indes dadurch, soweit wir sehn können, ihrer Beantwortung nicht näher gebracht. Wie wird die Antwort lauten?

Der Eroberung der Ammoniter-Hauptstadt folgt die lange, fraglos einheitliche Absalom-Geschichte[3]), auf die wir unten zurückkommen werden; dann Seba's Aufstand

---

1) II Sam. 10, 2.

2) Die Bellerophontes-Sage bestätigt in einer ganz merkwürdigen Weise, dass wir auf dem richtigen Wege einhergehn: In ihr entspricht dem Stier des Epos die Chimäre, die vorne ein Löwe und hinten eine Schlange ist, und für eine Tochter des Typhon und der Echidna, d. i. der »Natter«, gilt. Typhon, ihr Vater, ist aber sicher ein Repräsentant der Schlange der ersten babylonischen Plage, und somit ein genaues Gegenstück zu dem Ammoniter-Könige mit dem Namen »Schlange«! S. Band II.

3) II Sam. 13—19. Nach BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 259, ist zwischen den Kapiteln 13—20 der Zusammenhang ein durchaus notwendiger. Für Kapitel 20 wird aber diese Annahme durch unsre Analyse hinfällig. S. unten.

und Dessen Unterdrückung[1]), worüber wir uns gleichfalls unten zu äussern haben werden; aber vergeblich spähen wir nach Dem aus, das wir zunächst hinter David's *Ischtar*- und seiner Stier-Episode erwarten, nämlich nach dem Tode seines, eines *Gilgamesch*, geliebten *Eabani*, Nathan's oder Jonathan's. Doch grundlos. Denn Jonathan, einer der Söhne Saul's, die in Saul's letzter Schlacht ihren Tod finden, ist ja bereits in unsrer Saul-Sage gestorben (s. o. p. 460). Wénn er also auch einmal in einer isolierten David-Sage an der für den Tod des *Eabani* bestimmten Stelle gestorben sein sollte, so könnte er Das doch nicht mehr in unsrer, mit der Saul-*Gilgamesch*-Sage vereinigten und ausgeglichenen David-Sage tun. Wohl aber könnte trotzdem der von ihm differenzierte Nathan-*Eabani* (s. o. p. 497 f.) an der dafür in Betracht kommenden Stelle in der David-Sage sterben. Und vielleicht hat diese wirklich einmal an dieser Stelle seinen Tod gemeldet. Wie sie ihn dann hat einbüssen können, wird uns unten verständlich werden. Doch stirbt nun gleichwohl ein von David Geliebter in der von uns durchsuchten Gegend der Sage, nämlich Absalom[2]), ein Sohn David's, der uns deshalb an Jakob-*Gilgamesch*'s *Eabani*, seinen Sohn Joseph, erinnert (s. o. p. 261 ff.), und an Abraham-*Gilgamesch*'s *Eabani*, seinen Sohn Isaak (o. p. 315 f.); und vermutlich ist er trotz seines Namens Absalom irgendwie grade der von uns gesuchte sterbende *Eabani* auch unsrer David-Sage. Darüber wird unten ausführlicher zu reden sein.

Joseph's Verschwinden, einem Echo von *Eabani*'s Tod (o. p. 261 ff), und der Potiphar-Geschichte, einem Reflex der *Ischtar*-Episode, folgt nun nach einigen Zwischenstücken eine siebenjährige Hungersnot, deren Wurzel in der babylonischen *Gilgamesch*-Sage zu finden und darin mit dem Stierabenteuer verknüpft ist (s. o. p. 258 f.). An einer genau entsprechenden Stelle treffen wir aber in der David-

1) II Sam. 20. 2) II Sam. 18, 15.

Sage wenigstens auf eine dreijährige[1]) Hungersnot[2]). Genau; denn, was sich zwischen II Sam. 21,1 und David's Sieg über die Ammoniter, dem Echo von der Tötung des Stiers durch *Gilgamesch* (s. o. p. 500), findet, nämlich die Absalom-Geschichte (s. u. p. 526 ff.), Seba's Aufstand (s. weiter unten) und ein paar Sätze über Grosswürdenträger David's, gehört entweder — so die letzteren — überhaupt nicht zu einer, oder doch, vielleicht mit éiner Ausnahme (s. unten p. 510), nicht zu der hier von uns untersuchten *Gilgamesch*-Sage.

Die Hungersnot zu David's Zeit dauert drei, die zu Jakob's Zeit aber sieben Jahre[3]). Von einer imaginären siebenjährigen Hungersnot zu David's Zeit, imaginären, wie vielleicht die der Ursage, liest man in II Sam. 24, 13 im masoretischen Text, aber die Septuaginta, und die Chronik auch im masoretischen Text (I, 21, 12) bieten für 7 3, das sich wegen der Gegenüberstellung von drei Monaten der Kriegsnot und drei Tagen der Pest vielleicht besser empfiehlt. Jedoch selbst wenn die Sieben den Vorzug verdiente, brauchte sie nicht ursprünglich zur David-*Gilgamesch*-Sage zu gehören, sondern könnte lediglich lehren, dass für eine Hungersnot eine Dauer von sieben Jahren typisch geworden ist.

Ganz fremdartig mutet uns nun zunächst an, was als Ursache der dreijährigen Hungersnot von Jahve offenbart wird, dass nämlich Saul die Gibeoniten getötet habe; und dass David infolgedessen sieben von den Nachkommen Saul's, nämlich fünf Söhne von Saul's Tochter Merab[4]), die sie Adriel geboren hat, und zwei Söhne der Rizpa, eines

---

1) Zu den drei Jahren dieser Hungersnot vgl. unten die Elisa-Elias-Sage.

2) II Sam. 21, 1.

3) Zu einer siebenjährigen Hungersnot vgl. ferner die Sage von Elisa und Elias, auch in Band II die Battos-Sage und — die Odysseus-Eumäus- sowie die Menelaus-Agamemnon-Sage.

4) So nach allgemeiner Annahme fraglos für das überlieferte Michal zu lesen.

Kebsweibes Saul's, den Gibeoniten ausliefert und Diese sie bei Gibeon auf dem Berge Jahve's[1]), wohl durch Ausrenken[2]), töten[3]). Dass der in Benjamin mit Jerusalem heimische Saul die Gibeoniten ausgerottet hat, soll indes nach o. p. 483 damit korrespondieren, dass zu Josua's I Zeit fünf Könige, ein König von Jerusalem mit vier anderen Königen, gegen Gibeon ziehn und es bekämpfen. Also dürfte die Folge jener Ausrottung, die gleichzeitige »Ausrenkung« der fünf und zwei Nachkommen Saul's bei Gibeon, der gleichzeitigen Aufhängung der nach Makeda entflohenen fünf Könige nach der Schlacht bei Gibeon, der Folge ihres Zuges gegen Gibeon[4]), entsprechen. Bestätigend tritt hinzu, dass die beiden anscheinend parallelen Stücke an gleicher Stelle ihrer Sage stehn[5]). Denn die Schlacht bei Gibeon soll nach oben p. 168 f. beim »Himmelsberge« gekämpft worden sein, die Tötung der sieben Nachkommen Saul's aber geschieht zur Zeit der Hungersnot, während der wenigstens in der Jakob-*Gilgamesch*-Sage, und durchaus in Uebereinstimmung mit der Ursage, die Reisen zu dem Repräsentanten der Skorpionriesen beim Himmelsberge gemacht werden (s. o. p. 275, p. 282, p. 288, p. 311, p. 322, p. 444 ff.)[6]). Und nun folgt in der Sage von Josua I Josua's Zug in's Südland von Palästina als in das Land *Amurru* und das Gebiet des Himmelsbergs mit den Skorpionriesen dabei (o. p. 169 ff.), sofort nachdem die Leichen der fünf Könige aufgehängt und dann zusammen in die Höhle von Makeda geworfen sind[7]); in der David-Sage aber

1) So wohl in II Sam. 21,6 mit WELLHAUSEN, *Text der Bücher Samuelis*, p. 209, zu lesen, statt »bei Gibea Saul's, des Erwählten Jahve's«, wie der masoretische Text bietet.

2) S. zu dem hebräischen, hierfür gebrauchten, *hôqîa'* o. p. 469 Anm. 1.

3) II Sam. 21. 4) Josua 10.

5) Hierdurch allein wird schon, gegen BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 304, eine Annahme unnötig, dass die Geschichte von den sieben Sauliden einmal direkt vor Kap. 9 erzählt worden sei.

6) Vgl. unten die Elisa-Elias-Sage.

7) Josua 10, 27 ff.

der Ausrenkung und darnach erfolgenden gemeinsamen Beisetzung der 5 + 2 Sauliden in einem Grabe — zusammen mit den aus Jabes geholten Gebeinen Saul's und Jonathan's[1]) — alsbald ein Krieg gegen die Philister im Süden von Palästina, in dem vier Riesen aus Gath, darunter der Riese Goliath von dem Bethlemiten Elhanan, getötet werden[2])! Und einer der fünf zusammen in die Höhle geworfenen Könige ist ein König von Jerusalem, andrerseits aber der ihm (s. o. p. 483) entsprechende Saul, der in dem gemeinsamen Grabe mit den 5 + 2 Sauliden zusammen beigesetzt wird, in Benjamin mit Jerusalem heimisch. Folglich haben wir wirklich in der Sage von Josua I ein Seitenstück zu Dem nachgewiesen, was mit den 5 + 2 Sauliden geschieht, zweitens nun aber festgestellt, dass der Riese Goliath und seine drei Mitriesen die Repräsentanten der Skorpionriesen in der David-*Gilgamesch*-Sage sind.

Hier müssen wir zunächst innehalten, um einen Umstand zu erörtern, der uns stutzig machen muss. In der Josua-Sage folgt die Tötung der fünf Könige, ihre Strafe, dem Rachezuge der fünf Könige, ihrer Schuld, unmittelbar auf dem Fusse nach; nicht so aber in der Saul-David-Sage die entsprechende Strafe der entsprechenden Schuld. Denn diese Schuld soll ja in unsrer Saul-Sage als Saul's Rachezug gegen Nob erscheinen (o. p. 483), der als nächstfolgendes Stück aus einer *Gilgamesch*-Sage hinter David's Speisung in Nob erzählt wird; diese wiederum stand nach o. p. 483 f. ursprünglich mit der Schlacht bei Gibeon in der David-Sage in einem Zusammenhang (o. p. 475); und zwischen dieser Schlacht und der Tötung der 5 + 2 Sauliden finden wir die Reihe der o. p. 475 u. 487 bis 503 besprochenen Episoden unsrer David-*Gilgamesch*-Sage. Also dürfte einmal in der David-Sage auf Saul's Rachezug, statt alsbald, erst viel später die Sühnung seiner Bluttat gefolgt sein. Das ist nun immer-

1) II Sam. 21, 12 ff. 2) II Sam. 21, 15 ff.

hin auffällig, und scheint weniger gut motiviert, als der ihm gegenüberstehende Befund in der Josua-Sage, und darum diesem gegenüber sekundär zu sein. In Wirklichkeit aber bietet uns diese wenigstens keinen Anlass dazu, uns an der David-Sage zu stossen. Denn der Josua-Sage, so gut wie der sie ergänzenden Jerobeam-Sage (s. o. p. 219 f.), fehlen ja zwei von den drei Episoden der israelitischen *Gilgamesch*-Sage, die in der David-Sage zwischen der Schlacht bei Gibeon und der Versöhnung der Gibeoniten durch die Auslieferung der 5 + 2 Sauliden vertreten sind, nämlich die *Ischtar*- und die Stierepisode (s. o. p. 492 ff.); und die dritte, die Sintflutbergepisode (s. o. p. 486 ff.), ist zwar in der Josua-Sage vertreten, nämlich durch die Ebal-Episode, hat aber jedenfalls mit dem ersten Auftreten der Gibeoniten den Platz gewechselt (s. o. p. 167 f. und vgl. zuletzt o. p. 436), und mag darum einmal auch noch hinter dem Rachezuge gegen Gibeon gestanden haben. Es könnte also die Tötung der fünf Könige in der Josua-Sage erst durch eine Umstellung der Ebal-Episode und eine Herausdrängung der zwei oben genannten Episoden direkt an den Rachezug der fünf Könige herangerückt worden, ja diese Herausdrängung durch eine alte, bereits vorher bestehende, kausale Beziehung zwischen dem Rachezuge und der Strafe dafür veranlasst worden sein.

Nun findet sich, wie wir o. p. 169 f. sahen, auch in der Moses-Sage eine Parallele zu der Tötung der fünf Könige, nämlich die Tötung der fünf Midianiter-Könige. Diese ist wenigstens in der uns vorliegenden Moses-Sage durch eine lange Folge von Episoden aus der *Gilgamesch*-Sage von Mosis glücklicher Amalekiter-Schlacht getrennt, die als eine *Chumbaba*-Schlacht der Schlacht bei Gibeon in der David-Sage entspricht, und wird im letzten Teil der Moses-Sage erzählt, ebenso wie die Parallele dazu in der David-Sage in deren letztem Teil. Das spricht dafür, dass diese wenigstens annähernd an ursprünglicher Stelle steht. Die Tötung der fünf Midianiter-Könige wird nun aber

mit der Kosbi-Geschichte motiviert[1]), also durchaus anders, wie die entsprechende Tötung der 5 + 2 Sauliden und die der fünf südpalästinensischen Könige. Also ist zum mindesten éine der beiden Motivierungen nicht von Anfang an mit der Tötung verknüpft gewesen. Und darum brauchen wir uns nicht gegen den Schluss zu sträuben, dass vielleicht beide sekundär sind, dass darum die Tötung der Sauliden in der David-Sage, welche so weit von ihrem vermeintlichen Grunde, der Bluttat von Gibeon, abliegt, nicht von Anfang an deren Folge gewesen ist. Möglich, dass das jetzt wohl beiden Geschehnissen gemeinsame Gibeon sie in das Verhältnis von Grund und Folge zu einander gebracht hat.

Dies Verhältnis liegt ja nun aber auch in der Josua-Sage zwischen den entsprechenden Geschehnissen vor; allein die fünf Könige marschieren zwar gegen Gibeon, und bekämpfen es, werden indes nicht etwa, wie die fünf Prinzen in der David-Sage, bei Gibeon, sondern bei Makeda, getötet. Somit wäre Dies an die Stelle von Gibeon getreten; und unmöglich wird man Das nicht nennen können. Indes wird man auch mit einer anderen Möglichkeit rechnen müssen. Folgt jetzt in der Josua-Sage, der die Episoden zwischen der *Chumbaba*-Episode und dem Skorpionriesenabenteuer abhanden gekommen sind, die Tötung der fünf Könige ihrem vermeintlichen Grunde unmittelbar, so könnte in ihr die kausale eine Folge der sekundären chronologischen Verknüpfung sein und müsste dann von der Josua-Sage auf die David-Sage, in welcher diese chronologische Verknüpfung nicht vorhanden ist, und zwar dann wohl auf eine ältere Gestalt von ihr, übertragen worden sein.

Wir kehren nun zu Goliath zurück. Dass der von dem Bethlehemiten Elhanan erschlagene Riese Goliath aus Gath mit dém Riesen Goliath identisch ist, der nach

---

1) Numeri 25, 6 ff.; 31, 1 f.

I Sam. 17 von dem Bethlehemiten David getötet wird, bestreitet Niemand, d. h. Niemand von Denjenigen, für die ich schreibe. Auch gehört es zum, allerdings unbewiesenen, Credo wohl vieler Alttestamentler, dass Goliath an unsrer Stelle autochthon, im ersten Buch Samuelis aber ein Fremdling ist (s. o. p. 438 Anm. 8). Unsre Analyse ist nunmehr im Stande, Dies wirklich zu beweisen. Denn sie zeigte, dass die Goliath-Sage in einer Saul-*Gilgamesch*-Sage an die Stelle, an der sie steht, nicht von Anfang an hingehört hat (o. p. 438) und ein Riesenkampf in ihr überhaupt deplaziert ist, da ja in ihr der Skorpionriese des Epos bereits fraglos durch Nabal vertreten ist (o. p. 444 f.); dass aber andrerseits Goliath in dér Gegend der David-Sage auftritt und getötet wird, in welcher im Epos das Skorpionriesenpaar und in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage sonst der oder die Vertreter des einen von ihnen erscheinen (s. o. p. 505, p. 129 f., p. 168 f., p. 274 f., p. 282 und p. 444 ff.)[1]. Der Kampf mit Goliath und die Tötung Goliath's wären also nunmehr das dritte Stück, das nachweislich aus der David-*Gilgamesch*-Sage in die Saul-*Gilgamesch*-Sage eingedrungen ist (s. o. p. 442, p. 474 ff. und p. 483 f.).

Moses-*Gilgamesch* zieht selbst gegen seinen Skorpionriesen in den Kampf, in dem Dieser getötet wird (o. p. 129 f.), Josua I-*Gilgamesch* selbst in sein Skorpionriesenland (o. p. 168 f.), in der Jakob-*Gilgamesch*-Sage dürfte einmal ein analoger Tatbestand vorgelegen haben, ebenso in der Saul-*Gilgamesch*-Sage, in der er jetzt freilich áuch entstellt

1) Hiernach sind die vier Riesen aus Gath Gegenstücke zu den drei Riesen von Hebron, welche die von Moses ausgesandten Kundschafter treffen; und somit ist HOLZINGER, zu Numeri, p. 55, wirklich im Recht, wenn er Diese für ein »legendäres Pendant« zu dem Philister Goliath erklärt. Es verdient übrigens rühmend hervorgehoben zu werden, dass sogar STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, I, 228 f., in David's Kampf mit Goliath eine Sage erkennt, aus Gründen freilich, die es ihm nicht zu verbieten scheinen, in Elhanan's Kampf mit Goliath eine »Tatsache« zu sehn. Oder verstehe ich STADE falsch, weil er sich unklar ausdrückt?

ist (o. p. 278 f. und p. 444 ff.). Wenn daher in unsrer Saul-Sage David, in der David-*Gilgamesch*-Sage aber nicht David, sondern ein Anderer, Elhanan, den Goliath erschlägt, so könnte, gegen die herrschende Ansicht, die Saul-Sage einen ursprünglicheren Tatbestand darbieten, als die David-Sage.

In diesem Falle wäre David aus Bethlehem in der David-Sage durch Elhanan, einen anderen Mann aus Bethlehem, ersetzt worden, nachdem der Goliath-Kampf David's auch in die, jetzt mit der David-Sage verzahnte Saul-Sage Aufnahme gefunden hatte, und vermutlich oder doch vielleicht, nachdem diese mit jener Sage verknüpft worden war (s. o. p. 438 Anm. 8). Bemerkenswert ist, dass der Vater eines Elhanan aus Bethlehem, eines von David's Helden und doch wohl ursprünglich eben des Elhanan, der den Goliath getötet haben soll, Dodo *(Dōdō-Δουδι)*[1]) heisst, bemerkenswert, weil dessen Name mit dem David's verwandt sein kann und die Träger der beiden Namen beide aus Bethlehem stammen. Ist etwa Dodo-*Δουδι* ursprünglich dieselbe Persönlichkeit, wie David, also Elhanan, der mit David wechselt, ursprünglich sein Sohn?

Der Riese Goliath und seine drei Mitriesen erscheinen an der Stelle, an der in der Moses-Sage die Riesen von Hebron auftreten. Dieses Hebron heisst auch Kiriath-Arba[2]) und Das kann als »Stadt von 4« — allerdings Personen oder Sachen feminini generis — gedeutet werden. Hängt damit die Vier-Zahl der Riesen in der David-Sage zusammen?

In verschiedenen Sagen begegnete uns nun das Motiv, dass die Reise oder der Zug zu den oder dem »Skorpionriesen« unternommen wird zur Beschaffung von Nahrungsmitteln (s. o. p. 273 ff. und p. 444 ff.). Speziell in der Saul-Sage lässt David zuerst zehn seiner Leute aus der Steppe zu Nabal hinziehn, mit der Bitte um Nahrungsmittel für

1) II Sam. 23, 24. 2) Josua 14, 15 etc. Vgl. oben p. 170.

sich und seine Schar, und zieht dann selbst zu ihm hin mit den verfügbaren Leuten; und bringen hierauf Nabal's Leute auf Befehl der Abigail, aber ohne ihres Herrn Erlaubnis[1]), dem David auf Eseln 200 Brote, zwei Schläuche mit Wein, fünf hergerichtete Schafe, fünf Sea Röstkorn, 100 Rosinenkuchen oder Rosinentrauben und 200 Feigenkuchen (o. p. 445). Ganz Aehnliches findet sich in II Sam. 16: Ziba, ein Diener Mephiboseth-Meribaal's bringt David, nach seiner Darstellung fraglos ohne Geheiss seines Herrn, auf Eseln 200 Brote, 100 Rosinenkuchen oder Rosinentrauben, 100 »Sommerfrucht«, d. i. vielleicht Feigenkuchen, und einen Schlauch mit Wein für David's und seiner Leute Lebensunterhalt in der Steppe[2]). Aber dies Stück wird an einer ganz anderen Stelle der Sage erzählt — in der Absalom-Geschichte —, und vergeblich sucht man nach einem Grunde für eine etwaige Verschlagung aus einer Stelle, welche der der Parallele entspräche. Und doch lässt sich an eine solche denken. Der Name des Mephiboseth-Meribaal führt darauf hin. Ein Mann bringt David, wenigstens nach seiner Darstellung sicher ohne Wissen des Mephiboseth-Meribaal, Lebensmittel, wie die Sklaven Nabal's ohne Dessen Wissen. Und durch Zusendung der Lebensmittel wird Nabal's Leben gerettet (o. p. 445); an dér Stelle aber der David-*Gilgamesch*-Sage, an dér eine Zusendung oder Gewährung von Lebensmitteln an David richtig plaziert wäre, nämlich in der Gegend, in welcher der Kampf mit Goliath erzählt wird, der als ein Skorpionriese dem Nabal entspricht, an eben dieser Stelle, zur Zeit der Hungersnot nämlich, schont David das Leben grade des eben genannten Mephiboseth-Meribaal[3]), der in einem bestimmten Punkte dem Skorpionriesen Nabal zu entsprechen scheint. Damit dürfte die Möglichkeit erwiesen sein, dass der Mann mit den Lebensmitteln ursprünglich, wie vermutet

1) I Sam. 25, 19. 2) II Sam. 16. 3) II Sam. 21, 7.

werden konnte, zur oder um die Zeit der Hungersnot aufgetreten ist.

In der Saul-*Gilgamesch*-Sage erhält David die Lebensmittel, die eigentlich Saul, als dem *Gilgamesch*, zukommen (o. p. 446 f.). Ob nun diese Verschiebung durch eine Kontamination mit der parallelen Geschichte in einer David-*Gilgamesch*-Sage hervorgerufen ist, und darum der oben p. 447 dafür vermutete Grund hinfällig wird?

Es kommen jetzt David's Dankpsalm und seine letzten Worte[1]), die keine Verbindung mit Stoffen der *Gilgamesch*-Sage haben, und darum von uns ignoriert werden dürfen. Auch die daran sich anschliessende Aufzählung von David's Helden und Deren Taten[2]) hat natürlich Nichts mit *Gilgamesch* gemein und interessiert uns hier deshalb ebenfalls nicht.

In der Sage von Josua I schickt nun Josua nach der Schlacht bei Gibeon, der Tötung der fünf südpalästinensischen Könige und den Kämpfen in Süd-Palästina Leute aus zur Aufstellung einer Städteliste für das Gebiet der Stämme Benjamin, Simeon, Sebulon, Isaschar, Asser, Naphthali und Dan[3]). Diese Leute müssen, da das Gebiet von Asser an das von Tyrus und von Sidon, in Phönizien, grenzt[4]), bis hierhin gelangt sein. Der Tötung der fünf Könige nach Deren Strafzuge gegen Gibeon und den nachfolgenden Kämpfen im Süden sollen nun in der David-Sage die Tötung der fünf (+ 2) Nachkommen Saul's nach dem Strafzuge gegen Gibeon bezw. Nob und die Kämpfe gegen die Philister in Süd-Palästina und im Besonderen gegen die vier Riesen von Gath parallel sein (o. p. 504 f.). Hinter diesen aber — und ferner David's Dankpsalm, seinen letzten Worten und der Liste seiner Helden, die in keiner *Gilgamesch*-Sage Parallelen haben — wird erzählt, dass David seinen Feldhauptmann Joab mit

1) II Sam. 22 f. 2) II Sam. 23. 3) Josua 18.
4) Josua 19, 28 f.

seinen Offizieren ausschickt, um das ganze Volk zu zählen, und dass Dieser dabei auch bis in die Gegend von Tyrus und Sidon, in Phönizien, gelangt[1]). Folglich ist Joab's, bezw. David's, Volkszählung gewiss ein Gegenstück zu Josua's Städtebuchung, und Joab's Reise bis nach Tyrus und Sidon hin eines zu der Reise der von Josua Ausgesandten eben dorthin, und somit auch gewiss zu *Gilgamesch*'s Wanderung von den Skorpionriesen bis zum Wohnsitz der *Sidûri* in Phönizien. Denn diesen Riesen entsprechen ja die vier Riesen von Gath oder speziell der Riese Goliath (o. p. 505). Vgl. oben p. 171. David's Volkszählung ist also gewiss eine mythische Schwester von Josua's Städtebuchung[2])[3]). Wenn nur das Josua-System eine Parallele zu jener zu bieten scheint, so dürfte Das nicht überraschen. Denn grade dieses steht ja

1) II Sam. 24. Nach Vers 6 dieses Kapitels soll David's Zählungskommission auch zum Lande (von) *t-ch-t-j-m ch-d-sch-j* gelangt sein. Alttestamentler verbessern Das in *h-ch-t-j-m q-d-sch-h*, und glauben Dem entsprechend, dass Joab mit seinen Leuten bis »Kades im Hittiter-Lande« vorgedrungen sei. Vielleicht sprechen auch die Parallele in Josua 11 (s. u. p. 513) und das Original im *Gilgamesch*-Epos gegen eine Berechtigung dieser etwas kühnen Konjektur.

2) Und STADE würde somit David's Volkszählung selbst dann gewiss mit Unrecht für geschichtlich halten (wie er es in *Geschichte des Volkes Israel* I, p. 276, tut), wenn es irgend eine unverdächtige Ueberlieferung von David gäbe.

3) Hieraus ergibt sich auch, dass II Sam., Kap. 24, mit der Volkszählung, sich nicht etwa ursprünglich direkt an Kap. 21, 1—14, mit der Umbringung von Saul's sieben Nachkommen, angeschlossen hat (gegen BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 327). Denn von Dem, was zwischen Beidem steht, gehören ja die Kämpfe mit den Riesen zur *Gilgamesch*-Sage und stehn an ursprünglicher Stelle. Auch die Gründe, die BUDDE, l. c. p. 304, für eine ursprünglich andere Stelle von dem ganzen Kap. 24 anführt, sind nicht beweiskräftig; und aus unsrer Analyse folgt, dass er l. l. c. c. ohne Grund annimmt, II Sam. Kap. 24, Kap. 21, 1—14 und Kap. 9 seien ursprünglich in dieser Reihenfolge mit einander verbunden gewesen. Vgl. o. p. 504 Anm. 5. BUDDE's Ansichten werden eben schon durch die Josua-Sage widerlegt, welche dieselbe Ein- und Anordnung erkennen lässt, wie sie die ersten zwei eben genannten Stücke der David-Sage zeigen.

auch in anderen Punkten (s. o. p. 481, p. 482 ff., p. 503 ff.) in einem bemerkenswert engen Verwandtschaftsverhältnis zur David-Sage.

Dass Joab in die Gegend von Tyrus und Sidon in Phönizien gelangt, hat nun noch eine weitere Parallele grade in der Sage von Josua I. Denn Das steht ja an der Stelle oder in der Gegend der *Gilgamesch*-Sage, an oder in der *Gilgamesch* zur phönizischen Küste vordringt oder vorgedrungen ist (o. p. 171), und Dies soll sich ja in der Josua-Sage auch in einem Kriegszuge widerspiegeln, der ihn bis in die Gegend von Sidon führt (s. o. p 171). Nun aber ist zu bedenken, dass Joab David's Generalissimus und auf seiner Reise von seinen Offizieren begleitet ist, und durch die Volkszählung die Anzahl der waffenfähigen Männer festgestellt wird[1]).

Während nun aber im Epos *Gilgamesch* selber nach Phönizien gelangt, ist es in der David-*Gilgamesch*-Sage Joab, David's Oberfeldherr und hervorragender Untertan, der bis nach Phönizien kommt. Doch ist Das Nichts weniger als befremdlich. Denn in der Jakob-*Gilgamesch*-Sage ist es ja Jakob's Sohn Juda, in der Saul-*Gilgamesch*-Sage Saul's hervorragender Untertan, der Judäer David, der eine Repräsentantin der *Sidūri* an der phönizischen Küste heiratet (o. p. 446), und Joab ist ja auch, jedenfalls mütterlicherseits, ein Judäer, aber gewiss als des Judäers David Oberfeldherr als Voll-Judäer gedacht[2]). Doch wiegt Joab's Judäertum, ob nun lediglich halb oder ganz, nur leicht, sintemal David-*Gilgamesch*, Joab's Herr, selbst ein Judäer ist. Wohl aber ist es ferner von Belang, dass der Mann, der sich mit der Kosbi, der *Sidūri* der Moses-Sage, einlässt, nicht Moses-*Gilgamesch*, sondern ein Anderer, nämlich Simri vom Stamme Simeon, ist (o. p. 267 f.).

Der phönizischen Küste des Epos entspricht nun in der Moses-Sage Moab (o. p. 130, p. 280 und p. 284 f.), und

1) II Sam. 24, 9. 2) I Chron. 2, 13 ff.

Moses veranstaltet — allerdings nur nach P, aber Das ist nach allem oben Erörterten ja belanglos (s. zuletzt o. p. 428) — eine zweite Zählung aller waffenfähigen Männer[1], nachdem er in Moab angelangt ist und nach der Kosbi-Episode, einer Parallele zum *Sidûri*-Abenteuer an der phönizischen Küste[2]. Also hat die Moses-Sage ein Gegenstück zu David's Volkszählung, durch die ja vor Allem die Anzahl der waffenfähigen Männer festgestellt wird, wenigstens an fast genau gleicher Stelle der Sage, und somit scheint ein innerer Zusammenhang auch zwischen jener Zählung und dieser zu bestehn.

Was David befürchtet hat[3]), tritt ein, die göttliche Strafe für die Volkszählung, und zwar nach seiner Wahl eine dreitägige Pest[4]). Dass diese nun der Pestplage entspricht, welche noch deutlich oder doch noch in Spuren sonst in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage vorliegt (s. o. p. 143, p. 181 f., p. 290 f. und vgl. p. 309 f.), lässt sich schon deshalb nicht behaupten, weil ja der dieser zukommende Platz ganz anderswo, nämlich vor der Sintflutepisode und mit deren Platz zusammen vor der *Chumbaba*-Episode (s. zu diesen innerhalb der David-Sage oben p. 474 ff. u. p. 439 ff.) liegt. Ein Grund für einen etwaigen Platzwechsel liesse sich aber immerhin finden: Hier die Volkszählung, durch welche festgestellt wird, dass David über eine Million und 300000 waffenfähige Untertanen gebietet[5]), dort die Pest, die ihm 70000 Mann hinwegrafft, Das waren Kontraste, die einander anziehen und zu einer Verbindung mit einander hindrängen und also eine Heranrückung der Pest

1) Numeri 26.

2) Seine erste Volkszählung findet beim Sinai statt (Numeri 1).

3) II Sam. 24, 10 f. *hikkā*, d. i. »schlagen«, vom *lēb*, d. i. »Inneres«, gesagt (s. auch I Sam. 24, 5), nach dem Assyrischen wohl ein Ausdruck für etwas von einem sich Fürchtenden Empfundenes, wie im Assyrischen *tarāku*, d. i. »schlagen«, vom *libbu* = *lēb*. S. JENSEN und KÜCHLER in der *Keilinschriftlichen Bibliothek* VI, I, p. 421 und KÜCHLER, *Assyr.-Babyl. Medizin*, p. 106.

4) II Sam. 24.

5) II Sam. 24, 9.

an die Volkszählung bewirken konnten[1]). II Sam. 24 erzählt nun noch davon, dass sich Jahve durch ein Opfer David's erweichen lässt und der Pest Einhalt tut. Dazu könnte — die Richtigkeit unsrer eben vorgetragenen Kombination vorausgesetzt — gestellt werden, dass durch Mosis Fürbitte Plagen in Aegypten ein Ende nehmen und an gleicher Stelle der Sage durch Abraham's Fürbitte Abimelech und seine Frauen geheilt werden (o. p. 309 f.). David-*Gilgamesch* wäre also, wie sicher Moses-*Gilgamesch* und Abraham-*Gilgamesch*, als der während einer Plage für Andere um Erbarmen Flehende vielleicht ein Xisuthros[2]).

Merkwürdig ist es nun, dass, wie in der David-Sage die Pest der Volkszählung unmittelbar folgt, so dem vermutlichen Gegenstück zu dieser Volkszählung in der Moses-Sage ein Blutbad (oder eine Seuche?) unter den Israeliten unmittelbar vorhergeht[3]). Diese Seuche hätte indes schwerlich irgend einen direkten Zusammenhang mit einer Plage vor der Sintflut, schon weil alle vorsintflutlichen Plagen in der Moses-Sage an ursprünglicher Stelle, nämlich vor einem Reflex der Sintflut, d. h. vor dem Auszug aus Aegypten, vertreten sind (o. p. 137 ff.). Ein weiterer Umstand, der davor warnt, zwischen der Pest zu David's Zeit und der letzten babylonischen Plage vor der Flut einen Zusammenhang zu behaupten.

Als das bisher letzte, an richtiger, d. h. ursprünglicher Stelle der Sage befindliche Stück aus dem *Gilgamesch*-Epos fanden wir o. p. 512 f. Joab's Reise bis nach Phönizien hin einen Reflex von *Gilgamesch*'s Wanderung von den Skorpionriesen nach Phönizien. Hinter dieser Reise Joab's wird dann erzählt, dass für David die schöne Abisag aus Sunem geholt wird, damit sie bei ihm liege und ihn

1) Die Aeacus-Sage wird uns vielleicht zeigen, dass die Pest ein alter Bestandteil der David-Sage oder wenigstens einer ihr nahestehenden anderen Sage ist. S. Band II.

2) Vgl. in Band II die Aeacus-Sage.

3) Numeri 25 f.

warm mache[1]). *Gilgamesch* aber trifft in Phönizien die *Sidûri* und fährt dann zu Xisuthros hin; und sowohl an derjenigen Stelle der Sage, an welcher *Gilgamesch* diese *Sidûri* trifft, wie an der Stelle seines Besuchs bei Xisuthros vereinigt sich in einer Reihe israelitischer *Gilgamesch*-Sagen ein Weib mit einem Vertreter oder Weiber mit Vertretern des *Gilgamesch* (s. zuletzt o. p. 446). Also dürfen wir in Abisag eine weitere Repräsentantin, sei es der *Sidûri*, sei es der Tochter des Xisuthros (o. l. c.), erkennen. Ein Recht dazu, grade an die Letztere zu denken, darf ich vielleicht zunächst daraus ableiten, dass Sunem ganz nahe bei einem Jesreel und bei Endor liegt. Denn in einem Jesreel ist ja die Xisuthros-Tochter der Saul-*Gilgamesch*-Sage zu Hause und in Endor trifft Saul das »Weib des Xisuthros« und Diesen selber, übrigens als Vertreter auch des toten *Eabani* (o. p. 446 und p. 455 ff.)[2]).

Andererseits besteht zwischen David's Sunamitin und der Xisuthros-Tochter des Jakob-Systems eine eigenartige Beziehung: David liegt bei der Sunamitin, aber geniesst sie nicht, »erkennt sie nicht«, *lô jedâʿâh*, wie es im hebräischen Texte heisst[3]). Der Xisuthros-Tochter der Jakob-Sage, Thamar, aber wohnt Juda als Vertreter des *Gilgamesch* bei, áuch, ohne sie zu erkennen, d. h. indes, ohne zu wissen — *jâdaʿ* —, dass es seine Schwiegertochter ist, mit der er zu tun hat (vgl. o. p. 268). Da die Jakob- und die David-Sage beide judäische Sagen sind, so dürften es auch die zwei anscheinend mit einander verwandten Motive, deren Divergenz auf dem Doppelsinn von hebräischem *jâdaʿ* zu beruhen scheint, nahe legen, dass die zwei Weiber, mit denen sie verknüpft sind, Doppelgängerinnen von einander sind, also auch David's Sunamitin eine Xisuthros-Tochter, und nicht etwa eine *Sidûri*, darstellt[4]).

1) II Kön. 1.

2) In der Sage von Elisa und Elias wohnt der Xisuthros selbst mit seinem Weibe fraglos in Sunem! S. dazu unten.

3) I Kön. 1, 4. 4) Vgl. unten in Anhang III die Ruth-Sage.

Auffallend scheint es nun nur, zwar nicht gegenüber dem babylonischen *Gilgamesch*-Epos, wohl aber gegenüber dessen israelitischen Reflexen, dass David-*Gilgamesch*, statt eines Vertreters von ihm, zu der Sunamitin in Beziehung tritt. Aber Analogien hierzu fehlen ja nicht: Der Levit, ein *Gilgamesch*, kehrt bei dem alten Manne in Gibea mit der ausdrücklich genannten Tochter, einem Xisuthros, ein (o. p. 365 f.), und ebenso Simson, ein anderer *Gilgamesch*, bei der Hure von Gaza als bei einer Xisuthros-Tochter (o. p. 394 f.). Nun haben wir oben p. 378 und p. 402 f. die Vermutungen aussprechen dürfen, dass der Levit in Gibea und Simson in Gaza einen Vertreter des *Gilgamesch* verdrängt haben. Was hindert darum eine entsprechende Annahme für David, der bei der Sunamitin liegt? Uebrigens könnte schliesslich David von Anfang an selbst zu der Sunamitin in Beziehung getreten sein[1]).

Der Verheiratung mit der Jesreelitin, der Xisuthros-Tochter der Saul-*Gilgamesch*-Sage, folgt in dieser Sage als nächstes Stück aus der *Gilgamesch*-Sage die Ansiedlung David's im Philister-Lande, dann die Endor-Episode. In dieser verkündet der von dem Weibe in Endor zitierte Prophet Samuel-*Eabani* dem Saul-*Gilgamesch* als Strafe für eine schwere Versündigung Saul-*Gilgamesch*'s[2]), dass er mit seinen Söhnen sterben müsse, ein Mann aber aus einem fremden Hause, nämlich David, seinen Tron erben werde. Als eine Parallele hierzu erwiesen sich Joseph-*Eabani*'s Schicksalsverkündigungen an den Bäcker und den Mundschenk, von denen er Jenem den Tod als Strafe für eine Missetat[3])

1) Vgl. unten die Elisa-Elias- und die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage, in denen der *Gilgamesch* selbst, und nicht ein Ersatzmann für ihn, zur *Sidūri* in Beziehung tritt; und vor Allem in Band II die aus Süd-Israel stammende Odysseus-Eumäus-Sage, in welcher der *Gilgamesch* Odysseus, und nicht etwa ein Ersatzmann für ihn, mit der Xisuthros-Tochter Nausikaa zusammentrifft.

2) I Sam. 28, 18. 3) Genesis 40, 1.

und Diesem die Wiedereinsetzung in sein hohes Amt prophezeit; und als eine weitere Parallele, dass der Prophet Ahia-*Eabani* dem Weibe des Jerobeam-*Gilgamesch* und so Diesem selbst den Tod seines Sohnes Abia und den Uebergang des Königtums vom Hause Jerobeam's an einen König aus anderem Hause verkündet (o. p. 457 u. 460 f.), und zwar als Strafe für schwere Versündigungen Jerobeam-*Gilgamesch*'s[1]). Dass diese Schicksalsverkündigungen einerseits denen des Xisuthros an *Gilgamesch* und andrerseits den Mitteilungen des zitierten toten *Eabani* an *Gilgamesch* entsprechen und dass ihre Stellen in der Sage mit dieser Tatsache in Uebereinstimmung stehn, dürfte sich nunmehr dem Leser eingeprägt haben (s. o. p. 452 ff.). Der *Eabani* unsres David-System's ist nun der Prophet Nathan (o. p. 497). Dieser hat in der Uria-Episode dem David-*Gilgamesch* als Strafe für schwere Versündigungen den Tod seines Sohnes von der Bath-Seba angekündigt, also an einer Stelle, die nicht mit der Stelle der anderen drei Schicksalsverkündigungen übereinstimmt (o. p. 498 f.). Aber an der normalen Stelle für diese Schicksalsverkündigung, nämlich fast unmittelbar hinter dem Auftreten der Sunamitin, der Xisuthros-Tochter, welche der Jesreelitin in der Saul-Sage entsprechen soll (o. p. 515 ff.), tritt wieder Nathan auf, und neben ihm David-*Gilgamesch* und sein Weib Bath-Seba; und Nathan befürwortet und setzt durch die Nichtanerkennung des Königs Adonia, eines Sohnes David's, und die Salbung und Ausrufung Salomo's zum Könige an Jenes und David's Statt. Dabei wendet sich der Prophet zuerst an David-*Gilgamesch*'s Weib und das Weib dann an David-*Gilgamesch* — ebenso wie der Prophet Ahia zu Jerobeam-*Gilgamesch*'s Weibe spricht und das Weib dann das Gehörte an Jerobeam-*Gilgamesch* weitergibt — und darnach geht Nathan auch noch zu David-*Gilgamesch* hin[2]).

1) I Kön. 14, 9. 2) I Kön. 1.

Somit scheint es äusserst nahe gelegt zu werden, dass die Todesverkündigung durch Nathan ursprünglich in keiner Verbindung mit der Uria-Geschichte stand, sondern erst nachträglich damit verknüpft worden ist, dagegen ursprünglich mit dem Auftreten Nathan's in der in I Kön. 1 erzählten Episode verknüpft war: Nathan oder ein Vorgänger von ihm in der Sage hat David als einem *Gilgamesch* einmal den Tod des Sohnes zugleich mit dem Uebergang des Königtums an Salomo verkündet (vgl. o. p. 499).

In den bisher erörterten Parallelen zu Nathan's Schicksalsverkündigung und Eintreten für Salomo's Nachfolge ist es, wie wir feststellen konnten, an manchen Merkmalen erkennbar, dass der Schicksalsverkündiger den von *Gilgamesch* im fernen Westen aufgesuchten Xisuthros und den am Grabe zitierten *Eabani* zugleich repräsentiert (o. p. 277, p. 281, p. 456 f. und p. 461). Somit wird man Dasselbe von Nathan vermuten. Dieser ist nun als Schicksalsverkündiger jedenfalls ein Xisuthros (o. p. 454 ff.); dagegen zeigen beide Stücke, in welche die ursprünglich doppelte Schicksalsverkündigung auseinandergefallen ist, keine Spur mehr von der Zitierung des toten *Eabani* in der Ursage. Doch aber dürfte éin Umstand noch deutlich darauf hinweisen, dass auch die David-Sage die Verschmelzung der *Eabani*-Episode mit der Xisuthros-Episode voraussetzt, nämlich der Name des Schicksalsverkündigers, der ja eigentlich der des *Eabani* ist! Und so hätten wir denn diese Verschmelzung nunmehr ein viertes Mal.

In einer Reihe von Fällen konnten wir oben feststellen, dass zwischen der Sage von Josua I und unsrer David-Sage eine besonders nahe Verwandtschaft besteht (o. p. 481 ff., p. 504 ff. u. p. 511 ff.). Andrerseits soll nach oben p. 219 f. die Jerobeam-Sage diese Josua-Sage ergänzen. Es wird daher nicht etwa nur zufällig sein, dass grade, wie in der Jerobeam-, so in unsrer David-Sage, in der Episode mit der Schicksalsverkündigung im Schlussteil der Sage die Frau des *Gilgamesch* mitwirkt. Entspricht somit

Diese in jener Sage — aber nur in der Xisuthros-*Eabani*-Episode! —, wie der Frau in Endor, so dem Weibe des Xisuthros — und der Göttin *Ninsun* — (o. p. 455, p. 458 und p. 461), so dürfte Gleiches auch von Bath-Seba gelten.

Aus einer Szene also, in der Xisuthros dem *Gilgamesch*, der zu ihm hingefahren ist, verkündet, dass er sterben müsse, und einer anderen, in welcher ein Anderer, der an seinem Grabe aufgesuchte und zitierte *Eabani*, ihm enthüllt, wie es in der Totenwelt hergeht und was *Gilgamesch* dort zu erwarten hat, sind durch eine innige Verbindung und darauf folgende Zerreissung, aber nicht an den Verbindungsstellen, schliesslich in der David-Sage wieder zwei für sich stehende Vorgänge geworden: einmal, dass der Xisuthros-*Eabani* zu dem *Gilgamesch* hingeht und ihm den Tod seines Sohnes verkündet, und zweitens, dass er zu der Frau des *Gilgamesch* und dann abermals zu dem *Gilgamesch* hingeht und bei ihm durchsetzt, dass Salomo zum König ausgerufen wird als Nachfolger David's und statt des Adonia[1]).

In unsrer David-*Gilgamesch*-Sage ist (o. p. 517 f.), ebenso wie in der Jerobeam-*Gilgamesch*-Sage (o. p. 462 und p. 517 f.), die Zitierung des *Eabani* gänzlich verklungen. Nathan-*Eabani*, dessen Geist zitiert werden und, wie der Geist Samuel-*Eabani*'s, am Ende einer *Gilgamesch*-Sage Schicksale verkünden müsste, tut das Dem Entsprechende nicht als ein interessanter Geist, sondern, wie Ahia in der Jerobeam-Sage, als ein weniger interessanter Körpermensch. Eine notwendige Folge hiervon war, dass sein einst der Zitierung vorhergehender Tod als der eines *Eabani* ausgeschaltet wurde. Déshalb also lesen wir an einer bestimmten Stelle Nichts von seinem Tode (s. o. p. 502), wie aus analogem

1) So richtig es demnach ist, dass die Einzelheiten von I Kön. Kap. 1 Nichts bieten, was der Historiker aus inneren Gründen als unmöglich oder unwahrscheinlich ablehnen müsste (BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 1), so dürfte doch dessen Inhalt, wenigstens soweit oben besprochen, schon durch die Parallelen an gleicher Stelle der Sage in das Gebiet der Sage zu verweisen sein. S. ferner unten p. 521 ff. und Anhang III.

Grunde an gleicher Stelle Nichts von Ahia-*Eabani*'s Tode in der Jerobeam-Sage und von Eleasar I-*Eabani*'s Tode in der Sage von Josua I (s. o. p. 462).

Salomo, der auf Betreiben von David's Xisuthros-*Eabani*, dem Propheten Nathan, und seiner Gattin Bath-Seba zum König gesalbt und ausgerufen wird, dürfte also in der David-Sage nach o. p. 517 f. Demjenigen entsprechen, auf den nach Samuel-Xisuthros-*Eabani*'s Weissagung Saul's Königtum übergehn soll und auf den es tatsächlich, d. h. der Ueberlieferung nach, später übergeht, nämlich David. Nun folgt aber David als anerkannter König von Gesamt-Israel nicht alsbald auf Saul, sondern erst, nachdem ein Sohn von Diesem — nämlich Is-Boseth — nach zweijähriger Regierung meuchlings ermordet worden ist (o. p. 460). So verlangt es, wie wir oben p. 460 f. und p. 464 f. erkannten, ein Usurpatoren- und *Gilgamesch*-Schema, dessen Ideal- und Grundform etwa so aussieht: Einem Usurpator und, bezw. oder, *Gilgamesch* wird von einem Propheten (und in einer *Gilgamesch*-Sage zugleich einem Xisuthros-*Eabani*) wegen einer schweren Versündigung die Ausrottung seiner Dynastie und der Uebergang der Königsherrschaft auf einen neuen Mann aus einem anderen Hause angekündigt. Dann stirbt ein Sohn (oder sterben Söhne) des von Gott verworfenen Königs, und ebenso darnach der Vater. Ein anderer Sohn von Diesem regiert hierauf zwei Jahre, wird darnach meuchlings ermordet und nun erst wird der neue Mann aus einem anderen Hause König. Die meisten Elemente dieses Schemas haben wir oben in der David-*Gilgamesch*-Sage aufgezeigt, und in David, Nathan, dem ersten Sohne der Bath-Seba und Salomo vier von den Personen, an denen das Schema haftet. Doch stiessen wir u. A. noch nicht auf einen Meuchelmord, begangen an einem Sohne und Nachfolger David's, durch den Salomo zur Regierung gelangt. Ein solcher Meuchelmord wird auch nicht berichtet, und somit scheint der David-Sage ein nicht unwesentliches Stück aus dem Schema abhanden

gekommen zu sein; etwa, weil wirkliche Geschichte es nicht neben sich duldete. Allein die Hoffnung wohl gar Vieler, endlich einmal einen Boden zu betreten, der wenigstens historisch sein könnte, müssen wir alsbald mit rauher Hand zerstören: Salomo ist zwar nach der Ueberlieferung nicht durch Meuchelmord, begangen an einem Sohne David's, in den Besitz seines Trons gelangt, und zwischem ihm und David soll Niemand wirklich regiert haben. Aber seinen Tron gesichert soll er doch haben durch einen Mord, und zwar durch die Ermordung des Adonia, eines Sohnes David's[1]); und dieser Adonia soll ja (s. o. p. 518) — noch bei Lebzeiten David's — vor Salomo zum Könige an David's Statt ausgerufen worden sein![2]) Das Sagenschema ist also im wesentlichen doch unverstümmelt, und ganz in Uebereinstimmung mit diesem ist es, dass, während Salomo von Nathan begünstigt wird (o. p. 518), auf Adonia's Seite David's Feldherr Joab und David's Priester Abjathar stehn[3]). Denn Adonia müsste ja nach diesem Schema David's rechtmässiger Nachfolger aus seinem Hause sein! Es fragt sich jetzt nur, was an den festgestellten Abweichungen vom Schema die Schuld trägt.

Damit sehn wir uns nun vor eine schwerwiegende Frage gestellt. Als Antwort auf sie scheint Dreierlei möglich: 1. »Wer kann Das wissen?« 2. »Eine wirklich geschichtliche Ueberlieferung«, nach der, oder 3. »eine reine Sage, nach der etwa Salomo der unmittelbare Nachfolger

---

1) I Kön. 2.

2) Hiernach erstreckt sich die David-*Gilgamesch*-Sage über den Schluss der Samuelis-Bücher hinaus bis nicht nur in das erste, sondern auch das zweite Kapitel des ersten Buchs der Könige hinein. Ich hebe Das hier hervor, weil — was ja allerdings im Grunde selbstverständlich ist — dieses erste Kapitel, aber auch das zweite Kapitel, nach der Ansicht von Alttestamentlern nicht zur Salomo-, sondern zur David-Geschichte zu rechnen ist (s. Benzinger, zu den Büchern der Könige, p. XI).

3) I Kön. 1.

David's war, und welche das hiermit im Streit liegende Schema modifizieren musste«.

Nun haben wir schon oben p. 465 auf den höchst auffallenden, grundsätzlichen Gegensatz zwischen den Ueberlieferungen über die Königsherrschaft in Israel und die in Juda aufmerksam machen müssen: Hier soll éine und dieselbe Dynastie, die Dynastie der Davididen, von der — mythischen — Zeit ihres Begründers an bis zum Untergange des Reiches sich behauptet haben, dort éine Dynastie der anderen, wie die Welle der Welle, gefolgt sein. Ein solcher Gegensatz muss, wie wir schon andeuteten, den Verdacht kühnster tendenziöser Geschichtsklitterung erwecken. Wenn uns somit Nichts dazu zwingt, an die Geschichtlichkeit grade der Salomo-Erzählungen zu glauben, vielmehr eine Fülle von Tatsachen dazu, sie so gut wie ganz als ungeschichtlich zu betrachten (s. u. Anhang III), so dürfen wir gewiss auch vermuten, dass nicht eine geschichtliche Ueberlieferung von vorne herein, sondern eine reine Sage erst nachträglich das bekannte Schema in der David-Sage in bestimmten Punkten abgeändert hat. Ursprünglich hätte dann nach David's Tode sein Sohn Adonia regiert und erst, nachdem Dieser durch Meuchelmord beseitigt war, ein anderer Sohn David's, nämlich Salomo, als Usurpator[1]).

Ein anderer Sohn David's? Das wäre ja auch gegen das Schema. Verlangt dieses doch, dass dem meuchlings Ermordeten ein König aus einem neuen Hause folgt. Und so werden wir, wollen wir konsequent sein, schon jetzt zu der weiteren Folgerung gezwungen: Salomo ist ursprünglich — in der David-*Gilgamesch*-Sage — kein Sohn David's gewesen, sondern, wie ein Usurpator, so der Begründer einer neuen Dynastie. Wie er dann

1) Es ist bemerkenswert, dass WINCKLER, *Geschichte Israels* II, p. 245, durch Erwägungen anderer Art zu dem ähnlichen Schlusse gedrängt wird, dass Salomo erst durch einen Gewaltstreich Adonia als Mitregenten beseitigt hat und König — aber neben David — geworden ist.

zu einem David-Sohne geworden ist, erhellt aus dem oben p. 523 Wiederholten: Durch die Sage oder Geschichtslüge von einer bis zum Untergange des Reiches Juda und von David's Zeit an nicht unterbrochenen Herrschaft der Davididen-Dynastie. Dass eine solche Vorstellung auch den Grund dafür abgibt, dass Nathan's Prophezeiung an David eine Ankündigung der Ausrottung seiner Dynastie vermissen lässt, wie sie das Schema verlangt, ist nur selbstverständlich.

Dafür nun, dass die Ueberlieferung über Salomo wenigstens irgendwie Verschiebungen erlitten hat, gibt es zunächst vielleicht ein Zeugnis, das ein einfacher Name ablegt: Salomo soll merkwürdiger Weise zwei Namen gehabt haben, nämlich ausser seinem bekannten Namen den Namen Jedidja[1]). Es dürfte doch wohl zu überlegen sein, ob nicht diese Doppelnamigkeit auf einer, wiederum vielleicht tendenziösen, Identifizierung eines — geschichtlichen oder sagenhaften — David-Sohnes, Namens Jedidja, mit Salomo beruht. Die Sage wusste etwa von einem irgendwie hervorragenden David-Sohne, Namens Jedidja, und vielleicht schloss sie aus seinem Namen — mit der Bedeutung: Geliebter Jahve's —, dass er der Lieblingssohn war. Andrerseits verlangte die Sage, dass Salomo, der Erbe der Davididen-Herrlichkeit, zu einem David-Sohne wurde. Vielleicht bewirkte Das eine Identifizierung der Beiden[2]).

Soweit vorderhand auf diesem Wege, der uns zu der Vermutung geführt hat, dass Salomo in der Sage einmal ein Usurpator und Begründer einer neuen Dynastie gewesen ist. In Anhang III werden wir uns einen Weg brechen, der uns noch seltsamere Aussichten eröffnen wird.

Damit, dass Salomo König geworden, bezw. Adonia durch Meuchelmord beseitigt worden ist, müsste die David-

1) II Sam. 12, 25.

2) Zu einem anderen Versuch, Salomo's Doppelnamigkeit zu erklären, s. WINCKLER, *Geschichte Israels* II, p. 219, p. 223 f. und p. 245.

Gilgamesch-Sage vollständig abgeschlossen sein. Und ich wenigstens komme jetzt doch mehr und mehr zu der Ueberzeugung, dass sie Das in der Tat ist und dass nicht etwa eine oben noch nicht erörterte Einzelheit der Salomo-Geschichte eigentlich zu einer David-*Gilgamesch*-Sage gehört, die nämlich, dass Tarsis-Schiffe des Königs Salomo mit den Schiffen des Königs Hiram von Tyrus hinausfahren und unter anderen Kostbarkeiten *schenhab*'s nach Hause bringen[1]). Denn allerdings liegt Tarsis im äussersten Westen der Erde, ebenso wie der Wohnsitz des Xisuthros, und allerdings ist es wenigstens für éine israelitische *Gilgamesch*-Sage, nämlich die Jonas-Sage, und ebenso auch für éine, bezw. zwei griechische *Gilgamesch*-Sagen das Xisuthros-Land der *Gilgamesch*-Sage[2]); und allerdings könnte man darum in König Salomo als dem Besitzer der israelitischen Tarsis-Schiffe einen König *Gilgamesch* auf der Reise zu Xisuthros sehn und ihn auch deshalb (vgl. u. Anhang III) für im letzten Grunde identisch mit Salmon, dem Vater des Boas (o. p. 173 f.), halten[3]); und allerdings könnte man ferner darum in dem Phönizier Hiram (*Chīrām*) einen Repräsentanten des von *Gilgamesch* in Phönizien getroffenen Schiffers des Xisuthros sehn und ihn deshalb für im letzten Grunde identisch mit dem Hira-*Chīrā* der Jakob-Sage (o. p. 266) halten; und allerdings lassen die auf Salomo's Schiffen mit heimgebrachten *schenhab*'s wegen oben p. 48 Anm. 1 an das von *Gilgamesch* bei Xisuthros im fernen Westen geholte Wunderkraut denken; und allerdings ist schliesslich

1) I Kön. 10, 22 (und II Chron. 9, 21).

2) S. unten die Jonas- und in Band II die Battos- und die Arganthonios-Sage.

3) Das σ in *Σalmōn*-*Σalmā*(-Salmon-Salma) gegenüber dem *sch* in *Schelōmō*(-Salomo) lässt sich nach oben p. 251 Anm. 1 erklären: *Σalmōn* und *Σalmā* könnten ephraimitische Formen des Namens *Schelōmō* sein. Zu den zwischen *Σalmōn* und *Schelōmō* vermittelnden Namen *Salamānu* (**Schalamānu*) und *Schalma(ā)n* s. unten Anhang III.

Salomo, ein Sohn David's, auch eine Figur der David-*Gilgamesch*-Sage und scheint darum eine Vertretung David-*Gilgamesch's* auf einer »Westfahrt« durch ihn sehr wohl denkbar (vgl. o. p. 448 ff.). Allein die Fahrten von Salomo's Tarsis-Schiffen heben sich in wichtigen Punkten von allen unzweifelhaften Reflexen der *Gilgamesch*-Fahrt zu Xisuthros hin innerhalb israelitischer *Gilgamesch*-Sagen, so auch von Jona's Fahrt nach Tarsis hin[1]), so stark ab (s. zuletzt o. p. 448 ff. und p. 454 ff.), dass ich es vor der Hand zwar nicht für überkühn halten muss, einen Zusammenhang zwischen den Fahrten der Tarsis-Schiffe und der *Gilgamesch*-Fahrt überhaupt anzunehmen, doch aber (gegen o. p. 174 Anm. 4) für gewagt, in ihnen einen Reflex einer solchen Fahrt innerhalb einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage, und dann speziell der David-*Gilgamesch*-Sage, zu erkennen. Wir haben daher vorläufig keine Veranlassung dazu, hier länger bei diesen Fahrten zu verweilen und gar durch, allerdings nicht grade unmögliche, aber vorderhand doch exorbitant scheinende Schlussfolgerungen aus ihnen eine etwa schon kochende Seele unsrer Leser unnötiger Weise zum Ueberlaufen zu bringen.

---

b) David und Absalom, und David und Seba.

David's ältester Sohn, Amnon, hat seine schöne Schwester Thamar entehrt, und ein jüngerer Bruder von ihm, Absalom, ein schöner junger Mann, mit üppigem Haarwuchs, die eine Hauptfigur seiner Sage, hat ihn darum ermorden lassen. Absalom flieht dann zu Thalmai, dem Könige von Gesur in Aram-Syrien[2]) und dem Vater seiner Mutter Maacha, kehrt aber später zurück und

1) S. unten die Jonas-Sage.

2) II Sam. 15, 8. Zu diesem Gesur, vielleicht neben einem anderen, etwas hypothetischen, in Süd-Palästina, s. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 208 f.

wohnt darnach zunächst ungefährdet in Jerusalem. Nachher stirbt er und wird von seinem Vater David, dem anderen Haupthelden der David-Absalom-Sage, tief betrauert[1]).

Das lässt uns zunächst an den haarigen *Eabani*, mit langem Haupthaar, die zweite Hauptfigur des *Gilgamesch*-Epos, denken, an *Eabani*, der in die Wüste flieht, (wo er von der Göttin *Aruru* geschaffen und) aus der er gekommen ist, der dann nach Erech zurückkehrt und später durch seinen Tod *Gilgamesch*, die erste Hauptfigur seiner Sage, in tiefe Trauer versetzt. In der Moses-*Gilgamesch*-Sage entspricht, wie wir sahen, diesem *Eabani* einerseits Moses, die erste Hauptfigur seiner Sage, der als ein *Eabani* in die Wüste von Midian flieht, weil er nämlich einen Aegypter erschlagen hat[2]), und darnach zurückkehrt (o. p. 134); andrerseits Aaron, der Bruder Mosis, die zweite Hauptfigur seiner Sage, der an dér Stelle der Sage stirbt, an welcher den *Eabani* der Tod ereilt (o. p. 129); in der Jakob-Sage einerseits Jakob, die erste Hauptfigur seiner Sage, der als ein *Eabani* vor seinem von ihm betrogenen und ihm deshalb grollenden älteren Bruder, Esau, (in die Heimat seiner Mutter) nach Haran in Aram-Syrien flieht und zurückkehrt (o. p. 226); andrerseits der als Nasiräer langhaarige Joseph, die zweite Hauptfigur und der Sohn der ersten Hauptfigur seiner Sage, dessen vermeintlicher Tod Jakob, den Vater, in tiefe Trauer versetzt (o. p. 264 und p. 261 ff.).

Eine Reihe von Zügen und Motiven also, welche an dem *Eabani* des Epos haftet, vereinigt sich auf den éinen Absalom. Das aber wäre, wie schon sofort die Moses- und die Jakob-Sage erkennen lassen, in einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage auffallend. Denn der üppige Haarwuchs des *Eabani* und sein Tod an einer bestimmten Stelle seiner Sage sind zwar bei dem israelitischen *Eabani*

---

1) II Sam. 13; 14; 18; 19. 2) Exodus 2, 12 ff.

geblieben (o. p. 264, 411, 419; p. 129, 261 f., 444)[1]). Aber was mit *Eabani* von dem Punkte an geschieht, wo er geschaffen ist, bis zu dem, wo er sich nach seiner Flucht wieder mit *Gilgamesch* zusammenfindet, Das ist auf den *Gilgamesch* übertragen worden (s. zuletzt o. p. 420 und p. 477). Somit ist Absalom als der Fliehende und Zurückkehrende vermutlich ein israelitischer *Gilgamesch*, dagegen als der mit einem kräftigen Haarwuchs Ausgestattete und als der von dem einen Hauptheldcn seiner Sage schmerzlich Betrauerte ein babylonischer und ein israelitischer *Eabani*, und vereinigen sich also in ihm zwei Persönlichkeiten. Ganz Analoges haben wir indes von dem Simson der Simson-Sage und von dem Leviten der Sage vom Leviten feststellen können bezw. vermuten dürfen (o. p. 378 f., 383 f. und 402 f.).

Esau, der ältere Sohn Isaak's und ältere Bruder Jakob's, vor dem Dieser flieht, ist ein Jäger und entspricht dem Jäger des Epos (o. p. 226 f.); von den beiden Brüdern Ismael und Isaak ist ebenfalls der ältere ein Jäger und entspricht gleichfalls dem Jäger des Epos (o. p. 295). Man darf daher vermuten, dass Amnon, David's ältester Sohn, wegen dessen Ermordung sein Bruder Absalom flieht — wie Jakob, weil er Esau betrogen hat — auch dem Jäger des Epos entspricht[2]). Diesen Amnon lässt Absalom erschlagen und flieht darnach, wie Moses, nachdem er einen Aegypter erschlagen hat. Vielleicht ist darum auch dieser Aegypter eigentlich ein Gegenstück zu dem, sonst in der Moses-Sage nicht vertretenen, Jäger des Epos.

Absalom kommt also aus dem Exil zurück. Darnach empört er sich gegen seinen Vater David, und Dieser flieht vor ihm mit seinem ganzen Hause aus Jerusalem. Nur zehn Kebsweiber lässt er — merkwürdiger Weise zur Bewachung des Palastes — darin zurück. Seinen Leuten

1) Vgl. unten die Elisa-Elias- und die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage.

2) Vgl. die Orion-Sage in Band II.

schliesst sich der Gathiter Ittai mit 600 Leuten an, nachdem David versucht hat, ihn zur Umkehr zu bewegen. Mit ihm wollen auch die Priester Zadok und Abjathar ziehn, welche die Lade mit sich führen; aber David heisst sie mit ihr nach Jerusalem zurückkehren. Weinend und verhüllten Hauptes steigt David, und wie er, so das Volk, den Oelberg hinan. Dann zieht er über den Jordan nach Gilead.

Absalom ist mittlerweile aus Hebron nach Jerusalem hineingekommen, begleitet auch von Ahitophel aus Gilo in Juda, der an seinem früheren Herrn David zum Verräter geworden ist. Im Palaste David's vermischt sich[1]) Absalom auf Jenes Rat mit den zehn zurückgelassenen Kebsweibern David's. Hierauf hört er Dessen Rat, ihn sofort mit nur 12000 Mann David nachsetzen zu lassen und damit Dessen Heer einen Schrecken einzujagen und dann David allein zu erschlagen. Allein Absalom verwirft den Rat zu Gunsten des Vorschlags, den ihm David's heimlicher Freund Husai macht, zunächst ganz Israel zu versammeln und dann erst loszuschlagen[2]). In Gilead, östlich vom Jordan, bei oder in der Nähe von Mahanaim, im »Walde von Ephraim«, kommt es zur Schlacht zwischen David und Absalom. In drei Heeresabteilungen kämpft David's Volk; er selbst nimmt aber nicht am Kampfe teil und bleibt in der Stadt Mahanaim zurück. Absalom wird geschlagen, flieht, bleibt (mit seinem dichten Haar?) im Gezweig »des grossen Gottesbaumes« hängen, während sein Maultier unter ihm wegläuft, und wird von Joab und Dessen Waffenträgern getötet. Er wird dann im Walde in die grosse *pachat*, d. i. »Grube« oder »Schlucht«, geworfen und ein sehr grosser Steinhaufen über ihm aufgeschüttet[3]).

Von einem ganz ähnlichen Abschluss einer kriegerischen Unternehmung erzählt das Buch Josua[4]). Der König

1) Vgl. II Sam. 12, 11.

2) Zu den zwei Ratgebern Ahitophel und Husai s. unten die Elisa-Elias-Sage. 3) II Sam. 15—18.

4) Auf diese Aehnlichkeit hat man schon früher aufmerksam gemacht

von Ai wird an einem Pfahl oder einem Baume aufgehängt und dann »zum Eingang« des Stadttors hingeworfen und ein grosser Steinhaufen über ihm aufgeschüttet[1]). Diese beiden Begebenheiten sind vermutlich, wie die Anmerkung 1 zeigt, ursprünglich noch gleichartiger gewesen, als sie es in den uns vorliegenden Darstellungen sind. Der König von Ai ist nun ein *Chumbaba* (s. o. p. 162 f.). Also scheint Absalom es auch zu sein. Dieser bleibt an dem »grossen Gottesbaume« im Ephraim-»Walde« hängen und wird vielleicht, wie vielleicht auch der König von Ai, bei der »Tür des Waldes« begraben, und die Schlacht gegen Absalom wird in einem »Walde« geschlagen. Das aber muss uns daran erinnern, dass in der *Chumbaba*-Episode eine gewaltige heilige Zeder erwähnt wird, die vor einem Zedernberg mit einem Zedernwalde steht, in dem oder in dessen Nähe der Kampf gegen *Chumbaba* gekämpft wird.

Absalom bleibt hängen an dem grossen Gottesbaume, und erhängt sich nicht etwa selbst, oder wird aufgehängt wie der König von Ai. Was das relativ Ursprünglichere ist, wird Niemandem zweifelhaft sein, der bedenkt, dass Absalom ein Königssohn aus der Dynastie des Erzählers ist, bezw. sein soll, der oder dessen Stamm ihr eine Schmach

---

(s. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 284). Sie geht aber — s. unten — noch weiter, als BUDDE denkt.

1) Josua 8, 29: *wajjaschlikū ōtāh el-pätach scha*ʿ*ar hā*ʿ*ir wajjāqimū* ʿ*ālāw gal-abānim gādōl.* II Sam. 18, 17: *wajjaschlikū ōtō bajja*ʿ*ar el-happachat haggādōl wajjass(ss)ībū* ʿ*ālāw gal-abānīm gādōl me*ʾ*ōd.* Da unten festgestellt wird, dass die in diesen beiden Stellen erzählten Begebenheiten wirklich mit einander zusammenhängende Parallelen zu einander sind, so ergibt sich, dass *p-t-ch* eine Variante zu *p-ch-t* und ʿ*-j-r* (ʿ*ir*) eine zu *j-*ʿ*-r* ist; und daraus die Frage, ob der getötete Feind, nämlich der *Chumbaba* (vgl. u. p. 532), ursprünglich in die grosse Schlucht des Waldes oder »zu« dem (grossen) Tor der Stadt hingeworfen worden ist. Das *Gilgamesch*-Epos, das eine riesengrosse »Waldtür« kennt, die möglicher Weise den Zedernwald des *Chumbaba* abschloss (o. p. 16 f.), mag eine dritte Möglichkeit empfehlen, nämlich an »das grosse Tor des Waldes« zu denken erlauben. Dann wäre *j-*ʿ*-r* in II Sam., aber *p-t-ch* im Josua-Buch das Richtige, d. h. Ursprünglichere.

zu ersparen beflissen sein musste. Der am Baume hängende *Chumbaba* ward natürlich zuerst regelrecht aufgeknüpft oder gepfählt, ehe es wohl eine willkommene Verschmelzung von *Chumbaba* und *Eabani* mit langem dichtem Haupthaar (s. unten p. 539 f.) gestattete, ihn auf die interessante Art hängen bleiben zu lassen, wie sie von Absalom berichtet wird[1]).

An der Schlacht zwischen David's und Absalom's Truppen ist ferner bemerkenswert, dass David nicht selbst daran teilnimmt. Denn Analoges wird uns grade von einer Reihe von *Chumbaba*-Schlachten erzählt: Moses-*Gilgamesch* und Jakob-*Gilgamesch* kämpfen nicht selbst gegen ihren *Chumbaba* (o. p. 238), ebenso auch Saul nicht in einer *Chumbaba*-Schlacht seiner Sage, und ebenso gerade David als *Gilgamesch* nicht in seiner *Chumbaba*-Schlacht bei Gibeon (o. p. 479 f.).

Vor der gegen Absalom gewonnenen Schlacht flieht David, und es wird von Ahitophel geraten, ihm mit nur einem kleinen Teil der Truppen nachzusetzen. Vor der Schlacht aber, welche die Israeliten gegen den anscheinend dem Absalom entsprechenden König von Ai gewinnen, wird ein kleiner gegen ihn gesandter Teil des Heeres in die Flucht geschlagen (s. o. p. 369 f.). Vgl. auch die parallelen *Chumbaba*-Kämpfe bei Gibea in der Sage vom Leviten (l. c.) und die ebenfalls parallelen zwei Amalekiter-Schlachten der Moses-Sage (o. p. 370), von denen die eine gewonnen und die andere verloren wird.

Dem Kampfe gegen *Chumbaba* ging gewiss vorher die Entführung der *Ischtar*, die sich in israelitischen *Gilgamesch*-Sagen u. A. widerspiegeln soll in der Wegnahme der Sara, des Weibes Abraham-*Gilgamesch*'s (o. p. 288 f.), der Schändung der Dina, vor einem *Chumbaba*-Kampf (o. p. 237 f.), und der ungewöhnlich brutalen Schändung

1) Dies wird bestätigt durch die Aufhängung des Haman-*Chumbaba* an dem hohen Holz in der Esther-Sage. S. dazu unten.

des Kebsweibes des Leviten, eines *Gilgamesch*, ebenfalls vor einem *Chumbaba*-Kampf (o. p. 371), durch einen Pharao, Sichem und die Leute von Gibea als Repräsentanten des *Chumbaba*. Absalom aber, der nach dem bisher Bemerkten anscheinend auch ein *Chumbaba* ist, schändet vor einer vermutlichen *Chumbaba*-Schlacht 10 Kebsweiber David's, der als der Gegner Absalom's ein *Gilgamesch* zu sein scheint. Zu der Massenschändung in Gibea — der Schändung éines Weibes durch viele Männer — dürfte also die Massenschändung in Jerusalem — eine Schändung vieler Frauen durch éinen Mann — ein Seitenstück sein.

Aus Allem schliesse ich: Die David-Absalom-Geschichte von Absalom's Empörung an ist in der Hauptsache eine *Chumbaba*-Episode, ein *Chumbaba*-Kampf mit Vorgeschichte; und *Chumbaba* ist in der Hauptsache durch Absalom, sein Gegner *Gilgamesch* aber durch David vertreten. Wir haben hier also die einzigartige Erscheinung, dass Der, welcher bis dahin ein *Eabani*, aber dabei zugleich ein israelitischer *Gilgamesch* war, nämlich Absalom, beim Eintritt in die *Chumbaba*-Episode urplötzlich seine *Gilgamesch*-Rolle an einen Anderen zum Weiterspielen abtritt, sich selbst aber in einen *Chumbaba* verwandelt und Dessen ganze Rolle zu Ende spielt.

An dieser *Chumbaba*-Episode interessiert uns nun vor Allem ein Intermezzo, das Auftreten des Judäers Ahitophel. In einer Reihe von israelitischen *Gilgamesch*-Sagen beobachteten wir einen Verrat oder eine Handlungsweise, die den Verdacht erregt, ein vertuschter Verrat zu sein, oder sonst eine verhängnisvolle Handlungsweise, sei es Juda's oder des Stammes Juda oder vieler Judäer oder eines einzelnen Judäers; und zwar dreimal bestimmt in einer *Chumbaba*-Episode, dazu einmal in einer Episode, die schon jetzt den Anschein erweckt, ein Stück einer solchen Episode zu sein; und in vier Fällen wird diese Handlungsweise verderblich oder soll verderblich werden dem *Gilgamesch* oder Diesem und seinem Volke (s. o. p. 465 ff).

Wieder stehn wir nun in einer *Chumbaba*-Episode, und wieder tritt das Verratmotiv auf; und diesmal zwar ganz unverhüllt und nicht retouchiert: Ahitophel, ein Judäer, schliesst sich an den *Chumbaba* Absalom, den Feind seines Herrn, des *Gilgamesch* David, an. Dass sein Verrat Diesem verderblich geworden wäre, davon verlautet freilich Nichts. Indes, wenn David flieht und nun der Judäer Ahitophel dem Absalom rät und sich dazu erbietet, David mit einem kleinen Teil der gegen ihn verwendbaren Männer zu verfolgen, statt darauf zu warten, bis sie alle beisammen seien[1]), so ist Das doch wohl nur ein Zerrbild der Vorgänge vor der zweiten *Chumbaba*-Schlacht bei Ai, vor der ein Teil des israelitischen Heeres vor Ai geschlagen wird und flieht, weil der Judäer Achan sich Geld (Silber und Gold) und einen babylonischen Mantel aus der Beute von Jericho — genommen hat (s. o. p. 369).

Zeigt uns also der Kampf gegen Absalom von neuem das Verratmotiv[2]), so ist Das ein weiteres Zeugnis dafür, dass dieser Kampf in der Tat ein *Chumbaba*-Kampf ist[3]).

An David schliesst sich Ittai von Gath mit 600 Leuten an. Das ist ein merkwürdiges Pendant dazu, dass David sich an Achis von Gath im Kampfe gegen Saul mit 600 Leuten anschliessen will (o. p. 465 f.). Die bei beiden Gelegenheiten gewechselten Worte haben auch ähnlichen Inhalt: David bittet den Gathiter Ittai, wie der Gathiter Achis den David, zurückzukehren. Es ist klar, dass hier keine zufällige Uebereinstimmung vorliegt, und dass wir, falls wir auf geschichtlichem Boden ständen, in Ittai's Absicht, mit David zu ziehn, eine pedantische Revanche

---

1) II Sam. 17, 11.

2) Zum Selbstmord Ahitophel's durch Erhängen (II Sam. 17, 23) s. unten die Sage von Jesus, Johannes und Lazarus, und in Band II die von Odysseus und Eumäus.

3) Weitere Parallelen, welche in David's Krieg mit Absalom einen *Chumbaba*-Kampf erkennen lassen, s. unten in der Analyse der Elisa-Elias- und derjenigen der Jesus-Johannes-Lazarus-Sage.

für David's Absicht, sich Achis anzuschliessen, zu sehn hätten. Nun aber ist diese nach o. p. 465 ff. höchst wahrscheinlich[1]) ungeschichtlich, und ist andrerseits mit ebenso grosser Wahrscheinlichkeit[2]) eine Parallele gleichen Ursprungs zu ihr Ahitophel's Verrat an David und sein Anschluss an Absalom (o. p. 532 f.). Also ist des Gathiters Anschluss an David nach der Absicht David's, sich an Achis anzuschliessen, gemacht und ein sekundärer Appendix. Die Veranlassung zu der Bereicherung dürfte darin zu suchen sein, dass, wie in der Achis-Episode, so in der Absalom-Geschichte, David einer der Hauptträger der Handlung ist. Dass wohl[3]) von beiden oben mit einander verglichenen Vorgängen bei Gelegenheit eines *Chumbaba*-Kampfes erzählt wird, kann ich darum vorläufig nur für zufällig halten.

Die Schlacht gegen Absalom wird im »Walde« von Ephraim in Gilead geschlagen. Ephraim in Gilead?[4]). Das ist höchst sonderbar, falls nämlich, was doch wahrscheinlich ist, dieser Name Ephraim der israelitische Stammesname Ephraim ist. Befremdlich ist aber auch — unter der Voraussetzung, dass die ganzen David-Absalom-Geschichten Stücke einer *Gilgamesch*-Sage sind, — Gilead als Lokal der Schlacht und ebenso David's ihr vorhergehende Flucht dahin[5]). Denn im Kampf gegen einen *Chumbaba* wird zwar im Amalekiter-Lande (o. p. 163), bei Ai (l. c.) und bei Gibea (o. p. 369) eine Schlacht gegen das *Chumbaba*-Volk verloren und flieht das geschlagene Heer, doch nicht weiter, als bis in's Lager zurück; und von dem Lager im Gebiet des *Chumbaba* aus

1) Und nach unten Vorzubringendem sicher.

2) Und nach unten Vorzubringendem mit gleicher Sicherheit.

3) Aus diesem »wohl« wird unten ein »fraglos« werden.

4) Hieran nimmt unter Anderen auch WINCKLER, *Geschichte Israels* II, p. 233 ff, Anstoss, und meint wegen des »Waldes von Ephraim« und aus anderen Gründen, dass die Schlacht in Wirklichkeit im West-Jordan-Lande stattgefunden habe. Zu einem analogen Schlusse unsrerseits s. u. p. 535 f.

5) Eine geschichtliche Flucht von Jerusalem zum Jordan hin wäre natürlich durchaus unauffällig. Man denke an Zedekia's Flucht aus Jerusalem (II Kön. 25, 4 f.).

wird sonst der siegreiche Kampf gegen ihn begonnen (o. p. 126 f., p. 163, p. 237 f., p. 369 f. und p. 435; vgl. namentlich auch oben p. 475, da ja David's *Chumbaba*-Schlacht gegen den Benjaminiten Abner bei Gibeon in Benjamin geschlagen wird). David aber flieht als ein im ersten *Chumbaba*-Kampf geschlagener *Gilgamesch* von Jerusalem weg über den Jordan hinüber und macht erst bei Mahanaim in Gilead Halt, um dort die Schlacht vorzubereiten, in der sein *Chumbaba* Absalom besiegt wird, statt — wie es das Schema verlangen würde — in der Nähe der von Absalom besetzten Stadt Jerusalem, z. B. etwa im Gebirge Ephraim. Also der Wald von Ephraim kann ganz am Platze sein; doch gilt Dasselbe nicht von Gilead, und merkwürdiger Weise ist zugleich ein Wald von Ephraim in Gilead auffällig. Man könnte die uns beunruhigende Anomalie nun mit der Annahme erklären wollen, dass in David's Krieg mit Absalom, einen *Chumbaba*-Kampf, eine Sintflutepisode hineinspiele, die ihm ja nach dem Schema unmittelbar vorhergehn müsste. Denn östlich vom Jordan, bezw. vom toten Meere, haben wir ja nun schon mehrfach den Berg, bezw. das Land nachgewiesen, auf den oder in das Repräsentanten des Xisuthros als auf den Sintflutberg fliehn (s. o. p. 243 ff., p. 305 und p. 431). Allein eine derartige Annahme dürfte vielleicht die andere David-*Gilgamesch*-Sage, die David-Nathan-Jonathan-Sage, verbieten, in welcher die *Chumbaba*-Episode keine Fusion mit der Sintflutepisode erfahren hat (o. p. 440 ff., p. 474 f., p. 476 ff. und p. 479 ff.). Dazu aber drängt sich eine höchst einfache andere Erklärung auf: Nach dem Schema (o. p. 534 f.) müsste David in sein Lager — nahe bei der von seinem *Chumbaba* Absalom besetzten Stadt Jerusalem, dürfte also etwa in das Gebirge Ephraim — zurückfliehn, der Name von Mahanaim aber, bis wohin David flieht, bedeutet — »Zwei-Lager«[1]).

---

1) Zu einer derartigen Ausnutzung der Etymologie von Mahanaim vgl. o. p. 234 Anm. 4.

Die Bedeutung von Mahanaim hätte somit wohl David's Flucht bis nach Gilead hin veranlasst und eine Schlacht im Walde Ephraim aus dem Gebirge Ephraim nahe bei Jerusalem in die Nähe von Mahanaim in Gilead versetzt. Vgl. unten p. 545.

Ueber Absalom's Tod zugleich als den eines *Eabani* war bereits oben p. 527 die Rede. Es ist dem dort Bemerkten hier Nichts hinzuzufügen und darum — will man nicht einfach darauf verzichten, mitzumachen, — zunächst ohne Murren die Tatsache hinzunehmen, dass der Mann, der als ein babylonischer und israelitischer *Eabani* beginnt (er hat einen starken Haarwuchs), darnach zugleich als ein israelitischer *Gilgamesch* auftritt (er flieht, kehrt zurück und lehnt sich auf) und sich dann urplötzlich in einen *Chumbaba* verwandelt (auf seiner Seite steht ein Judäer als ein Verräter an seinem Herrn und Absalom's Feinde, er schändet die Kebsweiber seines Feindes, wird nach anfänglichem Erfolge besiegt, bleibt an einem grossen Gottesbaume in einem »Walde« hängen und kommt infolge davon um's Leben), in und nach seinem Tode wieder zu einem *Eabani* wird (er stirbt und wird betrauert als ein von dem *Gilgamesch* David Geliebter).

Man wird wohl fragen dürfen, ob uns hierüber hinaus Nichts von der David-Absalom-Sage erhalten ist. Eine bestimmte Antwort lässt sich aber nicht geben. Möglich ist es indes, dass das hinter Absalom's Tod erzählte Stück der David-Nathan-Jonathan-Sage wenigstens zum Teil auch eine Fortsetzung der anderen Sage ist. Es ist für eine solche Annahme doch bemerkenswert, dass Absalom's, auch eines *Eabani*, Tod mitten in der David-Nathan-Jonathan-Sage dort erzählt wird, wo der Platz für den Tod von ihrem *Eabani* ist (o. p. 502). Da nun aber der Tod dieses *Eabani* seiner Sage abhanden gekommen ist (a. o. a. O.), dieser also keineswegs zu der Wahl der Stelle für Absalom's Tod veranlasst zu haben braucht, so könnte der Platz der anscheinend mit dem Tode Absalom's

abschliessenden David-Absalom-Sage innerhalb der David-Nathan-Sage immerhin auch für eine Annahme verwertet werden, dass Ereignisse, die diesem Tode einmal folgten, mit entsprechenden in der David-Nathan-Sage sich so nahe berührten, dass sie diese oder diese sie verdrängten, unsre David-Absalom-Sage aber zugleich ihre Stelle vor Dem, was blieb, erhielt. Vielleicht, dass von den zwei Goliath-Kämpfen (o. p. 507 f.) der eine ursprünglich einer David-Nathan-Jonathan- und der andere einer David-Absalom-Sage angehörte.

Es bleibt uns noch übrig, wenigstens den Versuch zu machen, die Neuerungen in den Beziehungen zwischen den Personen und Geschehnissen der David-Absalom-Sage zu erklären.

Ein bemerkenswerter Umstand mag uns den Schlüssel dazu liefern: Absalom, ein *Eabani*, ein *Gilgamesch* und ein *Chumbaba* in einer Person, ist ein Sohn David-*Gilgamesch*'s, der zugleich — indem sich nämlich Absalom gegen ihn auflehnt — vorübergehend ein *Chumbaba* ist. Andrerseits finden wir das verwandtschaftliche Verhältnis zwischen Sohn und Vater sonst nirgends zwischen zweien der drei Figuren der *Gilgamesch*-Sage, des *Gilgamesch*, des *Eabani* und des *Chumbaba*, ausser ein paarmal zwischen einem *Eabani* und einem *Gilgamesch*: Joseph-*Eabani* ist ein Sohn Jakob-*Gilgamesch*'s und Isaak-*Eabani* einer Abraham-*Gilgamesch*'s (s. o. p. 315 f.). Nun aber heisst grade David's *Eabani* in der David-Nathan-Jonathan-Sage Jonathan bezw. Nathan und ebenso auch ein Sohn von ihm (o. p. 498). Wir werden daher fragen dürfen, ob etwa der uns hier beschäftigende Sohn unsres *Gilgamesch* David ursprünglich nur Dessen *Eabani* gewesen ist, und etwa Nathan oder Jonathan geheissen hat, neben ihm aber ein *Chumbaba* Namens Absalom existierte, der kein Sohn David's war; und darnach der *Chumbaba* Absalom den *Eabani*, etwa mit dem Namen Nathan oder Jonathan, absorbiert hat.

Eine solche Auffassung von dem ursprünglichen Ver-

hältnis zwischen Absalom und David und dem ursprünglichen Charakter der zwei Personen mit den Namen David bezw. Absalom hat also eine Stütze auch an der Jakob-Sage, welche auch den *Eabani* einen Sohn des *Gilgamesch* sein lässt, der Jakob-Sage, die dazu noch ebenso, wie die David-Absalom-Sage, judäischen Ursprungs ist. Es ist darum gleichfalls wichtig, dass grade Jakob's Weib Rahel, die Mutter Joseph-*Eabani*'s, ebenso wie Maacha, die Mutter Absalom's (o. p. 526), in Aram-Syrien zu Hause ist. Hierzu kommt noch ein weiterer Umstand. Die Mütter Joseph-*Eabani*'s und Isaak-*Eabani*'s sind aus dem oben p. 413 dafür ermittelten Grunde Repräsentantinnen der befreiten *Ischtar*. Dieser entspricht in der grossen David-Sage Michal, das erste Weib David's (o. p. 441 und p. 475). Man könnte also, falls unsre David-Absalom-Sage bei David ähnliche Familienverhältnisse voraussetzte, wie sie die grosse David-Sage zeigt, erwarten, dass Michal die Mutter des Absalom ist. Das ist nun zwar nicht der Fall. Denn Absalom's Mutter heisst eben Maacha und Michal hat — seltsamer Weise — überhaupt keine Kinder[1]. Seltsamer Weise; denn Das ist bei einer verheirateten befreiten *Ischtar* des Epos ungewöhnlich. Aber was von dieser Michal erzählt wird bis zu David's Flucht nach und seiner Ankunft in Rama, hat, wie wir oben p. 439 f. sahen, eine frappierende Aehnlichkeit grade mit Solchem, das von der ihr entsprechenden Rahel in der Jakob-Sage erzählt wird, und an die Dies umschliessende Episode erinnert ja grade wieder in der David-Absalom-Sage, dass Absalom nach Syrien und in das Land der Maacha flieht und daraus zurückkehrt (o. p. 526 f.); und andrerseits könnte der Name der Michal-*Mīkal* mit dem der Maacha-*Maʿakā* verwandt sein[2]. Grade die David-Sage bietet uns ja in den Namen Nathan und Jonathan für eine und dieselbe Figur der

1) II Sam. 6, 23.

2) Zu dem *l* in Michal vgl. PRAETORIUS in der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* LVII, p. 530 ff.

Ursage ein Beispiel für Namenvarianten innerhalb zweier *Gilgamesch*-Geschichten von dem gleichen *Gilgamesch* (o. p. 497 f.)[1]. Vermutlich ist also Absalom ursprünglich der Sohn einer *Ischtar*, und auch deshalb ein ursprünglicher *Eabani*; und vielleicht ist Michal-*Ischtar* deshalb kinderlos, weil eine Doppelgängerin von ihr in der Sage, nämlich Maacha, die Beziehungen zu einem *Ischtar*-Sohne und *Eabani* Absalom, bezw. Dem, welcher mit Diesem verschmolzen worden ist, aufrecht erhalten hat.

Darnach wäre dann David eigentlich nur ein *Gilgamesch*, und müsste folglich er, nicht Absalom, ursprünglich nach Gesur in Aram-Syrien zum Vater der Maacha geflohen sein. Bei dem entsprechenden Manne findet nun Moses-*Gilgamesch*, findet Jakob-*Gilgamesch*, findet der David-*Gilgamesch* der grossen David-Sage seine *Ischtar* und heiratet sie (vgl. o. p. 225 f., 229 ff., p. 441). Also darf man fragen, ob in einer älteren Gestalt der Sage David, auf der Flucht zu Thalmai nach Gesur in Aram-Syrien kommend, dort die Maacha gefunden und geheiratet hat. Hierauf wäre dann David zurückgekehrt, hätte er den Krieg zwischen ihm und Absalom, als seinem *Chumbaba*, begonnen, der mit einer Aufhängung Absalom's seinen Abschluss gefunden hätte (o. p. 531); und hiernach wäre ein Anderer, vielleicht ein Nathan oder Jonathan, ein Sohn David's, als sein *Eabani* gestorben und von ihm tief betrauert worden.

Somit hätte also vermutlich ein Absalom-*Chumbaba* einen *Eabani*, vielleicht des Namens Nathan oder Jonathan, einen Sohn David-*Gilgamesch*'s, in sich aufgenommen. Da der Tod Absalom's sowohl einen des *Chumbaba*, wie einen

---

1) Vgl. o. p. 265 f. zu *Sālū'*, *Schēlā* und *Schā'ūl*, o. p. 332 zu *Aharōn* und *Hārān*, aber auch o. p. 477 zu *El'āzar*, *Elī'āzer* etc., o. p. 484 zu *Abjātar* und *Jetrō*, o. p. 509 zu *Dāvid* und *Dōdō*, und weiter unten zu *Adōnissādeq*, *Malkissādeq* u. s. w. und Anhang III zu *Σalmōn*, *Schalma(ā)n* und *Schelōmō*, zu *No'omī* und *Na'amā* und zu *Nāchāsch* und *Nachschōn*, endlich o. p. 265 f. zu *Kozbī*, *Kezīb* und *Kōzēbā*.

des *Eabani*, darstellt, so mag der Umstand, dass Beide innerhalb der Ursage sterben, an der Verschmelzung wenigstens auch schuld sei: Der Tod des Einen wäre mit dem — bald darauf folgenden — Tode des Anderen und zugleich damit oder infolge davon der Eine mit dem Anderen identifiziert und verschmolzen worden. Mit einer solchen Identifizierung könnte zusammenhängen und zugleich unsre eben ausgesprochene Ansicht bestätigen, dass die Absalom-Sage Nichts von Dem bietet, was zwischen *Chumbaba*'s Tod und dem *Eabani*'s erzählt wird. Dies wäre entweder durch die Identifizierung der beiden Ereignisse herausgedrängt worden oder deren Identifizierung hätte sich aufgenötigt, nachdem die beiden Ereignisse durch die Herausdrängung unmittelbar an einander herangerückt worden wären. Die der David-Absalom-Sage nahe stehende Josua-Sage (s. o. p. 529 f. und p. 533) scheint die letztere Vermutung zu begünstigen. Denn diese Sage hat zwar das fehlende Stück — die *Ischtar*- und die Stier-Episode — gleichfalls nicht mehr, kennt aber noch keine Identifizierung ihres *Chumbaba* (des Königs von Ai; s. o. p. 530) mit ihrem *Eabani* (dem Hohenpriester Eleasar; s. o. p. 177 f. und p. 323 f.).

Joseph-*Eabani* kommt nun mit seinem Vater Jakob-*Gilgamesch* zusammen aus Haran in Aram-Syrien, wohin Jakob vorher geflohen ist, nach Palästina. Das mag es wenigstens auch erklären, warum Absalom-*Eabani*, statt David-*Gilgamesch*'s, von Aram-Syrien nach Palästina zurückkehrt und vorher dahin flieht, und darnach den Krieg gegen David beginnt, also auch als ein israelitischer *Gilgamesch* auftritt. Sehr wohl möglich wäre es aber, dass diese Verschiebung durch einen anderen Tatbestand in der Jakob-Sage veranlasst oder doch begünstigt worden ist. Indem nämlich Jakob in das Land seines nachmaligen Schwiegervaters und seiner zwei nachmaligen Frauen flieht, flieht er, wenigstens nach dem uns jetzt vorliegenden System der israelitischen Vätersagen,

zugleich in die Heimat seiner Mutter und das Land seines Grossvaters. Wie nun, wenn in der David-Absalom-Sage unter dem Einflusse dieses Stücks der Jakob-Sage an die Stelle einer Flucht des *Gilgamesch*, also David's, in das Land des nachmaligen Schwiegervaters, wie sie das Schema verlangt, eine in das Land der Mutter und des Grossvaters getreten wäre? Wäre dann Thalmai von Anfang an Absalom's bezw. etwa eines Jonathan Grossvater und Maacha seine Mutter gewesen, so hätte nun Absalom, bezw. zunächst etwa ein Jonathan, an die Stelle eines fliehenden David treten können.

Soweit dürfen wir wohl Vermutungen darüber Raum geben, wie sich die eigenartigen Verschiebungen in der David-Absalom-Sage ohne Spitzfindigkeiten und Gewaltsamkeiten erklären lassen. Ob nun aber der *Chumbaba* der Sage den *Eabani* bereits als einen *Gilgamesch-Eabani* in sich aufgenommen hat oder ob er zu verschiedenen Zeiten mit dem *Eabani* und zum Teil mit dem *Gilgamesch* identifiziert worden ist, Das zu ermitteln, scheint vorderhand unmöglich und ein Versuch in dieser Richtung aussichtslos zu sein.

Hinter der David-Absalom-Sage wird der Aufstand Seba's erzählt. Seba empört sich gegen David, flieht nach Abel-Beth-Maacha, d. i. nach »Abel des Hauses von Maacha«, an der syrischen Grenze und wird dort von David's Truppen eingeschlossen. Dann schlägt man ihm in der Stadt den Kopf ab und damit ist der Aufstand aus[1]). Ebenso nun, wie der Aufrührer Seba nach Abel-Beth-Maacha, so flieht der sich gleichfalls gegen David empörende Absalom vorher in dieselbe Gegend, nämlich nach Gesur, zum Vater und in das Vaterhaus seiner Mutter Maacha (o. p. 526), die gewiss so nach der gleichnamigen Landschaft in der Gegend von Gesur[2]) heisst.

1) II Sam. 20. 2) Josua 13, 13.

Es liegt jedenfalls nahe, zwischen Beidem irgend eine Verbindung anzunehmen, also, da Absalom's Flucht in die Heimat der Maacha sowie sein Aufstand der *Gilgamesch*-Sage entstammen (o. p. 526 ff.), Gleiches für Seba's Aufstand und seine Flucht grade nach Abel-Beth-Maacha anzunehmen; und darum in der Seba-Geschichte eine ausserordentlich stark zusammengeschrumpfte *Gilgamesch*-Sage zu sehn, in der nur noch *Eabani*'s Flucht in die Wüste und ein *Chumbaba*-Kampf darnach erkennbar wären (s. o. p. 527 und p. 528 ff.).

Die Sage wäre dann vermutlich relativ sehr jung. Und dafür könnte auch die äussere Form des Anfangs der Erzählung — einer Erzählung von einer Empörung gegen den Begründer der judäischen Dynastie — sprechen, die merkwürdig an das Schema erinnert, nach dem Darius[1]) — der Begründer der »zweiten« persischen Dynastie — in seiner Behistun-Inschrift den Ausbruch von Empörungen erzählt.

In II Sam. 20, 1 ff. heisst es:

Es befand sich dort aber grade ein nichtswürdiger Mann, Namens Seba, ein Sohn des Bichri, ein Benjaminit. Da stiess er in die Posaune und sprach[4]): »Wir haben keinen Teil an David noch Besitz am Sohne Isai's. Jeder zu seinem Zelte, Israel!«

Damit vergleiche man den Anfang des Berichts über die Empörung des falschen Smerdis[2]):

Darnach war ein Mann, ein Mager, Namens *Gaumata*. Der empörte sich von *Paischijāuvādā* aus . . . So log Der das Volk[3]) an: »Ich bin Smerdis, ein Sohn des Cyrus, ein Bruder des Kambyses.« Da wurde das ganze Volk[3]) aufrührerisch und zog von

1) Regierte bekanntlich von 521 bis 486.

2) S. Behistun-Inschrift I, XI (bei SPIEGEL, *Die altpersischen Keilinschriften*[2], p. 6 f. und bei WEISSBACH und BANG, *Die altpersischen Keilinschriften*, 1. Lief., p. 14 f.).

3) Bezw. Heer.

4) Zu dem Heere der Israeliten nämlich.

Da zogen alle Israeliten hinauf, von David weg hinter Seba, dem Sohne des Bichri, her . . .	Kambyses weg zu Jenem hin . . .

Dass darnach Darius den Gaumata bei oder in einer Festung tötet und damit den Aufstand beendet[1]), und auch Seba in einer Festung getötet und damit sein Aufstand beendet wird, braucht immerhin nicht verschwiegen zu werden. Also hätten wir vielleicht eine Nachahmung eines **auch** in der Behistun-Inschrift verwendeten Erzählungstypus anzunehmen oder gar eine Nachahmung der Behistun-Inschrift selbst, oder doch anderer Urkunden ähnlichen Inhalts aus Darius' Zeit? Letzteres wäre nicht so ungeheuerlich, wie es auf den ersten Blick aussieht. Denn, wie ich in der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Band LV p. 233 ff., gezeigt zu haben glaube, hat Darius laut eines elamitischen Textes seiner Behistun-Inschrift den Wortlaut dieser Inschrift, falls nicht anderer Inschriften, auf Tontafeln und »Leder« schreiben lassen und so vielleicht in seinem ganzen Reiche bekannt gemacht[2])

Sollte sich wirklich die Darstellung von Seba's Aufstand an die grosse Darius-Inschrift und speziell an die Darstellung von der Empörung des falschen Smerdis anlehnen,

---

1) S. Behistun-Inschrift I, XIII.

2) DAVID HEINRICH MÜLLER hat auf p. 61 f. seiner *Ezechiel-Studien* auf eigenartige Beziehungen zwischen einem Passus in Kol. IX (Z. 60 ff.) der Annalen *Aschschurbānaplu*-Sardanapal's und einem in Kap. 29 (Vers 19 ff.) des Deuteronomiums aufmerksam gemacht. Er erblickt in diesen Parallelen ein Beispiel für bestimmte, den Israeliten mit den Assyrern gemeinsame und von einander abhängige Darstellungsmittel. Die Berührungen zwischen den genannten zwei Texten sind nun in der Tat so zahlreich — zahlreicher noch, als MÜLLER andeutet —, dass ich wenigstens mit MÜLLER auf ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen den zwei Texten schliessen möchte, also darauf, dass der Deuteronomiker direkt oder indirekt von dem Verfasser der Annalen Sardanapal's abhängig ist. II Sam. 20 böte also vielleicht in einer gewissen Beziehung ein Seitenstück zu Deuteronomium 29, 19 ff. Vgl. oben p. 469 f.

so mag Das, wie schon oben durch Wortsperrungen angedeutet worden ist, auch darin seinen Grund haben, dass David und Darius Beide als Begründer ihrer Dynastie gelten. Und Dies mag um so eher auch der Grund davon sein, als sich die zwischen beiden Königen zu beobachtende Parallele noch weiter rückwärts verfolgen lässt. Wie sich zu Darius David stellt, und zu Smerdis, der sich für einen Sohn des Cyrus ausgibt, Bichri, der ein Benjaminit ist, ebenso wie Saul, der Begründer der von David gestürzten Dynastie; so sind zu den vor Darius regierenden zwei Königen aus anderer Familie: Cyrus, dem Begründer der persischen Weltherrschaft, und seinem Sohne Kambyses, genaue Gegenstücke die zwei vor David regierenden Könige aus anderem Stamme: Saul, der erste König von Gesamt-Israel, und sein Sohn Is-Boseth. Und, wer in der persischen Geschichte und der israelitischen Sage zu Hause war, Dem musste sich die Parallele zwischen den Reihen: Cyrus, Kambyses, Smerdis und Darius und: Saul, Is-Boseth, Seba (bezw. Absalom) und David aufdrängen[1]).

Wir haben also zwei parallele David-*Gilgamesch*-Sagen festgestellt, die bis zum Schluss der *Chumbaba*-Episode, freilich mit mehrfachen Unterbrechungen und manchen Ausbiegungen, neben einander her laufen, zwei Sagen, von denen die eine als ein ungeteiltes Ganzes in die andere hineingeschoben ist; ganz ähnlich somit, wie die eigentliche Abraham-Sage aus zwei *Gilgamesch*-Sagen besteht (s. o. p. 286ff. u. 324ff.). Wem bei dem Gedanken an eine doppelte David-*Gilgamesch*-Sage unbehaglich wird, Der möge sich also an diese Abraham-Sage erinnern, möge aber auch bedenken, dass zwischen den zwei David-Sagen doch gewisse Beziehungen bestehn, indem beide Sagen — Sagen von einem Judäer — sich besonders nahe grade auch mit der

1) Vgl. WINCKLER, *Geschichte Israels* II, p. 288 f.

in Süd-Juda heimischen Jakob-Sage berühren (o. p. 439 ff., p. 476 ff., p. 526 f. und p. 537 ff.). Dafür, dass die beiden David-Sagen wirklich Seitenstücke von einander sind, spricht nun ferner der Umstand, dass zu der *Chumbaba*-Episode und mit ihr in Verbindung Stehendem in den beiden Sagen die eine Sage von Josua I auffallende Parallelen erkennen lässt, so zwar, dass deren *Chumbaba*-Schlacht selbst grade in der David-Absalom-, aber die Folgen dieser *Chumbaba*-Schlacht grade in der David-Nathan-Jonathan-Sage eine nicht zu übersehende Parallele hat bezw. haben (s. o. p. 529 f., p. 531 und p. 532 f.; p. 482 ff. und p. 503 ff.). Und wer sich auch nach diesen Feststellungen noch nicht sollte beruhigen können, Der wird darauf aufmerksam zu machen sein, dass die Lokalitäten der *Chumbaba*-Episoden in den zwei Sagen im wesentlichen dieselben sind: Absalom zieht — noch ein *Gilgamesch* — von Hebron aus gegen David als seinen *Chumbaba* (o. p. 529), ebenso aber, nach der Septuaginta wenigstens, Joab, David's Feldherr, gegen David's anderen *Chumbaba*[1]). Die entscheidende Schlacht gegen Absalom als den *Chumbaba* wird im Walde Ephraim geliefert, der vermutlich einmal im Gebiet des Stammes Ephraim oder im Gebirge Ephraim gelegen hat und erst später durch eine bestimmte Ideenverbindung nach Gilead versetzt worden ist (o. p. 534 ff.); die *Chumbaba*-Schlacht gegen Abner bei Gibeon wird aber gewiss im Gebirge Ephraim[2]) geschlagen. Und David flieht durch die Araba nach Mahanaim in Gilead, um dann von dort aus sein Heer gegen Absalom in den Kampf ziehn zu lassen, Abner aber zieht von Mahanaim nach Gibeon in den Kampf gegen David's Heer und flieht durch die Araba dahin zurück[3]). Und in der éinen Sage ist Jerusalem bestimmt die *Chumbaba*-Stadt (o. p. 535), vermutlich aber auch in der anderen (o. p. 481). Das sind

1) II Sam. 2, 13.

2) S. hierzu BUHL, *Geographie des alten Palästina*, p. 89.

3) II Sam. 2, 12 und 29.

Koinzidenzen, die doch gewiss auch eine Berücksichtigung verdienen und geeignet sind, ein weiteres Wort dafür zu sprechen, dass wir es in der Tat mit zwei parallelen David-*Gilgamesch*-Sagen zu tun haben. Sollte dann das oben p. 535 f. über Mahanaim Gesagte richtig sein, dann wäre in der David-Nathan-Jonathan-Sage aus einer Flucht Joab's nach Mahanaim eine Abner's dorthin und im Anschluss daran ein Kriegszug Abner's von dort nach Gibeon geworden. Widrigenfalls erklärte sich David's Flucht nach Gilead und speziell nach Mahanaim aus einer Kontamination mit der David-Nathan-Sage.

Dürfen wir somit — wie zu erwarten war — intime Beziehungen grade zwischen einem Stück der David-Nathan-Jonathan- und einem entsprechenden der David-Absalom-Sage feststellen, so wird zu fragen sein, ob solche nicht auch sonst nachzuweisen sind. Ausser dem Kriege mit Absalom und Absalom's Tod, auch als dem eines *Eabani*, enthält nun die David-Absalom-Sage als ein Stück einer *Gilgamesch*-Sage vor Allem die Flucht und die Rückkehr Absalom's. Diese Rückkehr soll nach o. p. 526 f. und p. 540 f. der Rückkehr *Eabani*'s aus der Wüste entsprechen, und der Krieg zwischen Absalom und David nach der Rückkehr dem *Chumbaba*-Kampf, welcher auf die Rückkehr *Eabani*'s aus der Wüste folgt. Also scheint in der David-Absalom-Sage die Folge der Ereignisse tadellos zu sein. Und ist doch höchst befremdlich. Denn zwischen diese Rückkehr und die *Chumbaba*-Episode hat ja die israelitische *Gilgamesch*-Sage die Plagen und die Sintflut eingeschoben (s. zuletzt o. p. 420). Es scheint also vielmehr dem Schema zu widerspechen, wenn der *Chumbaba*-Krieg gegen Absalom sich direkt an seine Rückkehr aus Aram-Syrien anschliesst. Nun haben wir o. p. 242 f. festgestellt, dass in der Jakob-Sage ein Reflex der Plagen und der Sintflut sich mit einem von der Flucht *Eabani*'s und seiner Rückkehr in der Art vereinigt hat, dass er jetzt zwischen jener und dieser erscheint, und so die *Chumbaba*-

Episode der Jakob-Sage (o. p. 237 f.) unmittelbar auf Jakob's Rückkehr aus Aram-Syrien in's West-Jordan-Land folgt. Ganz ähnlich liegt es aber in der David-Nathan-Jonathan-Sage (o. p. 439 ff., p. 474 ff. und p. 476 ff.), nur dass deren *Chumbaba*-Episode jetzt noch Verschiedenes vorhergeht, was nicht zu einer David-*Gilgamesch*-Sage, sondern entweder zu einer Saul-*Gilgamesch*-Sage gehört, oder sich aus einer solchen, bezw. infolge der Zusammenschweissung einer solchen mit einer David-*Gilgamesch*-Sage entwickelt hat (o. p. 475). Somit besteht möglicher Weise eine weitere bemerkenswerte Beziehung zwischen den beiden David-*Gilgamesch*-Sagen. Es braucht nicht hervorgehoben zu werden, dass, deren Bestehen vorausgesetzt, ein Reflex der Plagen und der Sintflut in der David-Absalom-Sage zwischen Absalom's Flucht nach Gesur und seiner Rückkehr abhanden gekommen wäre.

Um so auffallender müsste dann ein Umstand werden, welcher die David-Absalom-Sage — und damit die Seba-Geschichte? S. o. p. 541 f. — von der David-Nathan-Jonathan-Sage unterscheidet, zugleich aber mit der dieser nahe stehenden Jakob-Sage verknüpft: Jakob flieht als ein *Eabani* nach Aram-Syrien, und ebenso Absalom, und zwar nach Gesur zum Könige Thalmai (vgl. die Seba-Geschichte); aber in der anderen David-Sage kommt David an entsprechender Stelle nicht nach Syrien, sondern ganz anderswohin, nämlich nach Gibea in Benjamin zum Könige Saul. Vielleicht ist nun diese Abweichung erst durch die Verschmelzung der David-Nathan-Jonathan-Sage mit der Saul-Samuel-Sage hervorgerufen worden, also David in jener Sage ursprünglich, statt zu einem benjaminitischen Könige Saul, an den Hof eines syrischen Königs gekommen. Kommt doch David, der sich ursprünglich innerhalb einer David-*Gilgamesch*-Sage in dem Hause seines Schwiegervaters aufgehalten hat (o. p. 474 ff.), — in der uns vorliegenden israelitischen Sage — innerhalb der Saul-*Gilgamesch*-Sage an Saul's Hof.

Derartiges lässt sich aber auch aus einer anderen Tatsache erschliessen: Saul ist in dem in Rede stehenden Teil der David-Sage 1. ein Repräsentant des Vaters der *Ischtar* und der Hierodule, 2. ein Vertreter der Schlange und 3. einer *Bêl*'s (o. p. 476 f.). Derselbe Saul entspricht jedoch in zwei anderen Stücken der David-Sage einer ganz anderen Persönlichkeit in der Sage von Josua I, nämlich einem König von Jerusalem (o. p. 483 f. und p. 503 ff.). Nun ist diese Entsprechung durchaus unauffällig; denn im Gebiet von Saul's Stamm, Benjamin, liegt ja Jerusalem. Also dürfte Saul innerhalb einer David-*Gilgamesch*-Sage ursprünglich nur in dén Stücken aufgetreten sein, in deren Parallelen in der Josua-Sage ein König von Jerusalem erscheint, nämlich in den zwei Teilen der Gibeon-Nob-Episode (s. o. p. 482 ff. und p. 504 f.). Sekundär aber wäre es, wenn er auch in der Episode auftritt, welche der Laban-Episode in der Jakob-Sage entspricht, und den Vater einer Hierodule und einer *Ischtar*, die Schlange der ersten Plage und den *Bêl* der Sintflut darstellt; und somit wäre David in der Tat ursprünglich nicht an Saul's Hof, sondern an den eines Andern, demnach etwa wirklich an den eines syrischen Königs gekommen. Hiermit hätten also die oben p. 476 f. aufgeworfenen Fragen vielleicht ihre Erledigung gefunden.

Schliesslich noch eine weitere Bemerkung zu beiden David-*Gilgamesch*-Sagen.

Zur Zeit Abraham-*Gilgamesch*'s, und vermutlich speziell in einer *Chumbaba*-Episode, ist Melchis(z)edek Oberpriester und König in Jerusalem und gegen Abraham-*Gilgamesch* freundlich gesinnt (o. p. 325); zur Zeit Josua I-*Gilgamesch*'s ist Adonizedek König in Jerusalem, und sein Auftreten steht in Verbindung mit einer *Chumbaba*-Episode (o. p. 482 f.); zur Zeit Josua III-*Gilgamesch*'s endlich ist wohl ein Jehozadak Oberpriester in Jerusalem (o. p. 327). Die Namen Melchisedek, Adonizedek und Jehozadak sind nun etymologische Verwandte (s. o.

p. 327) und bezichtigen daher sich und ihre Träger der Sagenhaftigkeit. Nun aber heisst ein Oberpriester in Jerusalem zu David-*Gilgamesch*'s Zeit Zadok, und Dieser tritt zum ersten Male in einer *Chumbaba*-Episode auf, indem er es mit David gegen den *Chumbaba* Absalom hält (o. p. 529); und der Name Zadok ist éines Stammes mit -zedek und -zadak und kann eine Kurzform von Melchis(z)edek, Adonizedek und Jehozadak sein. Dieser Mann und Name reiht sich demnach den oben genannten drei Männern und Namen als ein vierter Genosse an und kommt durch sie gleichfalls in den Verdacht, rein sagenhaft zu sein, verstärkt demnach zugleich die Bedenken gegen eine Geschichtlichkeit aller dieser drei anderen Persönlichkeiten.

Wir hätten also nunmehr die vier Namen-Varianten Melchis(z)edek, Adonizedek, Jehozadak und Zadok für Priester bezw. Könige von Jerusalem zur Zeit je eines *Gilgamesch*, und andererseits das Namenpaar Abjathar und Jethro für zwei Priester in einander parallelen Episoden zweier *Gilgamesch*-Sagen (o. p. 484). Und Zadok tritt in David-*Gilgamesch*'s éiner *Chumbaba*-Episode als sein, David-*Gilgamesch*'s, Freund und Absalom-*Chumbaba*'s Feind auf, ebenso wie Melchisedek in Abraham-*Gilgamesch*'s éiner *Chumbaba*-Episode als Abraham-*Gilgamesch*'s Freund; während es andrerseits Abjathar in David-*Gilgamesch*'s anderer *Chumbaba*-Episode mit David-*Gilgamesch* hält (o. p. 484), ebenso wie Jethro in Moses-*Gilgamesch*'s *Chumbaba*-Episode mit Moses-*Gilgamesch* (o. p. 166 f.). Auch Abjathar und Jethro einerseits und Melchisedek etc. und Zadok andrerseits sind also sagenhafte Gegenstücke zu einander.

Es erscheint daher als höchst seltsam, dass Abjathar und Zadok neben einander funktionieren (s. o. p. 529)[1][2].

---

1) Lästig empfunden wurden auch schon früher die zwei Ladenpriester neben einander. S. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 273.

2) S. auch I Kön. 1.

Doch wissen wir jetzt wohl, weshalb sie Das tun und warum Das nicht so gar seltsam ist: Abjathar gehört ja jedenfalls von Anfang an der David-Nathan-Jonathan-Sage an, die zunächst für sich bestanden hat und erst später mit der David-Absalom-Sage vereinigt worden ist. Also dürfte Zadok ursprünglich nur eine Figur dieser anderen Sage gewesen und dürften die beiden Priester erst durch die Vereinigung der beiden Sagen mit einander Figuren der David-Sage geworden sein.

Damit wären wir am Schluss, und als ein Resultat für die Geschichtsforschung wäre vor Allem gewonnen, dass, mag hundertmal David eine historische Persönlichkeit sein — und grade durch unsre Forschungen wird Das wohl gesichert werden[1]) —, wir jedenfalls den allergrössten Teil seiner »Geschichte« als ungeschichtlich zu verwerfen haben. Wie das Leben König Saul's, seines sagenumwobenen vermeintlichen Zeitgenossen, so verschwindet für uns wohl auch das Leben König David's jenseits des Horizontes der Geschichte in dem Lande, von dem man sich so Vieles erzählt, aber Garnichts weiss.

1) S. in Band II den Abschnitt »Mythus und Geschichte«.

Anhang I.

Salmanassar's II. und David's Syrer-Kriege, und Anderes.

Unsere Analyse der David-Geschichten ergab (o. p. 492), dass eine Reihe davon eine Verknüpfung mit der *Gilgamesch*-Sage nicht gestattet; und darum mag in Manchem die Hoffnung erweckt worden sein, dass diese Reihe wenigstens zum Teil sogar gegen jeden Versuch gefeit ist, sie als sagenhaft zu erweisen. Vor Allem könnte man Das nun wohl von David's Kämpfen gegen die Syrer[1]) denken. Allein grade auch unsre bisherigen Untersuchungen müssten solche Hoffnungen erschüttern. Denn sie führen mit einiger Sicherheit zu dem Schluss, dass David niemals König von Gesamt-Israel, sondern höchstens von Juda gewesen ist, und daher Siege von ihm über die Syrer von Damaskus und ihre Verbündeten wohl zu den Unmöglichkeiten gehören. Doch wollen wir hierüber erst in Band II (in einem Kapitel über Mythus und Geschichte) reden. Eine Erörterung darüber ist indes zur Ermöglichung eines Urteils über David's Syrer-Kämpfe nicht erforderlich. Denn wir sind anscheinend in der eigenartigen Lage, auch ohne eine solche die Ungeschichtlichkeit der Syrer-Kriege erweisen zu können, durch den Nachweis nämlich ihrer — Geschichtlichkeit.

Nach II Sam. Kap. 8[2]) besiegt David mit seinem (von Joab befehligten) Heere die Philister, die Moabiter, Hadadeser, einen König von dem syrischen Zoba und »Sohn« des Rehob-*Rechōb*, nachdem Dieser oder David ausgezogen ist, um seine Hand oder Macht »am Flusse«[3]) wieder herzu-

1) II Sam. 8 und 10. 2) Vgl. I Chron. 18.

3) Nach einer masoretischen Note zu II Sam. 8, 3 und der Septuaginta (s. auch I Chron. 18, 3) wäre hierunter der Euphrat zu verstehn.

stellen(?)[1], die Syrer von Damaskus, die denen von Zoba zu Hilfe geeilt sind, Edom, Ammon und Amalek. In diesen Kämpfen nimmt David von dem Heere Hadadeser's 1700 Reiter und 20000 Fusssoldaten gefangen[2])[3]), und erschlägt hierauf, nachdem Diesem die Syrer von Damaskus zu Hilfe gekommen sind, weitere 22000 Syrer. In demselbem Kap. 8 wird ferner u. A. erzählt, dass Thou[4]) oder Thoi[5]) (*Tŏʿū* oder *Tŏʿī*) von Hamath in Syrien nach David's Siegen über Hadadeser seinen Sohn Joram[6]) oder *Ιεδδουραμ* bezw. *Ιεδδουραν*[7]) zu David schickt, um ihn zu seinem Siege über Jenen, der auch sein Gegner gewesen ist, zu beglückwünschen.

Darnach[8]) — d. h. nach unserm Text; möglicher Weise berichten aber II Sam. 8 und 10 von ursprünglich identischen Syrer-Kämpfen[9]) — darnach also verbünden sich die Ammoniter unter dem Könige Hanon mit den Syrern von Beth-Rehob und den Syrern von Zoba, die 20000 Mann schicken, mit dem Könige von Maacha, der 1000[10]) Mann schickt, und 12000 Leuten von Tob[11])[12]) gegen David;

---

1) Nach I Chron. 18, 3 (*lehass(ss)ib jādō*) nur vielleicht, um »sein Denkmal aufzurichten«. Vgl. I Sam. 15,12 und II Sam. 18, 18 und WELLHAUSEN, *Bücher Samuelis*, p. 174 f.

2) I Chron. 18,3 lässt Hadadeser »nach Hamath hin« geschlagen werden.

3) Nach I Chron. 18 nimmt er ihm 1000 Wagen ab und ausser 20000 Fusssoldaten 17000 Reiter von ihm gefangen.

4) So die Septuaginta mit dem hebräischen Text von I Chron. 18, 9 f.

5) So der hebräische Text von II Sam. 8, 9 f.

6) So der hebräische Text von II Sam. 8, 10.

7) So II Sam. 8, 10 nach der Septuaginta bezw. »Lucian«. I Chron. 18, 10 hat dafür Hadoram im hebräischen Text und im griechischen (Septuaginta bezw. »Lucian«) *Αδουραμ* bezw. *Αδωραμ* u. A.

8) II Sam. 10; vgl. I Chron. 19.

9) S. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 237.

10) Vielleicht mit WELLHAUSEN, *Bücher Samuelis*, p. 179, nach I Chr. 19, 7 zu streichen, da hier die Gesamtzahl der zu Hilfe geschickten Wagen(!) auf 32000 — = 20000 + 12000 — angegeben wird.

11) Wenn nicht *Ischтōb*. Zum Lande Tob s. Richter 11, 3 und 5. Möglicherweise ist aber *Ischтōb* der Name des Königs von Maacha. S. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 248.

12) Nach I Chron. 19 besteht das Hilfsheer aus Truppen von Nord-Syrien, Maacha und Zoba.

und Joab besiegt die Verbündeten, sein Bruder Abisai aber an demselben Tag die Ammoniter[1]).

Noch einmal[2]) versammeln sich hierauf die Syrer gegen David. Hadadeser bietet die Syrer von jenseits des Stromes[3]) auf und schickt sie unter Sobach's (*Schōbak*'s)[4]) Führung nach Helam jenseits des Jordan. David schlägt sie aber und tötet ihnen (2?×) 700[5]) Wagenpferde und 40000 Mann[6]), darunter den Feldherrn Sobach. Darnach schliessen die Vasallen Hadadeser's Frieden mit David.

Also zwei bezw. vier Kämpfe gegen David, an denen ein syrischer König Hadadeser sich beteiligt und die unglücklich für ihn endigen. —

Im sechsten Jahre seiner Regierung hatte Salmanassar II. von Assyrien[7]) gegen eine grosse westländische Koalition zu kämpfen und zwar bei *Qarqar* im Gebiet von Hamath in Syrien[8]). Die verbündeten Könige waren die der Reiche, Volksstämme und Städte: Damaskus, Hamath, Israel, der *Gu*äer[9]), der *Mussr*äer, d. i. der Aegypter[10]), *Irkanat*, *Arwad*,

1) Nach I Chron. 19 seltsamerweise bei Medeba in Moab.

2) II Sam. 10 und I Chron. 19.

3) Die Septuaginta nennt ihn in II Sam. 10, 16 *Χαλαμακ*. Offenbar ist der Name durch einen Irrtum entstanden. S. dazu WELLHAUSEN, *Bücher Samuelis*, p. 179 f.

4) Nach I Chron. 19, 16 Sophach's (*Schōpak*'s).

5) Nach I Chron. 19, 18: 7000.

6) So mit I Chron. 19, 18. II Sam. 10, 18 bietet: Reiter.

7) Regierte von 860—825 vor Chr.

8) Vgl. *Keilinschr. Bibl.* I, p. 134 f., 59 ff. und 172 ff., 90 ff.

9) Die Aufzählung der *Gu(o)*äer zwischen Israeliten und Aegyptern könnte es nahe legen, sie zwischen Israel und Aegypten wohnend zu denken. Zwischen Aegypten und Gaza hausten nach Deuteron. 2, 23 und Josua 13, 3 die *'awwä*er. Da der hebräische Laut ' von den Assyrern nicht genau wiedergegeben werden kann, stellen sie ihn sonst durch *ch* dar, die Griechen aus analogem Grunde auch durch *g*. Es besteht also zwischen den Namen der *Gu(o)*äer und der *'aww*-äer kein unausgleichbarer Unterschied, und vielleicht sind Diese mit den *Gu*äern gemeint. Bei den *Gu*äern an die Bewohner von *Quë* in Cilicien zu denken, ist natürlich durchaus unerlaubt (gegen WINCKLER, z. B. in *Keilinschriften und das Alte Testament*[3], p. 42), und ebenso,

10) unter *Mussr*äern, statt, wie sonst Aegypter, hier nördliche, nahe bei jenem *Quë* ansässige *Mussr*äer zu verstehen, die ein reines Phantasiegebilde sind, ein Phantasieartikel aus WINCKLER's Fabrik. S. o. p. 451.

Usanat, Schian, der Araber und der *Aman*äer, d. i. wohl sicher Ammoniter. Der mächtigste dieser – 12+1[1]) -- Könige war *(H)adad-idri* von Damaskus, dessen Name mit dem oben genannten Namen Hadadeser identisch ist. Er tritt mit 20000 Fusssoldaten, 1200 Wagen und (2?×) 1200 Pferden auf den Plan, 10000 Fusssoldaten, 700 Wagen und (2?×) 700 Pferde bietet der König von Hamath, Namens *Irchulēni* oder *Irchulēna*, auf, 10,000 Fusssoldaten und 2000 Wagen der König Ahab von Israel, etc. etc., [x]1000 Mann endlich der, zuletzt genannte, Ammoniter-König, *Ba'sa*[2]), »Sohn« des *Ruchu(ū)bu*. Laut Salmanassar's Obelisk-Inschrift und Stier-Inschrift werden von diesem, für seine Zeit gewaltigen Heere nicht weniger als 20500 Krieger getötet[3]).

In seinem (zehnten und) elften Regierungsjahre bekämpft Salmanassar nach Ueberschreitung des Euphrat zum zweiten (und dritten) Male, wohl wieder im Gebiet von Hamath, gewiss dieselben 12 (+ 1) Könige oder Könige derselben 12 (+ 1) Herrschaftsgebiete, nämlich »*(H)adad-idri* von Damaskus, 12 Könige des *Chattu*-Landes«[4]).

Und endlich wird für Salmanassar's 14tes Jahr notiert, dass er nach Ueberschreitung des Euphrat 12 oder die 12 Könige besiegt habe[5]). Dass diese die oben genannten 12

---

1) So Salmanassar's Monolith-Inschrift (vgl. *Keilinschr. Bibl.* I, p. 172 f.), die von 12 Königen als Bundesgenossen eines nicht direkt genannten Königs spricht. Es scheinen aber nur elf Könige ausdrücklich genannt worden zu sein, und zudem muss dieser nicht genannte König einer jener 12 (bezw. 11) Könige, nämlich *Irchulēni*, falls nicht etwa *(H)adadidri*, sein. In seiner Stier-Inschrift (vgl. N. Rasmussen, *Salmanasser den II's Inskrifter II*, p. 44 f., 16 f.) nennt Salmanassar seine Gegner gar *(H)adadidri*, *Irchulēni*, nebst 12 Königen der Meeresküste!

2) Dieser Name ist gewiss mit dem des Isascharitcn Baesa (*Ba'schā*) identisch. Zu Diesem s. oben p. 464.

3) Vgl. *Keilinschr. Bibl.* I, p. 134 f., 66; Rasmussen, l. c. p. 44 f., 18.

4) Vgl. *Keilinschr. Bibl.* I, p. 138 f., 88 f. Die an der zweiten (und der dritten) Schlacht teilnehmenden Könige nennt Salmanassar in seiner Stier-Inschrift (vgl. Rasmussen, l. c., p. 46 f., 32 f. und p. 48 f., 37 f.) *(H)adadidri*, *Irchulēni* nebst 12 Königen der Meeresküste.

5) Vgl. *Keilinschr. Bibl.* I, p. 140 f., 91 f. In seiner Stier-Inschrift (vgl.

sind, kann nicht in Zweifel gezogen werden[1]). Im 18ten Jahre seiner Regierung hat dann Salmanassar Hasael von Damaskus, den Nachfolger Hadadeser's, geschlagen[2]). Mit Diesem selbst hat er sich aber vorher nicht wieder gemessen.

Das 8. und 10. Kapitel des zweiten Samuelis-Buchs, bezw. das 18. und 19. des ersten Buchs der Chronik, und die 2, bezw. vier Kämpfe David's gegen Hadadeser und seine Verbündeten, darunter auch den König von Damaskus, zeigen nun, wie man gesehen haben wird, eine eigentümliche, wenigstens äusserliche Aehnlichkeit mit den vier Schlachten Salmanassar's gegen den gleichnamigen *Hadadidri* von Damaskus und seine Verbündeten. Ich darf zwar kein Gewicht darauf legen, dass wenigstens die erste Schlacht Salmanassar's gegen *Hadadidri* und seine Verbündeten im Gebiet von Hamath geschlagen wird und dass andrerseits Hadadeser von David — nach dem ersten Bericht — »nach Hamath hin« geschlagen sein soll. Denn diese nähere Bestimmung bietet ja nur die Chronik, nicht aber II Samuelis. Wohl aber verdient Folgendes Beachtung: Zunächst sind Hadadeser und *Hadadidri* Beide Syrer-Könige, wenn auch nach der Darstellung des alten Testaments Hadadeser nicht, wie *Hadadidri*, König von Damaskus, sondern von Zoba ist. Aber Zoba ist wenigstens ein Nachbarstaat von Damaskus. Denn Damaskus leistet ja dem Hadadeser Hilfe gegen David, und Reson-*Εσρωμ*, ein Untertan des Hadadeser, wird nach I Kön. 11, 23 f. König in Damaskus. Dieser Hadadeser gilt nun nach II Sam. 8 als ein Sohn des Rehob-*Rechōb*. Interessanter Weise wird aber andrerseits in der Liste der an der ersten Schlacht gegen Salmanassar beteiligten Könige als ein-

RASMUSSEN, l. c., p. 48 f., 45 f.) spricht Salmanassar von *(H)adadidri*, *Irchulēni* nebst 12 Königen der Küste des oberen und unteren Meeres. Vgl. o. Anm. 1 und 4.

1) S. o. Anm. 1, 4 und 5.

2) Vgl. *Keilinschr. Bibl.* I, p. 140 f., 97 ff.

ziger Name für den »Vater« eines der Könige ein *Ruchubu* genannt: Der an letzter Stelle genannte *Ba'sa*, König von Ammon, wird als ein »Sohn« des *Ruchub(u)* bezeichnet[1]. Und Das muss uns nun wieder daran erinnern, dass gerade während David's erster Schlacht gegen die Ammoniter als Deren Verbündete die Syrer von Beth-Rehob und dem von Hadadeser beherrschten Zoba gegen David kämpfen.

Ferner fallen verschiedene Zahlen auf: 20000 Fusssoldaten führt *Hadadidri* von Damaskus in der ersten Schlacht in's Feld und (2?×) 1200 Pferde; der nach ihm genannte König von Hamath aber (2?×) 700 Pferde; und 20500 Krieger werden in dieser ersten Schlacht von den Assyrern getötet. David aber nimmt in der ersten Schlacht gegen Hadadeser, bezw. nach dem ersten Bericht über diese erste Schlacht, 20000 Fusssoldaten und 1700 bezw. 17000 Reiter gefangen, und tötet dann in einer zweiten Schlacht, bezw. nach dem ersten Bericht über diese zweite Schlacht, 22000 Mann von Hadadeser's Truppen und denen des Königs von Damaskus. An der dritten Syrer-Schlacht aber, bezw. an der ersten nach dem zweiten Bericht, nehmen 20000 Mann von Beth-Rehob und Zoba teil und 12000 Mann von Tob in gleicher Gegend; und in der vierten Schlacht endlich, oder der zweiten nach dem zweiten Bericht, werden von David (2?×) 700 bezw. 7000 Wagenpferde und 40000 d. i. 2×20000 Mann getötet. Das sind Zahlen, deren Elemente und Komponenten sich bei den schon festgestellten eigenartigen Beziehungen zwischen David's und Salmanassar's Syrer-Schlachten kaum nur zufälliger Weise ähneln und z. T. gleichen dürften.

Und, last not least, umfasst das Gebiet der von Salmanassar Besiegten fast genau das der Könige, die, Hadadeser und den König von Damaskus eingeschlossen, nach II Sam. Kap. 8 und I Chron. Kap. 18 von David entweder

1) Vgl. WINCKLER, *Geschichte Israels*, I, p. 141 f.

besiegt werden oder ihm doch wenigstens huldigen: Von Hamath im Norden bis nach Aegypten im Süden und im Osten bis nach Damaskus hin erstreckt sich das eine, von Hamath bis nach Amalek im Machtbereich von Aegypten oder doch an der Grenze von Aegypten und im Osten bis nach Damaskus hin das andere!

Die oben ermittelten Parallelen erlauben es uns nun wohl, ihnen eine an sich belanglose Einzelheit anzuschliessen. Salmanassar erzählt, dass er in einem der Kämpfe gegen *Hadadidri* und seine Verbündeten an den Wagen und Pferden der Feinde eine Handlung vorgenommen habe, unter der nach *Keilinschr. Bibl.*, VI, 1, p. 542, Etwas wie »zur Untätigkeit zwingen« zu verstehen sein wird; und Dgl. wird von Salmanassar grade nur bei Gelegenheit dieser Schlacht[1]) und sonst nur noch von seinem Vater *Aschschurnâssiraplu* erzählt. Grade aber bei Gelegenheit einer von David's Syrer-Schlachten heisst es, dass David alle Wagen oder Wagenpferde der Feinde »gelähmt habe«[2]); und Dgl. wird im alten Testament sonst nur noch Josua 11, 9 (und 6) erwähnt!

Das kann in seiner Gesamtheit schwerlich Zufall sein; vielmehr weisen alle diese Gemeinsamkeiten fast unwiderstehlich auf einen Zusammenhang hin zwischen den Ereignissen zu Salmanassar's II. Zeit und dem aus David's Zeit Berichteten. Entsprechen die Berichte über jene im Wesentlichen den Tatsachen, so ist Dies aller Wahrscheinlichkeit nach im Wesentlichen unhistorisch, und ist David von der israelitischen Sage mit den Lorbeeren des, soweit uns bekannt, ersten Assyrer-Königs geschmückt worden, gegen den israelitische Truppen im Felde gestanden haben.

Hiernach wären aus einem, in assyrischen Berichten an erster Stelle genannten, *Hadadidri*, König von Damaskus, und einem, in einem assyrischen Bericht an letzter

1) Vgl. RASMUSSEN, l. c., p. 50, 47. 2) II Sam. 8, 4 (I Chron. 18, 4).

Stelle genannten, Ammoniter-König, einem »Sohne des *Ruchub(u)*« und ihren Heeren in 1 Samuelis einerseits — in dem ersten Bericht — ein Hadadeser von Zoba, ein Sohn des Rehob, mit seinem Heere und ein Heer (und gewiss auch ein König) von Damaskus geworden; und andrerseits — in dem zweiten Bericht — ein Heer von Beth-Rehob und von Zoba mit dem Könige Hadadeser und ein Heer eines Königs von Ammon. Für eine Erklärung dieser Metamorphosen wird wenigstens auch die Tatsache berücksichtigt werden müssen, dass ein Rehob = Beth-Rehob, d. i. »Haus von Rehob«, an der nördlichsten Grenze von Palästina und nicht weit von Damaskus liegt[1]). Und in höchst verständiger Weise hätte sich die israelitische Kopie der Gegnerschaft des fernen Königs von Hamath entledigt, die doch selbst für das gläubigste Kindergemüt eine etwas starke Dosis sein musste, indem sie ihn einfach aus der Zahl der syrischen Gegner strich; ihn doch aber nicht — — Das wäre zu empfindlich für die Eitelkeit gewesen — ganz eliminierte, sondern ihn eine Beglückwünschungsgesandtschaft an König David schicken liess. Daran, dass die Namen für den König von Hamath, *Irchulēni(a)* und Thou oder Thoi, und die für den König von Ammon, *Ba'sa* und Hanon, zu Salmanassar's und angeblich zu David's Zeit von einander verschieden sind, braucht man sich selbstredend nicht zu stossen. Die zwei biblischen Namen könnten ja — im Unterschiede von dem Hadadeser's und dem seines Vaters — an der Stelle, an der sie auftreten, wirklich ganz historisch sein, d. h. wirklich in die oder doch annähernd in die Zeit hineingehören, in die sie die Bibel hineinsetzt.

Es erhellt also wohl, dass grade die anscheinend belangreichsten von dén David-Geschichten, die jeden Zusammenhang mit der *Gilgamesch*-Sage von David verleugnen, ebenfalls nicht-israelitischen Ursprungs sind, und

1) Num. 13, 21; Richter 18, 28.

dass die Sage David mit bunten Federn des Assyrer-Königs Salmanassar II. geschmückt hat. Warum grade ihn, diese Frage scheint nicht so schwer zu beantworten zu sein. Gilt doch David als der Begründer der judäischen Königsdynastie! Vor Allem aber wird zu bedenken sein, dass die David-*Gilgamesch*-Sage David einen, aber nicht den eben besprochenen, Krieg mit Ammon führen heisst (o. p. 500 f.). Was lag da näher, als nun auch grade ihn die Kriege führen zu lassen, an denen u. A. auch die Ammoniter als Bundesgenossen der Syrer teilnehmen?

Anhang II.

Saul und David.

Es hat sich also herausgestellt, dass die Vitae von Saul und David sich in der Hauptsache aus drei bezw. vier *Gilgamesch*-Sagen zusammensetzen, die innig mit einander verschmolzen und vermischt worden sind[1]): Die David-Absalom- und die David-Seba-Sage durchbrechen das ursprüngliche Gefüge des Hauptteils der David-Nathan-Jonathan-Sage, und ein Teil von dieser ist in die Saul-Samuel-Sage eingedrungen und bildet darin mehrere Enklaven. Ueber diese ist bereits oben ausführlich geredet worden.

Was nun die Gründe dafür anlangt, dass die David-Nathan-Jonathan-, die David-Absalom-, und die David-Seba-Sage mit der Saul-Samuel-Sage vereinigt worden sind, so würde sich diese Vereinigung ja natürlich mit der Annahme irgend welcher historischer Beziehungen zwischen Saul und David erklären lassen. Allein nötig ist eine solche Annahme durchaus nicht. Schon ein Hinweis auf bemerkenswerte Analogien kann eine derartige Zusammenschweissung ohne eine solche Annahme vollkommen verständlich machen. Aehnliche Verzahnungen finden sich noch mehrfach in der israelitischen Sage: Die Abraham-*Gilgamesch*-, die Isaak-*Gilgamesch*- und die Jakob-*Gilgamesch*-Sage, ebenso aber die Moses-*Gilgamesch*- und die Josua-*Gilgamesch*-Sage (o. p. 286 ff., p. 346 ff., p. 225 ff., p. 125 ff. und p. 159 ff.) sind auch eng mit einander verklammert worden. Nun sind die ersten drei alle drei

1) D. h. von dem fabulierenden Volke, sodass mithin von einer »Zusammenarbeitung« der »Biographien von Saul, Samuel und David« im Sinne BENZINGER's (zu den Büchern der Könige, p. IX) keine Rede sein kann.

Erzvätersagen. Dieser Umstand mag wenigstens auch zu ihrer Zusammenarbeitung veranlasst haben, obschon es freilich sehr wohl möglich ist, dass ein bereits vor dieser Verschmelzung vorhandenes verwandtschaftliches Verhältnis zwischen Abraham, Isaak und Jakob, wie es uns jetzt vorliegt, die Hauptursache der Verschmelzung war. Eine derartige Ursache liegt aber für das Doppelsystem der Moses- und der Josua-Sage jedenfalls nicht vor, und ihre Vereinigung wird daher lediglich ihren Grund darin haben, dass beide von Landeseroberern erzählen. Nun sind die Sagen von Saul und von David beide solche von Dynastie-Begründern. Also reicht Das allein vollkommen aus, um deren Verschmelzung mit einander verständlich zu machen. Dazu gesellt sich aber noch ein besonderer Umstand, der auf eine solche geradezu hindrängen musste: Die drei David-Sagen erzählten insgesamt von David und die eine von ihnen von Haus aus wohl auch von Saul, und wiederum die Saul-Sage von Saul, aber schon von Haus aus gewiss auch von David. Denn David tritt ja auch grade in solchen Stücken unsrer Saul-Sage auf, in denen er nach den Parallelsagen sehr wohl von vorne herein — nämlich, als das Saul-Samuel-System noch für sich bestand — aufgetreten sein kann. Wir meinen, an den Stellen, an denen seine Heirat mit der Abigail und der Ahinoam erzählt wird (o. p. 446), und an der Stelle, an der er als Verräter gegen seinen Herrn kämpfen will (o. p. 465 ff. und p. 470 f.). Denn an diesen Stellen wechselt ja der Judäer David mit Juda, einem Judäer oder Judäern in anderen israelitischen Sagen. Und andrerseits ist an einer bestimmten Stelle der David-Nathan-Jonathan-Sage das Auftreten eines Königs wenigstens über das Gebiet, in dem Jerusalem liegt, — nicht aber deshalb eines über ganz Israel! — durchaus am Platz (o. p. 485 f. und p. 548). Somit dürfte in einer Saul-*Gilgamesch*-Sage von einem Könige von Israel David, in einer anderswo heimischen und zunächst anderswo erzählten David-*Gilgamesch*-Sage

aber von einem solchen Könige Saul als Nebenfigur aufgetreten sein. Das konnte in der Tat, ja musste zur Folge haben, dass, sobald die beiden Sagen an einem und demselben Orte und bei denselben Menschen bekannt waren, sie alsbald auch mit einander verknüpft und im weiteren Verlauf der Dinge innigst verschmolzen wurden; und dass die Ereignisse der David-Sage, bezw. David-Sagen, in der Hauptsache zu einer Fortsetzung der Geschehnisse innerhalb der Saul-Sage wurden.

In der Saul-*Gilgamesch*-Sage von Saul, einem Könige von Gesamt-Israel, an ihrem Ende nur ein judäischer Bandenführer und vielleicht einmal ein König von Juda (s. o. p. 551), in der David-Sage aber als ein *Gilgamesch*[1]) ein König von Gesamt-Israel, könnte somit David erst durch ein Zusammentreffen der beiden, in verschiedenen Gegenden ausgebildeten, Sagensysteme der eigentliche Nachfolger Saul's als eines Königs von Gesamt-Israel geworden sein!

Nun könnte man mir freilich einwenden, dass grade eine (oben p. 460 f. und p. 464 f.) von mir mitgeteilte Tatsache beweise, dass David nicht erst durch die Vereinigung der beiden Sagen mit einander ein Erbe von Saul's Königreich geworden sei. Denn, wie das dort aufgedeckte Schema zeige, werde ja der Uebergang der Herrschaft auf David innerhalb der Saul-*Gilgamesch*-Sage vorausgesagt und vollziehe sich auch noch innerhalb dieser Sage, nämlich an deren Schluss (s. o. p. 460 und p. 480). Allein: allerdings gehört die Weissagung von einem Uebergang der Herrschaft auf einen Usurpator und ebenso ihre Erfüllung zum Schema; aber auf wen die Herrschaft übergehn soll, darüber bestimmt das Schema Nichts; und Nichts hindert eine Annahme, dass in unsrer Saul-Sage der Usurpator erst nachträglich mit David identifiziert worden, Dieser also in der Saul-Sage erst nachträglich zu

1) Vgl. vor Allem oben die Sagen von Moses, Josua I und Jerobeam und unten die Sage von Ahab innerhalb der Elisa-Elias-Sage und die Jesus-Sage.

einem Erben von Saul's Tron geworden ist. Ja, grade wieder ein Schema macht Das sogar äusserst wahrscheinlich: David tritt, in Uebereinstimmung mit Parallelsagen, in der Saul-Sage als ein Vertreter des *Gilgamesch* auf, nämlich in der Abigail-Ahinoam-Geschichte, und als Verräter an seinem Herrn (o. p. 446, p. 465 ff. und p. 470 f.); und eben dieser David soll sich auch als Usurpator des Trons eines *Gilgamesch* bemächtigen und zwar nach vorhergegangener Weissagung darüber. Nun aber entspricht jenem David in der Josua- und in der damit zusammengehörigen Jerobeam-Sage vielleicht der Judäer Salmon und gewiss der Judäer Achan (o. p. 446 und p. 465 ff. sowie 470 f.), diesem David aber der Isascharit Baesa (o. p. 461); jenem David in der Jakob-Sage Juda (o. p. 446 und p. 465 ff.), diesem aber der Obermundschenk (o. p. 457); jenem David in éiner David-Sage David selbst (o. p. 515 ff.), in einer anderen der Judäer Ahitophel (o. p. 532 f.), diesem aber Salomo (o. p. 518 f. u. 521 ff.)[1]). Also haben wir nur in der Saul-Sage eine Identität des »Verräters« und des »Liebhabers der *Sidūri* und der Xisuthros-Tochter« mit Dem, für den ein günstiges Schicksal geweissagt wird, und, bezw. oder, dem dies zu teil wird; und ist demnach David, der als Verräter an Saul und als Der, welcher Abigail und die Ahinoam heiratet, durchaus am Platze ist, grade deshalb als Nachfolger Saul's innerhalb einer Saul-Sage deplaziert.

Aber, wird man mir weiter einwenden, grade innerhalb der von uns rekonstruierten grossen David-*Gilgamesch*-Sage von David, einem Könige von Israel, erscheint doch auch Saul als König von Israel. Folglich kannte sie ihn wenigstens als Erben von Saul's Tron. Indes die uns erhaltene David-*Gilgamesch*-Sage hat jedenfalls keine Spur mehr von

1) Und in der Elisa-Elias-Sage jenem David Elisa, bezw. der König Josaphat von Juda, diesem aber der Usurpator Jehu (bezw. Hasael); und in der Jesus-Sage jenem David Jesus, bezw. Judas, diesem aber der »Jünger, den der Herr lieb hat«. S. unten die Elisa-Elias- und die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage.

einem Uebergang der Herrschaft über Israel von Saul auf David. Und vor Allem: innerhalb der rekonstruierten isolierten David-Sage war Saul, falls er darin einmal auftrat, gewiss ein König, ob aber von Gesamt-Israel, ist mehr als zweifelhaft. Denn in der Nob-Gibeon-Episode, dem einen Stück der David-Sage, in dem Saul jetzt auftritt, ist Saul, wie wir sahen (o. p. 482 f.), ein Gegenstück zu dem Könige von Jerusalem in der Sage von Josua I, der aber nur ein unbedeutender Kleinkönig neben vielen anderen Königen von Palästina ist. Hat also von Anfang an in dieser Episode grade Saul mitgewirkt, dann haben wir einen ersten Grund zu einem Zweifel daran, dass der Saul der David-Sage König von Gesamt-Israel war. Die andere Episode aus der David-*Gilgamesch*-Sage, in der Saul jetzt auftritt, ist die mit dem Aufenthalte David's an Saul's Hof (o. p. 439 ff. und 476 ff.). Aber, dass er in dieser von Anfang an König von Israel gewesen ist, lässt sich weder aus ihr selbst, noch etwa aus Parallelen erschliessen, aus diesen vielmehr weit eher, dass sich der Hof, an dem sich David aufhält, ursprünglich ganz anderswo, wie in der Residenz eines Königs von Israel, nämlich in Syrien, befand (o. p. 547 f.).

Es bleibt also dabei, dass der Tradition von einem Uebergange der Königsherrschaft über Gesamt-Israel von dem Hause des Benjaminiten Saul auf den Judäer David Tatsachen nicht zu Grunde zu liegen brauchen, und dass diese Vorstellung erst hervorgerufen sein könnte durch ein Zusammentreffen der Saul-*Gilgamesch*- mit der David-*Gilgamesch*-Sage.

Am Schluss dieses Kapitels möchten wir noch eine Erscheinung zur Sprache bringen, welche die Zusammenlegung der Saul- und der David-Sage an ihrer Hauptgrenze hervorgerufen hat: Nach dem Schema musste (s. o. p. 460 f. und 464 f.) Is-Boseth nach Saul's Tode zwei Jahre lang herrschen, und zwar unangefeindet, bis er durch Meuchelmord beseitigt ward. Die Zusammenrückung der

Saul- und der David-Sage hat nun zur Folge gehabt, dass David sofort nach Saul's Tode als Prätendent auftritt; und da sich Is-Boseth nicht eliminieren liess, so ist er konsequenter Weise zu einem Rivalen David's geworden, und gewiss im Zusammenhang hiermit der erste Kampf dieses *Gilgamesch*, ein *Chumbaba*-Kampf, in Is-Boseth's Regierung verlegt worden, in der Art, dass dieser Kampf über das Schicksal Is-Boseth's entscheidet. Möglich, dass damit zusammenhängt, dass die ganze vorhergehende David-Sage in die Saul-Sage hineingezogen worden ist (s. dazu o. p. 439 ff. und p. 474 ff.).

Anhang III.

Zur sogenannten Geschichte Salomo's.

Die Analyse der treuherzig geglaubten Geschichte Israel's ist jetzt schon so weit von uns gefördert, dass diese sich bis zum Tode David's fast restlos in mythischen Dunst auflöst. Und was noch davon übrig bleibt — ein grösserer Teil der Geschehnisse der Richterzeit —, darüber wird unten beinahe unterschiedslos das Todesurteil gefällt werden dürfen. Diesseits von David's Tod liegt auch Das, was man so die Geschichte Jerobeam's zu nennen pflegt, die bereits oben in das Buch der Mythen übergeschrieben ward (o. p. 209 ff. und p. 460 ff.; vgl. o. p. 418). Zwischen Beidem aber prangt die über Alles herrliche, farbenprächtige und goldstrotzende Regierung Salomo's, der sich indes nicht rühmen kann, ein *Gilgamesch* zu sein, und dessen Geschichte deshalb nicht der Proskription verfallen zu müssen scheint, obwohl sie an beiden Seiten von Sagen begrenzt wird. Indes, auch die Salomo-Geschichten — damit freilich noch nicht Salomo selbst — dürften wenigstens zu einem grossen Teil für die Geschichte unrettbar verloren sein. Wenn sich nämlich nicht der Zufall einmal ungewöhnlich breit macht, ist seine Regierung in der Hauptsache ein wesenloser Abglanz der Regierung — Tiglatpileser's (Thiglath-Pileser's), des Dritten, Königs von Assyrien[1]):

Unter den Gegnern dieses Assyrer-Königs Tiglatpileser wird genannt *Rassunnu*,	Ein Gegner Salomo's ist Reson-*Rezōn-Εσρωμ*, König von Damaskus[2]).

1) Vgl. o. p. 551 ff. zu Salmanassar II. und David.

2) I Kön. 11, 23 ff., und 11, 14 in der Septuaginta. Für *Rassunnu* liesse sich an sich auch *Rasunnu* lesen; und andrerseits schreiben die Assyrer,

König von Damaskus[1]). Derselbe ist ein Gegner des Königs Ahas von Juda, eines Zeitgenossen Tiglatpileser's[2]).

Dieser *Rassunnu* ist nicht in Damaskus geboren und eine andere Stadt sein »Vaterhaus«[4])[5]). Also ist er wohl ein Usurpator.

Dieser *Rezōn* ist vielleicht nicht in Damaskus heimisch und ist ein Usurpator[3]).

Ein anderer Gegner Tiglatpileser's ist *Chānūnu* von Gaza im südlichen Palästina. Dieser flieht nach Aegypten und Tiglatpileser erobert sein Gebiet[6]). Darnach kehrt *Chānūnu* zurück, vielleicht schon zur

Ein anderer Gegner Salomo's ist Hadad von Edom im Süden von Palästina. Dessen Land wird von David's Feldherrn Joab erobert, er selbst aber flieht nach Aegypten. Darnach kehrt er zurück, nämlich

---

durch deren Vermittlung der Name des Syrer-Königs — der in der Salomo-Geschichte erscheint — nach Juda oder zu den Judäern gelangt sein könnte, in assyrischen Wörtern öfters *su* statt *ssu*, sprachen also *zu* für ein ursprüngliches assyrisches *ssu*. Wiederum könnte das σ in *Εσρωμ* auf ein *ss* der hebräischen Vorlage schliessen lassen, sodass *Rezōn* etwa nach hebräischem *rāzōn* = »Fürst« aus einem **Ressōn* volksetymologisch umgestaltet wäre. In jedem Falle kann also *Rezōn* dem Namen *Rassunnu* oder *Rassōn* entsprechen, dessen Träger im alten Testament richtig als Zeitgenosse Tiglatpileser's erscheint. Der hebräische Text (von II Kön. 15, 37 etc.) nennt ihn *Ressīn*, die Septuaginta aber auch *Ραασσων* und »Lucian« *Ρασων*.

1) Vgl. Rost, *Keilschrifttexte Tiglat-Pilesers III.*, Band I, p. 14 f., 83; p. 26 f., 150; p. 34 f., 205; p. 38 f., 236.

2) II Kön. 16, 5 ff. 3) I Kön. 11, 23 f.

4) Diese Stadt heisst *]C(c)hād(ı)ara* (vgl. Rost, l. c., p. 34 f., 205). Ist sie etwa mit *Chadrāk* gemeint, das Zacharia 9, 1 mit Damaskus zusammen erwähnt wird, und Dies nicht etwa = *Chatarikka* (vgl. Rost, l. c., p. 20 f., 128; p. 78 f., 1; p. 85, 41)? Ein *Ch-d-r-h* = *Cha(ā)drā* konnte recht wohl in *Ch-d-r-k* = *Chadrāk* verschrieben werden.

5) Vgl. Rost, l. c., p. 34, 205 f.

6) Vgl. Rost, l. c., p. 78 f., 8 ff.

Zeit Tiglatpileser's[1]), und führt später Krieg mit Dessen Nachfolger Sargon[2]).

nach dem Regierungsantritt Salomo's, des Nachfolgers David's, und betätigt sich nun als Widersacher Salomo's[3]). — Ein anderer Feind Salomo's ist Jerobeam, der vor ihm nach Aegypten flieht und nach seinem Tode zurückkehrt[4]).

Pekah, König von Israel, tritt an Tiglatpileser Ijon, Abel-Beth-Maacha, Janoah, Kedes, Hazor, Gilead und

Salomo tritt — sonderbarer Weise — an Hiro(a)m von Tyrus 20 Städte in »Galiläa«, nämlich den Distrikt Kabul

1) Vgl. ROST, l. c., p. 80 f., 13.

2) Vgl. WINCKLER, *Keilschrifttexte Sargons*, Band I, p. 6 f., 30; p. 82 f., 16 f.; p. 100 f., 25 f.; p. 148 f., 40 f.

3) I Kön. 11, 14 ff. S. o. p. 221 ff.

4) I Kön. 11 f. S. o. p. 209 ff. In Hadad's und Jerobeam's Geschichte erkannten wir je eine *Gilgamesch*-Sage. Diese Sage verlangt von Haus aus, dass Beide aus ihrem Lande fliehen, ob aber auch eine Flucht grade nach Aegypten, wissen wir nicht. Jedenfalls entspricht jedoch Deren Flucht im Epos und, in Uebereinstimmung damit, auch noch in einer Reihe anderer israelitischer *Gilgamesch*-Sagen eine Flucht in die Wüste, und dann zwar meist — oder vielleicht stets — eine in die Wüste südlich von Palästina, die wenigstens zum Teil und zu gewissen Zeiten zu Aegypten gerechnet werden konnte (s. unten die Analyse der Elisa-Elias-Sage). Möglich, dass das Stromland Aegypten das Ziel von Hadad's und Jerobeam's Flucht erst geworden ist durch eine Kontamination ihrer Sage mit *Chānūnu*'s Geschichte. Vorausgesetzt nämlich, dass Dieser an den ägyptischen Hof im Stromlande Aegypten und nicht in das ägyptische Gebiet südlich von Palästina geflohen ist! *Jamani* von Asdod, ein Landsmann *Chānūnu*'s, flieht zu Sargon's Zeit »zur Grenze Aegyptens, das im Gebiet (oder an der Grenze) von *Meluchcha*«, d. i. Afrika oder speziell Nubien, liegt, also nur bis zur nordöstlichen Grenze des Stromlandes Aegypten hin (vgl. WINCKLER, l. c., p. 82 f., 12 und p. 114 ff., 102 f.; aber zu *Meluchcha* JENSEN in der *Zeitschr. für Assyr.* XV, p. 216). — Ist unsre Zusammenstellung richtig, dann wären für den historischen *Chānūnu* die — abgesehen vielleicht von ihrem Namen — mythischen Könige Hadad und Jerobeam eingetreten. Zur Flucht nach Aegypten s. auch unten die Jesus-Sage und in Band II den Mythus von Typhon.

»Galiläa«, sowie Naphthali, in Nord-Israel ab[2]). — An Tiglatpileser wird abgetreten:]*ni-te*, die Stadt *Gal'*-?[3])[ ]*A(a)bil-ak*(?)-?, im Gebiet des Reiches Israel[4]).

in Nord-Israel, ab[1]).

Tiglatpileser empfängt — als erster assyrischer König, soweit uns bekannt — Tribut von Königinnen (*Zabibē* und *Samsi*) von Arabien[6]). Von Letzterer erbeutet er u. A. Kamele und Gewürze jeglicher Art und empfängt von ihr u. A. Kamele als Tribut[7]).

Die Königin von Saba in Arabien besucht Salomo und bringt ihm auf Kamelen u. A. Gewürze[5]).

Tiglatpileser empfängt Tribut von dem Könige *Chīrummu*-*Chīrōm* von Tyrus[8]) und darnach 150 Talente Goldes von dem Könige *Mētenna* von Tyrus[10]).

Salomo empfängt von dem Könige Hirom-*Chīrōm* von Tyrus Gold, soviel er wünscht, darnach 120 Talente Goldes[9]).

1) I Kön. 9, 11 ff. »Sonderbarer Weise« auch deshalb, weil ein König in Jerusalem zu Salomo's Zeit von Nord-Israel höchst wahrscheinlich Nichts abzutreten hatte, da nämlich zu dieser Zeit ein in Jerusalem residierender König von Gesamt-Israel schwerlich — noch? — vorhanden war. Vgl. o. p. 551. Der Berichterstatter in I Kön. 9, 11 ff. will uns, scheint's, glauben machen, dass die 20 von Salomo abgetretenen Städte ein Aequivalent für das ihm von Hirom Gelieferte darstellen, ja, dass nach deren Abtretung Hirom, in einer Anwandlung von unerhörtem Edelmut, 120 Talente Goldes als Gegengeschenk gesandt habe, obwohl er mit den abgetretenen Städten keineswegs zufrieden gewesen sei.

2) II Kön. 15, 29.

3) = Gilead?

4) Vgl. ROST, l. c., p. 78 f., 6.

5) I Kön. 10, 1 f.

6) Vgl. ROST, l. c., p. 26 f., 154 und 157; p. 36 f., 210 und 216; p. 80 f., 19 und 25 f.

7) Vgl. ROST, l. c., p. 80 ff., 19 ff. und 25 f.

8) Vgl. ROST, l. c., p. 26 f., 151 und 157.

9) I Kön. 9, 11 und 14. Uebrigens erhält Salomo auch von der Königin von Saba grade 120 Talente Goldes (I Kön. 10, 10).

10) Vgl. ROST, l. c., p. 72 f., 16.

Tiglatpileser lässt Zedernbalken aus dem Amanus, dem Libanon und dem Antilibanon holen und erbaut sich, vielleicht als erster assyrischer König, ein »Fensterhaus«[1]) nach Art eines *Chattu*-, d. i. Hittiter-Land-Palastes, wohl als einen Teil eines Palastes aus Zedernholz[4]).

Salomo lässt sich von Hirom Zedernstämme aus dem Libanon liefern und erbaut sich, als einziger israelitischer König, soweit uns berichtet wird, ein »Libanon-Wald-Haus« aus Zedernholz[2])[3]).

Hieran muss man auch noch anschliessen, dass:

Tiglatpileser den arabischen Stamm *Idiba'il(u)* oder *Idibi'il(u)* an der ägyptischen Grenze unterwirft[5]),

während ein Salman-*Schalma(ā)n* das Haus, d. i. vielleicht den Stamm, *Arbe'ēl* »zerstört«, d. i. »verwüstet« oder »aufreibt«[6]),

da einerseits nur grade zu Tiglatpileser's Zeit der Stamm *Idiba'il* oder *Idibi'il* erwähnt wird, ferner *Schalma(ā)n* so gut, wie *Σalmōn* und *Σalmā*, eine Spielform von Salomo-*Schelōmō* sein kann (o. p. 525 und u. p. 574 ff.), und endlich ein hebräisches D ja nur gar zu leicht in R verschrieben werden

---

1) Ein *bît chidlāni*, wofür an und für sich auch *bît chitlāni* gelesen werden könnte. *chidlānu* ist sicher mit dem damit wechselnden *chil(l)ānu*, = hebräischem *chal(l)ōn* = »Fenster«, identisch. Die zwei verschiedenen Schreibungen und Aussprachen erklärt die fremde Herkunft des Worts. Die Assyrer übersetzen es mit ihrem *aptu* = »Fenster«, »Loch«. S. dazu *Keilinschr. Bibl.* VI, 1, p. 528 f.

2) I Kön. 7, 1 ff. Merkwürdig, dass der Palastbau Tiglatpileser's unmittelbar hinter der Erwähnung der 150 Talente *Mētenna*'s von Tyrus erzählt wird, und dass andrerseits die Goldlieferungen Hirom's von Tyrus an Salomo mit Salomo's Bauten in Verbindung gebracht werden.

3) Diese Ueberlieferung allein hat aber schon deshalb keine weitere Bedeutung, weil auch David — allerdings vielleicht nach dem Vorbilde Salomo's! — von Hirom Zedernholz für einen Palastbau bezieht (II Sam. 5, 11).

4) Vgl. Rost, l. c., p. 72 ff., 17 f. und 26.

5) Vgl. Rost, l. c., p. 38 f., 226; p. 40 f., 240; p. 82 f., 28 ff.

6) Hosea 10, 14.

konnte[1]). Gegen die letzte Kombination liesse sich nun freilich der anscheinend niederschmetternde Einwand erheben, dass Hosea 10 grade zur Zeit Tiglatpileser's entstanden sein soll und deshalb ein Ereignis aus Dessen Regierung unmöglich in jenem Kapitel mit einem sagenhaften König der Vorzeit verknüpft werden konnte. Wer deshalb ausser Stande ist, wenigstens die Erwähnung von *Schalma(ā)n* in Hosea 10, 14 in eine spätere Zeit zu verlegen, für Den kann sie natürlich nicht die Bedeutung haben, die sie vielleicht für uns hat. Uebrigens würde sie die merkwürdige Analogie zwischen Tiglatpileser III. und Salomo ja auch nicht viel merkwürdiger machen, und auch ohne sie ist schon Genug da, das man nicht mit einer suffisanten Geste wird abtun können.

Salomo wäre also eine Art Tiglatpileser III. en miniature, eine Kopie von ihm in dem engen Rahmen, welchen schon die vermeintliche Etymologie des Namens Salomo vorschrieb, wegen der von Salomo keine Kriegstaten berichtet werden durften[2]). Zugleich aber wäre er auch in einem Punkte Tiglatpileser's Vasall Pekah von Israel (insofern er Teile von Nord-Israel abtritt), und wohl auch ein mit Beiden gleichzeitiger Ahas von Juda (insofern nämlich auch Dieser mit *Rassunnu-Ressōn* Krieg führt).

Und deshalb ist auch eine weitere Tatsache der Beachtung wert: Grade dieser Ahas lässt nach dem Muster eines Altars in Damaskus einen Altar im Tempel von Jerusalem erbauen und in und an dem Tempel eine ganze Reihe von anderen Neuerungen ausführen[3]); und Salomo soll den Tempel gebaut haben! Merkwürdig ist darum auch folgendes Zusammentreffen: Ahas überträgt den Bau

---

1) S. Genesis 25, 13, wonach *Adbe'ēl* ein Sohn Ismael's ist. WINCKLER beanstandet freilich das *Arbe'ēl* unsres Textes nicht (*Keilinschriften und das Alte Testament*³, p. 152).

2) Salomo-*Schelōmō* sieht wie eine Ableitung von *schālōm* aus und Dies kann »Friede« bedeuten.

3) II Kön. 16.

des Altars dem Priester Uria-*Ūrijjā*[1]); Salomo's Erzkünstler beim Tempelbau heisst Hirom(Hiram)-*Chīrō(ā)m*, falls nicht Huram-*Chūrām*[2]); die Herstellung der Stiftshütte mit Zubehör aber liegt in den Händen zweier Künstler, von denen der eine — an erster Stelle genannte — ein Sohn Uri-*Ūrī*'s und Enkel Hur-*Chūr*'s ist[3]).

Wer, wie ich, sich nicht dazu entschliessen mag, in all' diesen merkwürdigen Analogien resigniert nur das Walten eines der Forschung nach Wahrheit und dem Drange nach einer Erkenntnis der Wirklichkeit feindlichen Zufalls zu erkennen, Der wird sich nun wohl die Frage gefallen lassen müssen, wie denn grade Salomo zu dem Ruhmesglanze Tiglatpileser's gekommen sei, und warum grade zu ihm auch Geschehnisse in Beziehung gesetzt worden seien, an denen auch die mit Tiglatpileser gleichzeitigen Könige Pekah und Ahas beteiligt waren. Da aber ein also gefragter, gewiss seltener, Mann, so wenig wie ich, den Vorzug besitzen würde, im Jahrhundert Tiglatpileser's und später mit dabei gewesen zu sein, so könnte er, wie ich, eine Antwort höflich verweigern. Doch dürfte man anscheinend vermuten, dass etwa die Gloriole, die Tiglatpileser umstrahlte, und die sicherlich auch in das ihm dienstbare Juda hineingeleuchtet hat, deshalb grade auf Salomo übertragen wurde, weil seine Regierung als die herrlichste und gesegnetste des israelitischen Altertums galt. Indes, vielleicht sind dabei ganz andere Ursachen wirksam gewesen, vielleicht auch der Umstand, dass Ahas bedeutende Neuerungen am und im Tempel ausführen liess, Salomo aber als Erbauer des Tempels gilt, oder auch der Umstand, dass zu Salomo's, so gut wie zu Tiglatpileser's und zu Ahas' Zeit, ein König Hirom in Tyrus regiert hat, falls nicht etwa, trotz Menander und Dios[4]), dieser erste Hirom nur ein Sagenkönig sein sollte.

---

1) II Kön. 16, 10 f.

2) I Kön. 7, 13 und 40; II Chron. 4, 11; vgl. II Chron. 2, 12 und 4, 16.

3) Exodus 31, 2 u. s. w.

Was bliebe nun, sofern unsre Kombinationen in der Hauptsache das Richtige treffen sollten, möglicher Weise von Salomo übrig und seiner Regierung? Einige Exekutionen etwa zur Sicherung seiner Herrschaft, sein Tempelbau, sein Bau an der Mauer von Jerusalem und andere Bauten, die Ophir-Fahrten seiner Schiffe und die Fahrten seiner Tarsis-Schiffe, seine Märchenkönigsweisheit und sein märchenköniglicher Reichtum, die Heirat mit der ägyptischen Königstochter, seine 1000fältige, durch die Landesgrenzen nicht begrenzte, Liebe zu dem Weibe und seine deuteronomistische Abgötterei? Lassen wir ihm, ohne zu murren, die ganze Herrlichkeit. Indes: Soll Salomo in der Tat den sagenhaft prächtigen ersten Tempel und die Mauer von Jerusalem gebaut haben, dann verlangen wir — denn gleiches Recht für alle Gleichberechtigten — auch für den Dichter mit dem glöckchentönigen Namen, *Sinlikiunnini*, vollen Glauben, wenn er uns treuherzig in seinem viel bewitzelten *Gilgamesch*-Epos erzählt, dass *Gilgamesch* die Mauer von Erech, dass er — vermutlich — auch dessen Tempel *Eanna* gebaut habe. Ich weiss nicht, ob ihm Das schon Jemand von uns geglaubt hat und glauben durfte. Aber Salomo's Tempelbau und Mauerbau — ja Das, mein lieber Bauer, ist doch auch noch im 20. Jahrhundert, im goldenen Zeit-

4) Bei Josephus, Contra Apionem I, 116 ff. und I, 112 ff., und Antiquitäten VIII, 147 ff. und 144 ff. Dass Beide davon wissen, dass Hirom von Tyrus und Salomo in einem Rätselaustauschverkehr mit einander standen, und Dios gar ausdrücklich (Menander nur implicite) berichtet, dass Hirom der salomonischen Rätselweisheit nicht gewachsen gewesen sei, spricht nicht grade für ihre Unabhängigkeit von jüdischen Traditionen. Vgl. auch WINCKLER in *Keilinschr. u. d. Alte Testament*[3], p. 235. Und speziell Menander's Zeugnis wird ziemlich verdächtig durch folgende Tatsachen: Menander weiss davon, dass Salomo eine Tochter Hirom's geheiratet hat (Fragmenta historicorum graecorum IV, p. 447). Davon weiss das alte Testament aber Nichts. Dagegen berichtet dies davon, dass Ahab eine Tochter des Ethbaal (wie Hirom, eines Phönizier-Königs) zur Frau gehabt habe (I Kön. 16, 31). Also scheint es, dass Menander grade die beiden Phönizier-Könige mit einander verwechselt hat, welche das alte Testament kennt, somit von jüdischen Gewährsmännern abhängig ist.

alter der Mommsenschen Voraussetzungslosigkeit, etwas ganz Anderes: Denn Das steht ja in dem Buch der Bücher! —

Wer, durch eine verständnisvolle Besichtigung unsres Wachsfigurenkabinetts noch nicht erschöpft, gegen neurasthenische Anwandlungen geschützt sein sollte, Den dürfen wir nunmehr einladen, uns freundlichst auch noch in die chambre of horrors hinabzubegleiten.

Salomo's Adern soll auch moabitisches Blut durchspült haben. Denn einer seiner Vorfahren soll Boas[1]) gewesen sein, als dessen Gattin Ruth, die Moabiterin, galt[2]). Soll; aber ob die Ueberlieferung der Wirklichkeit entspricht, ob sich gar die moabitische Beimischung im blauen Blut der Davididen — und damit, so scheint es, Salomo's — auf philologisch-chemischen Wege je wird nachweisen lassen, ist äusserst fraglich. Ja es gibt einen zweiten Stammbaum Salomo's, der von einer solchen Nichts zu wissen scheint:

Boas in Bethlehem ist der Mann, der durch seine Ehe mit der Ruth die Rasse seiner Vorfahren verschlechtert haben soll, und von ihm stammt unser Salomo ab. Boas' Vater heisst aber Salmon *(Σalmōn)*-Salma *(Σalmā)*[3]), mit einem Namen, der mit dem Salomo's ursprünglich identisch sein kann (s. o. p. 525 Anm. 3). Und dieser Salmon stammt von Juda ab, in dessen Stammgebiet Bethlehem liegt. Dieses an sich herzlich unwichtige Zusammentreffen ist deshalb doch wichtig, weil mit Juda und Boas als Ahnherren der

1) Dass zwischen diesem Boas und dem Namen Boas für eine der beiden Säulen bei der Vorhalle des angeblich von Salomo gebauten Tempels (I Kön. 7, 21) eine Beziehung besteht, liegt, scheint es, auf der Hand. Aber was für eine, ist vorläufig wenigstens nicht auszumachen. Boas ist nach dem unten Folgenden ein Gegenstück zu Juda, dem Stammesheros der Judäer, Boas ist es aber zugleich, der durch seine Heirat mit der Ruth in das judäische Königshaus moabitisches Blut hineingebracht haben soll. Es könnte daher z. B. ebenso gut behauptet werden, dass die Säule dem Boas lediglich als dem mythischen judäischen Stammvater Salomo's, wie dass sie ihm zugleich oder vor Allem als Demjenigen errichtet sein soll, dem das moabitische Blut des Tempelerbauers zu verdanken ist.

2) Buch Ruth. 3) Buch Ruth 4, 20 f.; I Chron. 2, 11.

judäischen Könige einander auffallend ähnliche Anekdoten verknüpft sind, deren Aehnlichkeit übrigens auch schon bemerkt worden ist:

Juda's Sohn Ger stirbt und hinterlässt eine Witwe, Namens Thamar. Ihr Schwager Onan erfüllt nur schlecht seine Pflicht, die Frau zu heiraten, und muss deshalb sterben; und ihr jüngerer Schwager, der nun dazu berufen ist, sie zu »lösen«, ist noch zu jung dazu. Da erreicht es Thamar durch eine List, dass Juda ihr beiwohnt, ohne zu wissen, dass es seine Schwiegertochter ist. Dann geht sie wieder heim, und später erst erfährt Juda, dass er mit seiner Schwiegertochter Umgang gehabt hat. Die Frucht dieses Beilagers ist Perez, einer der Ahnherren Salmon's und damit des davidischen Königshauses[1]). Ruth aber, die Moabiterin, ist ebenfalls eine Witwe, und zwar eines Judäers; und auch ihr lebt ein »Löser«, der zunächst verpflichtet ist, sie zu heiraten, ohne dass Dies aber geschieht, und ausserdem ein zweiter »Löser«, nämlich der Judäer Boas. Da legt sich Ruth auf den klugen Rat ihrer Schwiegermutter, nachdem sich Boas trunkfrohen Gemütes schlafen gelegt hat, ohne dass er es merkt, zu seinen Füssen hin, gibt sich dann dem Erwachten zu erkennen und erwirkt so, dass Boas, nachdem sie heimgegangen ist, sich die Rechte und Pflichten des zunächst verpflichteten »Lösers« abtreten lässt und die Ruth heiratet. Die Frucht dieser Ehe ist Obed, einer der Ahnherren Salomo's und damit des davidischen Königshauses[2])! Dass wir das Motiv, dass Jemand, und zwar ein Judäer, mit einem Weibe zusammenliegt, ohne in Bezug auf sie ein *jāda'*, d. i. »kennen«, »wissen«, »erkennen«, zu betätigen, jetzt in drei offenbar mit einander verwandten Geschichten festgestellt haben, bemerke ich nur nebenbei. S. o. p. 516.

1) Genesis 38 und I Chron. 2, 3 ff.

2) Buch Ruth Kap. 1 und 3 f.

Doch weiter: Boas' Vater heisst, wie gesagt, Salmon, die Mutter der Moabiterin Ruth andrerseits Naemi-*Noʿomī*. Die aus Moab gekommene Naemi-*Noʿomī* steht somit als Schwiegermutter neben dem Schwiegervater Salmon-*Σalmōn*. Salomo-*Schelōmō-Σαλωμων*'s Gattin, eine der Stammmütter der Davididen-Dynastie, heisst aber Naema-*Naʿamā* und stammt aus dem Brudervolke der Moabiter, nämlich dem Volke der Ammoniter[1]).

Endlich aber: In Salomo erkannten wir (s. o. p. 214 f. und p. 423) einen Vertreter der mythischen Schlange; Salmon's Vater aber heisst Nahesson-*Nachschōn*[2]) und dieser Name ist eine Ableitung von *nāchāsch*, d. i. »Schlange«.

Aus all' Diesem folgere ich, dass die unmittelbar an einander angeschlossenen genealogischen Reihen: Juda bis Salmon-Salma und: Boas bis Salomo lediglich Dubletten von einander sind, dass Salmon-Salma im letzten Grunde Derselbe ist wie der König Salomo und dass die Moabiterin Ruth der Nicht-Moabiterin Thamar entspricht, dass also nach éiner Tradition ein Salomo nicht von einer Moabiterin abstammt.

Und doch führt uns auch Salmon's Genealogie wenigstens nach Ost-Palästina: Ein Vorfahr Salmon's und Enkel Juda's heisst Hezron[3]); Hezron heisst aber auch ein Sohn Ruben's[4]), dessen Gebiet östlich vom toten Meere liegt. Des erstgenannten Hezron einer Sohn, ein weiterer Vorfahr Salmon's, heisst Ram[5]), nach einem Ram aber nennt sich auch ein Geschlecht des Stammes Bus[6]), der etwa östlich vom Jordan oder vom toten Meere haust[7]). Ein Sohn von dem erstgenannten Ram und fernerer Vorfahr Salmon's heisst Amminadab[8]) und dieser Name mag irgendwie mit dem der Ammoniter, östlich vom Jordan, zu tun haben.

---

1) I Kön. 14, 21. 2) Buch Ruth 4, 20; I Chron. 2, 11.
3) I Chron. 2, 5 etc. 4) Genesis 46, 9 etc.
5) I Chron. 2, 9. etc. 6) Hiob 32, 2.
7) Genesis 22, 21; Jeremias 25, 23; Hiob 32, 2 und 6. S. DELITZSCH, *Paradies*, p. 307. 8) I Chron. 2, 10 etc.

Dessen Sohn aber und der Vater Salmon's, Nahesson, dessen Name (s. o. p. 576) von hebräischem *nāchāsch*, d. i. »Schlange«, abgeleitet ist, weist energisch auf den König Nahas-*Nāchāsch* von Ammon im Ost-Jordan-Lande hin (s. o. p. 420 und p. 500 f.).

Daraus folgt: Die Genealogie Salomo's ist wohl gänzlich unzuverlässig, weil die beiden anscheinend gleichbedeutenden Ahnenreihen, die von Salmon und die von Salomo, Glied für Glied von einander abweichen. Um so beachtenswerter aber ist, dass beide Reihen die Ursprünge von Salomo's Dynastie im Osten suchen, in Moab oder doch in der Gegend von Moab.

Und darum muss eine Zusammenstellung folgender Tatsachen verblüffend wirken: Zu Tiglatpileser's III. Zeit sollen, so gut wie zu eines Salomo Zeit, regiert haben ein *Chīrōm* von Tyrus und ein *Rassōn* von Damaskus; und auch ein guter Teil von Dem, was sonst aus Salomo's Zeit erzählt wird, sieht wie ein Plagiat aus Tiglatpileser's III. Hofurkunden aus. Nun aber erwähnt eben dieser Tiglatpileser unter den ihm huldigenden Königen auch einen — König *Sala(ā)ma(ā)nu*, und zwar von — Moab[1]); und dass dieser König eigentlich, d. h. in seiner Heimat, *Schalā-mān* oder *Schalōmōn* oder doch ganz ähnlich hiess, und dass sein Name mit dem Salomo-*Schelōmō-Σαλωμων-Σολο-μων*'s identisch ist, hat wohl bisher noch Niemand bestritten und dürfte auch in Zukunft billiger Weise Niemand bestreiten, — trotz einer niederschmetternden Konsequenz, die sich aus dieser Identität ergeben könnte.

Denn nun handelt sich's um nichts Geringeres, als um eine Antwort auf die Frage, ob vor Allem deshalb Personen und Ereignisse aus Tiglatpileser's Regierungszeit in die Salomo's versetzt und mit Salomo in Verbindung gebracht worden sind, weil einerseits zu Tiglatpileser's Zeit auch ein König *Salamānu* von Moab regierte und

1) S. Rost, *Keilschrifttexte Tiglat-Pilesers III.*, Band I, p. 72 f., 10.

andererseits die Ueberlieferung Salomo und Vorfahren von ihm mit Moab verknüpfte; oder ob sich in dieser Verknüpfung — lediglich die Tatsache wiederspiegelt, dass es zu Tiglatpileser's III. Zeit einen König *Salamānu* von Moab gab, und der König Salomo der israelitischen Ueberlieferung im letzten Grunde kein Anderer als, und nur dieser geschichtliche König von Moab ist, der in der zweiten Hälfte des achten vorchristlichen Jahrhunderts regierte!

»Eine verwegene Frage«, könnte man einwerfen, »die man keiner Antwort zu würdigen braucht«. Nun, dann würde ich sie zu geben suchen.

Wie wir oben p. 521 ff. festgestellt haben, läuft es einem bestimmten Sagenschema zuwider, dass Salomo 1. ein Sohn David's, ja, dass er auch nur aus David's Familie ist, und 2., dass er nicht als Usurpator gilt; und würde dieses Schema fordern, dass er aus einem anderen Hause, als dem David's, oder gar aus anderem Stamme ist und sich durch Meuchelmord des Trons bemächtigt. Dass nun Salomo's Abstammung von David in der Tat nicht unbestreitbar ist, dürfte wohl schon die anscheinende Parallelreihe zu Salomo's Stammbaum zeigen; denn Salmon's Vater heisst nicht etwa David, sondern Nahesson, und Das weist Salmon und damit vermutlich auch Salomo wohl direkt dem Osten zu, erschüttert also zugleich eine Annahme, dass Salomo's Vater ein König aus dem Stamme Juda war (s. o. p. 577). Und damit, dass Salomo nach dem Schema der Begründer einer neuen Dynastie sein müsste, und deshalb wenigstens in der Sage wohl auch wirklich einmal gewesen ist, steht ja ebenfalls in schönster Uebereinstimmung, — dass er vielleicht aus der moabitischen Geschichte die israelitische, bezw. zunächst die judäische Sage verpflanzt worden ist. Ist Das darum die Wahrheit?? Aber Was dürfte von alten Ueberlieferungen dann noch als Wahrheit gelten?

Elisa, Ahab und Elias.

Die *Gilgamesch*-Sage in Manasse.

I.

Elias, aus dem manassischen Gilead, lebt auf Jahve's Befehl einsam und in der Verborgenheit im Flusstale Krith (oder von Krith), östlich vom Jordan, und Raben tragen ihm seine Nahrung zu[1]). Er ist ein haariger Mann[2]) und hat einen Gürtel aus (Leder oder) Fell um die Hüften[3]). Elias' äussere Erscheinung ist also, wie die Esau-*Eabani*'s (o. p. 235 f.), zum Teil der *Eabani*'s vergleichbar, der am ganzen Leibe mit Haaren bedeckt ist und, wie der Gott *Gira*, also wohl mit Fellen bekleidet ist. Einsam, wie Elias im Anfang seiner Sage, lebt auch *Eabani* im Anfang seiner Sage, und zwar in der Wüste; und die Raben, die Elias bedienen, erinnern an die Tiere, mit denen *Eabani* in der Wüste zusammenlebt. Elias scheint also ein neuer *Eabani* zu sein. Scheint jetzt schon zu sein und wird sich im Verlauf unsrer Untersuchung ganz unzweifelhaft als ein Solcher herausstellen. Wir dürfen daher schon hier den Versuch machen, eine bemerkenswerte Einzelheit von Elias' Aufenthalt in dem Flusstal zu erklären,

---

1) I Kön. 17, 2 ff.

2) So der masoretische Text und die Septuaginta. Zu einer Annahme, dass Elias, statt haarig zu sein, sich in (zottiges) Fell gehüllt habe (s. z. B. BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 128), liegt kein Grund vor. Uebrigens wird durch sie unsre Identifikation des Elias mit *Eabani* nicht beeinflusst. Denn Dieser soll ja mit Fellen bekleidet gewesen sein.

3) II Kön. 1, 8.

die nämlich, dass er mit Raben Freundschaft hält. Denn *Eabani* lebt mit den jagdbaren Tieren der Wüste zusammen, und Moses und Jakob sowie David erscheinen deshalb als Kleinviehhirten (o. p. 126 und 133[1]), p. 226[2]) und p. 439 f.[3])), d. i. als Hirten von Schafen und Ziegen. Nun heisst aber Lamm im Syrischen auch *ʿerbā*, Rabe aber im Syrischen *ʿurbā* und im Hebräischen *ʿōrēb*. Es könnte also eine fast vollständige Gleichheit zweier Wörter, eines für »Lamm« und eines für »Rabe«, an der Abweichung schuld sein. Zur Hereinziehung des Syrischen s. oben p. 265 das zu den Namen Zur-*Ssūr*, = »Fels«, und Sua-*Schūaʿ*, wohl ebenfalls = »Fels« und darum = syrischem *schūʿ-ā*, Bemerkte.

Als das Wasser im Flusslaufe versiegt, begibt sich Elias auf Jahve's Befehl zu einer Frau, und zwar einer Witwe, in Sarepta hin, trifft sie am Eingang zu der Stadt und bittet sie um Wasser, worauf er dann zunächst bei ihr wohnen bleibt. Darnach verlässt er sie wieder[4]). Abermals ganz ähnlich, wie *Eabani*, der, aus oder in der wasserlosen Wüste zu der Tränke kommt und mit seinen Tieren zusammen »die Tränke trinkt«, nun die Hierodule erblickt, die gegenüber der Tränke sitzt, ihr dann beiwohnt und, nachdem er sechs Tage und sieben Nächte bei ihr geblieben ist und ihre Reize genossen hat, ihrer überdrüssig wird und darnach (mit ihr) von dem Platz bei der Tränkė fort- (und zur Stadt *Gilgamesch*'s hin-)zieht. Mit dem Reflex dieser Episode in der Elias-Sage sind namentlich zu vergleichen deren Reflexe in der Moses- und in der Jakob-Sage und der in der Isaak-Sage, welcher aus einer Sage wie der Moses- oder der Jakob-Sage entlehnt sein dürfte (o. p. 350): Moses, Jakob und Elieser treffen ein Mädchen an einem Brunnen, und begeben sich darnach in Dessen Stadt oder doch an Dessen Wohnsitz, und

1) S. Exodus 3, 1. 2) S. Genesis 29 ff. 3) S. I Sam. 17, 15.
4) I Kön. 17, 7 ff. und 18, 1 f.

Moses und Jakob — welche im Unterschiede von Elieser in diesen Episoden nur *Eabani*s sind — bleiben dort vorläufig und heiraten das Mädchen, um später (mit ihm) Dessen Wohnsitz wieder zu verlassen (o. p. 133, p. 226, p. 346 ff.). In der Isaak-Sage findet sich aber noch ein weiteres auch in unsrer Episode vorhandenes Motiv: Elieser bittet das am Brunnen getroffene Mädchen um Wasser[1]). Dagegen bietet unsre Episode keinen Reflex davon, dass mit *Eabani* zusammen auch seine Tiere »die Tränke trinken«, keinen Reflex, wie er noch in den Parallelgeschichten der Moses- und der Jakob-, wie auch der Isaak-Sage erscheint: Moses und Jakob tränken Kleinvieh am Brunnen, und ebenso Rebekka Elieser's Kamele.

Auffallend ist nun in unsrer Episode namentlich Zweierlei, 1. Sarepta in Phönizien als Stadt der »Hierodule«, und 2., dass Diese eine Witwe, und nicht eine Jungfrau ist. Zu Ersterem siehe unten eine Bemerkung zu II Kön. 4, 1 ff. Was aber den zweiten Umstand anlangt, so steht er nicht nur nicht im Einklang mit dem *Gilgamesch*-Epos, sondern ebenso wenig mit den bisher von uns analysierten *Gilgamesch*-Sagen: Moses, Jakob, Abraham, Isaak, Simson und David treffen als *Eabani*s in einer Hierodulenepisode die Hierodule — Zippora, Lea (Rahel), Hagar, Rebekka, die ältere Thimniterin und Merab — als Jungfrau (o. p. 133, p. 226 und p. 229 ff., p. 295, p. 349, p. 385 f. und p. 441); und Saul's als eines *Eabani* Hierodule in der Hierodulenepisode ist, wenn auch keine *naʿarā*, d. i. »Dirne«, mehr, doch wenigstens noch ein *naʿar*, d. i. »junger Mann« (o. p. 406). Warum ist nun Elias' Hierodule eine Witwe? Hängt Das damit zusammen, dass Jakob seine Hierodule nach der Hochzeitswoche zunächst vernachlässigt, dass Simson seine Hierodule nach der Hochzeitswoche sitzen lässt, und deshalb damit, dass David seine Hierodule, die ihm versprochen ist, nicht erhält, also im letzten Grunde damit, dass *Eabani* nach

---

1) Genesis 24, 17. Vgl. unten die Jesus-Sage.

sechs Tagen und sieben Nächten der Hierodule überdrüssig wird (s. o. p. 391 und p. 478 f.)? Vielleicht. Doch drückt sich Dies jedenfalls auch darin aus, dass Elias, nachdem er eine Zeitlang bei der Witwe gewohnt hat, sie wieder verlässt. Indes wird die Frau vielleicht deshalb von Elias als eine Witwe getroffen, weil sie nachher von ihm verlassen wird. Vermutlich findet aber die Witwenschaft von Elias' Hierodule noch eine bessere oder wenigstens auch noch eine zweite Erklärung. S. dazu u. p. 586.

Moses, Jakob, Abraham und Simson heiraten »die Hierodule«, von Elias aber wird Dgl. jedenfalls nicht ausdrücklich gesagt. Er wohnt nur bei ihr, dass er ihr aber beiwohnt, hört man nicht; ebenso wie David im Hause Saul's, des Vaters seiner Hierodule, wohnt, sie aber, obwohl sie ihm versprochen ist, schliesslich doch nicht zur Frau erhält. Wie man mit Recht annehmen kann, dass in einer älteren Gestalt der David-Nathan-Jonathan-Sage die Hierodule einmal von dem *Eabani*, oder besser Dessen Vertreter, dem *Gilgamesch*, geheiratet worden ist (vgl. oben p. 478 f.), so darf man Entsprechendes auch für die Elisa-Elias-Sage behaupten, also auch annehmen, dass sich hinter dem Wohnen bei der Witwe auch ein einstiges Beiwohnen versteckt. Vgl. unten p. 584 Anm. 1. Mehr als Dies interessiert uns indes, dass die Elisa-Elias-Sage über Dgl. explicite Nichts mitteilt[1]).

Nach der Ursage müsste Elias, nachdem er die Witwe als die Hierodule verlassen hat, mit ihr in die Stadt des *Gilgamesch* seiner Sage ziehn, mit Diesem zusammentreffen und darnach wieder in die Wüste zurückfliehn. Eine Flucht des Elias in die Wüste wird nun in der Tat weiterhin erzählt, und zwar mit so vielen charakteristischen Einzelheiten, dass wir darin mit völliger Sicherheit einen Reflex

1) Vgl. unten die Jesus-Sage, in der Maria, die Schwester der Martha, die Hierodule des Epos, in der »Hierodulenepisode« nicht als Gattin Jesu, des *Eabani* in dieser Episode, sondern nur als seine Freundin erscheint, bei der er einkehrt.

von *Eabani*'s Wüstenflucht erkennen dürfen (u. p. 586 ff.). Und auch, dass *Eabani* zu der Stadt *Gilgamesch*'s hinzieht, könnte in der Elisa-Elias-Sage noch in situ erhalten sein, insofern nämlich Elias, nachdem er bei der Witwe in Sarepta gewohnt hat, sich auf Jahve's Befehl aufmacht, um sich dem Könige Ahab zu zeigen[1]). Dagegen vermissen wir vor der Wüstenflucht eine Begegnung, die wir auf eine zwischen einem *Eabani* und einem *Gilgamesch* deuten könnten; vielmehr findet sich vor ihr eine Episode — die Karmel-Episode —, mit der im *Gilgamesch*-Epos an entsprechender Stelle Nichts korrespondiert. Und Das mit gutem Grunde. Denn wir werden in der Episode ein disloziertes Stück einer Sintflutepisode erkennen (u. p. 604 ff.), dessen normaler Platz eine ganz andere Stelle ist. Wohin aber die erste Begegnung zwischen dem *Gilgamesch* und dem *Eabani* geraten ist, wird sich später herausstellen (s. unten p. 590).

In Sarepta tut Elias im Hause der Witwe zwei Wunder, zuerst das Mehl- und Oelwunder[2]), dessen Ursprünge uns unbekannt sind (doch s. unten)[3]), und darnach das Wunder einer Totenerweckung[4]): er legt hierbei den entseelten Körper des Sohnes der Witwe auf sein, des Elias, Bett, streckt sich dreimal auf ihn hin, macht ihn so wieder lebendig und übergibt ihn dann seiner Mutter. Was ist Das? D. h., falls es überhaupt aus dem *Gilgamesch*-Epos stammt. Falls Dies und falls es an seinem alten Platze steht, müsste es auf ein Geschehnis zurückgehn, das im Epos zwischen *Eabani*'s Zusammenkunft mit der Hierodule — dem Urbild von Elias' Begegnung mit der Witwe — und *Eabani*'s Wüstenflucht — dem Urbild von Elias' nachher geschilderter Wüstenflucht — erzählt wird. Zwischen Beidem geschieht es nun aber, dass *Gilgamesch* zweimal, natürlich in

1) I Kön. 18, 1 f. 2) I Kön. 17.

3) Zu einer anscheinenden Parallele oder gar zwei Parallelen dazu s. unten die Jesus-Sage.

4) I Kön. 17.

seinem Bette, (im Schlafe) träumt, einmal von einem Stern, wie eine Heerschar, und nachher von einem Manne, auf welche beide er sich niederpresst, wie (auf) ein Weib, und die er beide seiner Mutter zu Füssen wirft, und dass Diese sie dann mit *Gilgamesch* gleichmacht, d. h. an Sohnes Statt annimmt; so dass also *Gilgamesch* im Traume zweimal einen — zukünftigen — Sohn seiner Mutter übergibt. Nach jedem Traume wacht *Gilgamesch* auf und begibt sich, wohl alsbald, zu seiner, d. h. aber *Gilgamesch*'s, Mutter, welche nun die beiden Erscheinungen auf *Eabani* deutet. So gründlich verschieden diese Episode von unsrer Episode in der Elias-Sage ist, so scheint doch deren Stelle in der Sage entscheidend dafür zu sprechen, dass sie in der Erzählung von *Gilgamesch*'s zwei Träumen ihr Urbild hat. Dann wäre der Knabe und Sohn der Witwe, aus dem das Leben entflohen ist und der durch Elias-*Eabani* wieder aufgeweckt wird, wohl der schlafende *Gilgamesch*, der durch Träume (von *Eabani*) aufgeweckt wird; der Knabe aber, auf den sich Elias dreimal in seinem Bette hinstreckt und den er dann seiner, des Knaben, Mutter übergibt, der Stern und der Mann, auf welche beide hinter einander *Gilgamesch* sich niederpresst und die er Derjenigen zu Füssen wirft, welche sie dann an Sohnes Statt annimmt. Vgl. unten die Episode mit Elisa's Totenerweckung, in der ebenfalls aus einem Schlafenden ein Gestorbener geworden ist (ebenso, wie je einmal in der Jakob- und in der Moses-Sage; s. o. p. 270 und p. 280), und in welcher sich eine im Epos erzählte Aufweckung eines Schlafenden ebenfalls als Auferweckung eines Toten darstellt. Dieselbe Episode also, aus der in der Moses-Sage u. A. Jahve's Absicht, Moses zu töten, in der Jakob-Sage Jakob's Kampf mit Jahve und in der Abraham-Sage eine Erscheinung Jahve's vor Abraham[1]) geworden ist (o. p. 233

1) Als einen Nachtrag zu dem Nachtrag auf p. 344 f. darf ich hier wohl geben: Auf p. 345 weiss ich nicht zu sagen, was der Umnennung des *Gilgamesch* in zwei einander entsprechenden Episoden der Jakob- und der

und p. 344 f.), hätte sich in der Elias-Sage zu einer Totenerweckung entwickelt!

Abraham-Sage zu Grunde liegt. Ich denke jetzt, dass man darüber kaum verschiedener Meinung sein kann: Abraham-*Gilgamesch*'s Umnennung steht in Verbindung mit seiner und seines Sohnes Beschneidung; an der entsprechenden Stelle ihrer Sagen wird Moses-*Gilgamesch*'s Sohn beschnitten und Jakob-*Gilgamesch* umgenannt; und die Namengebung findet bei den Juden bei Gelegenheit der Beschneidung statt. Also dürfte Abraham, und darum anscheinend auch Jakob, einmal umgenannt worden sein, weil er beschnitten wurde, Letzterer also bei Gelegenheit des Pnuel-Kampfes einmal beschnitten worden sein. Es fragt sich nun aber, warum der Beschneidungsakt nicht nur in der Moses- und der Abraham-Sage mit einem Reflex von *Gilgamesch*'s Träumen von *Eabani* verknüpft ist, sondern auch in der Jakob-Sage mit dem entsprechenden Reflex verknüpft gewesen wäre. Auch dafür indes dürfte der Grund in geringer Tiefe liegen. Die *Gilgamesch*-Sage ist nach Israel wenigstens in ziemlich derselben Gestalt gekommen, in der wir sie in Assyrien und Babylonien kennen. Das lässt sich aus dem Verhältnis der israelitischen *Gilgamesch*-Sagen zu einander und zur Ursage erschliessen. Also dürfte auch die israelitische Tochtersage in ihrer ältesten Gestalt etwa von Jemand erzählt haben, den *Gilgamesch* — im Traum — seiner Mutter zu Füssen legt und den Diese dann an Sohnes Statt annimmt (vgl. o. p. 583 f. die Elias-Sage). War dieser Jemand nun, dessen Urbilder auf den aus der Wüste kommenden *Eabani* gedeutet werden, deshalb ursprünglich ein Nicht-Israelit, so musste er beschnitten werden! Somit dürfte die Moses-Sage, in deren Reflex von den Träumen *Gilgamesch*'s nicht auch Moses-*Gilgamesch*, sondern nur sein Sohn, und zwar von seiner Mutter Zippora, beschnitten wird, einen älteren Tatbestand aufweisen, als die Abraham-Sage, in der an entsprechender Stelle ausser Ismael u. A. auch Abraham-*Gilgamesch* beschnitten wird. Und für die Jakob-Sage liesse sich vermuten, dass die Pnuel-Episode mit ihrer Namengebung keine Beschneidung Jakob-*Gilgamesch*'s, sondern nur eine Beschneidung eines Sohnes von ihm (wohl Joseph's; s.o.p.226) voraussetzt. Widrigenfalls hätte sich auch schon in der Jakob-Sage aus der Beschneidung des *Gilgamesch*-Sohnes dazu noch die des *Gilgamesch* selbst entwickelt, die aber, wie jene, verloren gegangen wäre und ihr einstiges Vorhandensein nur noch durch die Umnennung Jakob's verraten würde. — Uebrigens würde sich aus den obigen Erörterungen u. A. ergeben, dass der Sohn der Witwe von Sarepta, der Hierodule der Elisa-Elias-Sage, dem oben erwähnten Sohne der Zippora, einer Hierodule der Moses-Aaron-Sage (o. p. 133), entspricht. Ist Dieser nun zugleich ein Sohn Mosis, der in der Episode mit der Beschneidung ein *Gilgamesch* ist, so dürfte auch der Sohn der Witwe von Sarepta ursprünglich ebenfalls ein Sohn des Elias gewesen sein. Denn Dieser figuriert ja in der Auferweckungsszene, einem Gegenstück zu der

Gilgamesch's Mutter ist nun im Epos allem Anscheine nach eine Witwe. Denn er ist König, erscheint aber nicht als Usurpator, und sein Vater tritt nirgends im Epos auf. Damit wissen wir vielleicht, weshalb, oder weshalb vor Allem, die Frau in Sarepta, welche auch die Hierodule des Epos repräsentiert, eine Witwe ist: weil sie nicht nur dieser Hierodule, sondern auch der Mutter des *Gilgamesch* entspricht, mit der *Eabani* unmittelbar nach seinem Hierodulenabenteuer, in Erech angelangt, zusammengetroffen sein muss[1])[2]).

Wir überspringen nun Kapitel 18 des ersten Königsbuchs, mit der Karmel-Episode, als ein Kapitel, das uns vorläufig nicht interessiert, und machen in Kapitel 19 Halt. Elias flieht über Beer-Seba hinaus (wo er seinen Diener zurücklässt, wie Abraham seine zwei Diener vor dem Opferberge[3])) in die Wüste südlich von Palästina hinein, legt sich unter einen Wüstenstrauch, vielleicht einen Ginsterstrauch, und schläft lebensüberdrüssig ein. Da rührt ihn ein Engel an und gebietet ihm, zu essen, und er isst und trinkt Brot und Wasser, das er zu seinen Häupten findet. Dasselbe geschieht noch einmal, und dann geht er, also gestärkt, ohne wieder zu essen und zu trinken, 40 Tage und 40 Nächte hindurch, bis er zum Horeb, dem Berge Gottes, gelangt. Und dort nun offenbart sich ihm Gott in leisem Windessäuseln[4]) und befiehlt dem Verzagten, zurückzukehren.

Es hat sicherlich nicht erst unsrer Andeutung oben auf p. 582 f. bedurft, um den Einsichtigen alsbald erkennen zu lassen, dass hier handgreiflich *Eabani*'s Wüstenfluchtepisode zu Tage liegt: Elias-*Eabani*, der in die Wüste flieht, der 40 Tage lang hungert, dem dann, wie er lebensüberdrüssig

---

Episode mit der Beschneidung, als *Gilgamesch*. Folglich dürfte auch Elias einmal der Mann seiner »Hierodule« gewesen sein. Vgl. o. p. 582.

1) S. *Keilinschr. Bibl.* VI, 1, p. 134 f.

2) Vgl. unten die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage.

3) Genesis 22, 5.

4) Septuaginta: φωνὴ αὔρας λεπτῆς.

und verzagt ist, Gott erscheint und befiehlt, zurückzukehren, ist *Eabani*, der in die Wüste flieht, dort über Hunger und Elend klagt, dem sich der Sonnengott offenbart, dem Dieser Lust am Leben zu erwecken sucht und damit nahe legt, nach Erech zurückzukehren. Und die Flucht des Elias in die Wüste entspricht daher Mosis Flucht in die Wüste von Midian, Jerobeam's Flucht nach Aegypten u. s. w. (s. o. p. 134, p. 195 f., p. 210, p. 221 ff., p. 226, p. 295 ff., p. 314, p. 362, p. 415 und p. 417 f., p. 440, p. 526 f. und p. 541 f.); und der Strauch, unter dem Elias liegt und schläft, dem flammenden Busch in der Moses-Sage, dem »verhüllten« Baume an der Stelle des späteren Bethel, an der Jakob übernachtet, in der Jakob-Sage, dem Busch[1]) in der Wüste, unter dem Ismael liegt, in der Abraham-Sage, dem Baume in der Nähe von Bethel in der Saul- und vielleicht auch dem Baume bei Bethel in der Jerobeam-Sage (o. p. 418)[2]); und das Brot, welches Elias in der Wüste gegeben wird, dem Brot, das Saul auf seiner Rückkehr von Samuel gegeben wird (o. p. 418); und Gott, der sich dem Elias am Horeb in leisem Windessäuseln offenbart und ihm befiehlt, zurückzukehren, entspricht Gott, der Moses am Horeb erscheint und ihm befiehlt, zurückzukehren, u. s. w., und dem Geiste, d. i. Hauche Gottes, der auf Saul herabkommt[3]), wie er von Samuel nach Gibea zurückkehrt (s. o. p. 134, p. 226, p. 296, p. 314, p. 418).

Saul erhält nun zwei Brote, Elias aber an entsprechender Stelle zweimal Brot. Bei den nahen zwischen der Saul-Samuel- und der Elisa-Elias-Sage bestehenden Beziehungen (s. oben, und unten p. 590 f., p. 592 u. s. w.) darf man wohl vermuten, dass die Zwei-Zahl den beiden Sagen nicht nur zufälliger Weise gemeinsam ist. In der Saul-Sage scheint

1) Im Hebräischen *siach*. Elias liegt unter einem *rōtem* und Dies steht Hiob 30, 4 im Parallelismus mit *siach*.

2) Vgl. unten die Jonas- und die Jesus- und in Band II die Buddha-Sage.

3) Vgl. unten die Jesus-Sage und in Band II die Buddha-Sage.

sie darin begründet zu sein, dass Saul in seiner »Wüstenfluchtepisode« von einem Diener begleitet ist (o. p. 418). Folglich hat in einer älteren Gestalt der Elias-Sage Elias in seiner »Wüstenfluchtepisode« vielleicht nur einmal gegessen, dabei aber mit seinem Diener, also einem zweiten Esser, zusammen, den er jetzt hinter Beer-Seba zurücklässt.

40 Tage und 40 Nächte isst Elias Nichts, bis er zum Berge Horeb kommt und Gott ihm erscheint; 40 Tage und 40 Nächte isst Moses ebenfalls Nichts auf dem Berge Horeb, auf dem ihm Gott erscheint[1]. Dies Letztere wird aber an einer ganz anderen Stelle der Sage erzählt, nämlich nicht an der Stelle, an der Moses als ein *Eabani* zum Horeb, als der Wüste des *Gilgamesch*-Epos, gekommen ist und ihm Gott im flammenden Busch erscheint, sondern an der Stelle, an der sich Moses auf dem Horeb-Sinai, wohl auch als ein *Gilgamesch* auf dem Götterberge (s. o. p. 126 f.), vor Allem aber als ein Xisuthros auf dem Sintflutberge (o. p. 146 ff.) befindet. An welche Stelle das 40-tägige Fasten eigentlich hingehört, dürften nun das *Gilgamesch*-Epos und die Elias-Sage und ihre Parallelen zeigen: *Eabani*, der in die Wüste geflohen ist, klagt über Mangel an Nahrung, und israelitische *Gilgamesch*-Sagen zeigen noch deutliche Spuren davon (o. p. 418); auf dem Götterberge aber ist, soweit uns wenigstens der Text des Epos erhalten ist, nicht von Dgl. die Rede, und sicher nicht auf dem Sintflutberge. Also dürfte das 40-tägige Fasten in der Elias-Sage an richtiger, in der Moses-Sage jedoch nicht an ursprünglicher Stelle stehn[2]): Moses

---

1) S. Exodus 34, 28 und vgl. Exodus 24, 18.

2) S. unten die Jesus-Sage und in Band II die Buddha-Sage. Das 40tägige Fasten des Elias stammt also aus einer der Moses- und der Elias-Sage gemeinsamen Vorlage. In den 40 Tagen des Fastens geht Elias aus der Nähe von Beer-Seba zum Horeb hin, Moses aber bleibt während dieser Tage auf dem Horeb (ebenso wie Jesus in der Wüste), ohne eine weite Reise zu machen; ein Beweis dafür, mit wie wenig Recht man aus

fastet auf dem Horeb in seiner Sintflutbergepisode, in der ihm Jahve als Repräsentant auch des Gottes *Bêl* erscheint, statt in seiner Wüstenfluchtepisode, in der sich ihm Jahve als Repräsentant des Sonnengottes offenbart.

Auf dem Horeb befiehlt Gott dem Elias nun, Elisa, den Sohn des Saphat, von Abel-Mehola[1]), zum Propheten an seiner Statt zu salben. Darnach trifft Elias den Elisa beim Pflügen und wirft seinen Mantel auf ihn[2]), und führt so, scheint es, Gottes Befehl aus. Dass er ihn zugleich salbt, wird nicht besonders erwähnt, versteht sich aber anscheinend von selbst.

Elias zeigte sich uns bisher in der Hauptsache als ein *Eabani*, Elisa wird sich uns als ein *Gilgamesch* erweisen. Elias' Zusammentreffen mit Elisa nach seiner Wüstenflucht ist also ein Reflex davon, dass *Eabani* nach seiner Flucht in die Wüste wieder mit *Gilgamesch* zusammentrifft[3]), somit auch ein Gegenstück dazu, dass Saul, nachdem er nach Gibea heimgekehrt ist, bei der Königsauslosung

---

der Zeit, die Elias für seine Wanderung zum Horeb hin gebraucht haben soll, auf dessen Lage schliessen könnte. Dies gegen HOLZINGER, zum Exodus, p. 66.

1) Also wohl aus Manasse, wie Elias selbst. Denn Gideon verfolgt die Midianiter, welche aus der Ebene von Jesreel nach Osten oder Südosten fliehn, bis Abel-Mehola mit Israeliten aus Naphthali, Asser und Manasse, und bietet erst darnach die Leute von Ephraim auf (Richter, 6 f.).

2) I Kön. 19.

3) Es entspricht also genau dem Schema, dass Elias nach der Rückkehr vom Horeb zuerst Elisa trifft. Aber die alttestamentliche Kritik hält es für gesichert, dass zwischen I Kön. 19, 18 und 19 eine grössere Lücke klafft, in der einmal erzählt ward, wie Elias Hasael und Jehu zu Königen salbte (s. BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 113). STADE (*Geschichte des Volkes Israel* I, p. 540, Anm.) weiss gar, was die Lücke veranlasst hat. In Wirklichkeit sind jedoch, wie die Ursage und die Parallelsagen zur Elisa-Elias-Sage zeigen, die Verse, die in I Kön. 19 von Hasael und Jehu handeln, jedenfalls in der Hauptsache, und, soweit sie von Hasael und Jehu handeln, durchaus eine sekundäre Wucherung. Von diesen Versen erweist sich als ein alter Bestandteil nur der in Vers 15 dem Elias gegebene Befehl, zurückzukehren. S. o. p. 586 f.

mit Samuel zusammenkommt (s. o. p. 421 f.). Derselbe Samuel aber trifft vorher schon mit Saul zusammen, als ein israelitischer *Eabani*, der zum ersten Mal mit einem israelitischen *Gilgamesch* zusammentrifft, und salbt ihn dann zum König, als ein babylonischer *Gilgamesch*, der *Eabani* königliche Ehren zu teil werden lässt, salbt ihn, was Elias mit Elisa nach der Horeb-Episode tun soll; und an gleicher Stelle der Jerobeam-Sage kündigt Ahia-*Eabani* dem Jerobeam-*Gilgamesch* das Königtum über die zehn Stämme an (s. o. p. 415 ff.). Somit begreift das Zusammentreffen des Elias mit Elisa Zweierlei in sich, nämlich *Gilgamesch*'s erstes und sein zweites Zusammentreffen mit *Eabani*; und wir wissen nunmehr, warum das erste, welches vor der Horeb-Episode erwartet werden musste, dort in der Erzählung nicht vorhanden ist (o. p. 583). Die Elisa-Elias-Sage bietet also einen ganz ähnlichen Tatbestand, wie die Moses-, die Jakob- und die David-Nathan-Jonathan-Sage (o. p. 134 f., p. 235 und p. 442), und einen umgekehrten wie die Jerobeam-Sage, in der sich nur das erste Zusammentreffen zwischen *Gilgamesch* und *Eabani*, und zwar an der Stelle dieses ersten Zusammentreffens, erhalten hat (o. p. 216).

Insofern also Elias nach seiner Rückkehr vom Horeb Elisa trifft, ist er ein *Eabani*, der nach seiner Flucht in die Wüste wieder mit *Gilgamesch* zusammentrifft, ebenso wie Saul-*Gilgamesch*, der nach seiner Rückkehr von Samuel nach Gibea zum zweiten Male mit Samuel zusammentrifft. Das geschieht damals, als Saul von, oder doch vor Samuel zum Könige ausgelost wird, und bei dieser Auslosung ist Samuel ein *Bêl*, der Demjenigen die Königswürde verspricht, der den Löwen bezwingen werde, und Saul dessen nachmaliger Bezwinger (o. p. 421). Der Auslosung Saul's zum Könige durch Samuel entspricht nun aber gewiss, dass Elias seinen Mantel auf Elisa wirft und ihm so symbolisch anzeigt, dass seine Prophetenwürde auf ihn übergehen solle. Also stehn wir mit der Szene zwischen Elisa und Elias bereits dort, wo wir nach dem Schema unmittelbar

hinter der Wüstenflucht stehn müssten, nämlich in den Vorgängen vor dem Löwenkampf; und sind somit der den Mantel werfende Elias-*Eabani* und Elisa-*Gilgamesch*, auf den er geworfen wird, wie der auslosende Samuel-*Eabani* und der ausgeloste Saul-*Gilgamesch*, 1. die zum zweiten Mal mit einander zusammentreffenden Freunde *Gilgamesch* und *Eabani* und (deshalb auch) 2. *Bēl*, der das Königtum verspricht, und der Gott, dem es versprochen wird. Abermals finden wir also in einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage, dass der *Gilgamesch* die Rolle des Siegers im Löwenkampfe übernommen hat (s. o. p. 420 f.).

Damit ist aber alsbald etwas Weiteres klar. Indem *Bēl*, der Herr der Länder, das Königtum verspricht, verheisst er die Nachfolge in seiner eigenen Herrschaft. Dieser *Bēl* wird nun durch Elias dargestellt, der Elisa zu seinem Nachfolger ernennt. Folglich ist Elisa als Nachfolger des Elias eigentlich der Löwenbezwinger als Nachfolger *Bēl*'s, nicht aber etwa ein babylonischer *Gilgamesch*. Das also erklärt es uns wohl auch, warum Elisa, obwohl zum Nachfolger des Elias ernannt, Dessen Amt vorläufig nicht antritt. Ist Elias doch vor Allem ein *Eabani*, der in seiner Sage noch weiter als Prophet mitzuwirken hat. Dass Elisa sein Amt nicht alsbald antritt, hat aber schon darin seinen Grund, dass er, auf den der Mantel geworfen wird, der Bezwinger des Löwen vor dem Löwenkampfe ist, und Diesem erst nach dem Kampfe die Königsherrschaft *Bēl*'s verliehen wird (vgl. o. p. 421 f.). Und wenn nun dieser *Bēl* in der Saul-Sage durch Samuel dargestellt wird, der Saul zum König auslosen lässt, so erhellt auch unmittelbar, warum Samuel, nachdem Saul den König »Schlange« besiegt hat und König geworden ist, sich vom Volke, als zu alt geworden, verabschiedet: er ist ja auch ein *Bēl*, der die Herrschaft seinem Nachfolger übertragen hat. Ich muss also nunmehr Etwas, das ich o. p. 426 über I Sam. 12 gesagt habe, durch einen Zusatz ergänzen: Wenn auch die Idee des Kapitels — ein *Eabani* verabschiedet

sich von seinem Volk —, soweit wir sehn können, ohne ein Vorbild in der Ursage ist, so wurzelt sie doch jedenfalls im letzten Grunde darin und hat sich aus ihr heraus auf eine noch erkennbare Art entwickelt.

Elisa, den Elias beim Pflügen getroffen und auf den er seinen Mantel geworfen hat, geht alsbald heim, schlachtet zwei Rinder, kocht sie mit dem »Gerät der Rinder« und verteilt sie unter das »Volk«, d. h. unter eine Anzahl Menschen[1]). Dass Elias auf Elisa seinen Mantel wirft, soll nun eine Parallele dazu sein, dass Samuel den Saul zum Könige auslosen lässt oder selbst auslost. Und hiernach wird nun Folgendes erzählt: Saul kehrt zunächst nach Hause zurück[2]). Als dann bald darauf Leute von Jabes nach Gibea gekommen sind, zieht er grade hinter seinen Rindern, vom Pflügen(?) herkommend, heim. Und nun schlachtet er zwei Rinder und schickt deren Stücke im ganzen Volke Israel herum (o. p. 423 f.)![3]).

Durch die Entdeckung dieser Parallele haben wir nun wohl zugleich den Ursinn von Saul's Rinderzerstückelung und der Herumsendung der Stücke aufgedeckt. Denn wenn Elisa beim Kochen der zwei Rinder offenbar das Gerät verbrennt, um damit symbolisch anzudeuten, dass er seinen bisherigen Beruf aufgibt, aus dem er, in Uebereinstimmung mit der Ursage, jählings herausgerissen ist (o. p. 423)[4]), so soll doch wohl die Verteilung der zwei Rinder Dasselbe ausdrücken. Aus den Leuten — *ʿām* —, die wir noch in der Elisa-Sage finden, wäre dann in der Saul-Sage das ganze Volk — ebenfalls *ʿām* — Israel geworden, zu dem

1) I Kön. 19. 2) I Sam. 10, 26.

3) Dass die Berufung Elisa's vom Pfluge weg ein Seitenstück zu Saul's Berufung ist, hat man natürlich schon längst bemerkt. Vgl. WINCKLER, *Geschichte Israels*, II, p. 156, in der *Orientalistischen Litterar-Zeitung* 1901, p. 148 und in *Keilinschr. u. d. alte Test.*³, 256.

4) Vgl. unten die Gideon- und die Jesus-Sage und in Band II die Cincinnatus-Sage und Anderes.

nun die Stücke hingeschickt werden müssen. Und in der Sage vom Leviten wäre endlich das tote Kebsweib, dessen zwölf Stücke in ganz Israel herumgeschickt werden, an die Stelle der toten Rinder getreten (vgl. o. p. 424).

Elisa entspricht also bei seinem ersten Auftreten dem *Gilgamesch* Saul, scheint also ein *Gilgamesch* zu sein, Elisa-*Elîschâ*ʿ, dessen Name uns an den Namen Josua-*Jehôschûa*ʿ für mehrere *Gilgamesch*-Gestalten (o. p. 159 ff., p. 181 ff. und p. 189 ff.)[1]) erinnern muss. Denn *Elî*- bedeutet »mein Gott«, und *Jehô* ist bekanntlich eine, vorne in Eigennamen gebrauchte, Form des Namens Jahve, *schâ*ʿ wird man aber doch kaum von *schûa*ʿ trennen können[2]). Folglich scheint der *Gilgamesch*-Name *Elîschâ*ʿ ein Synonym von dem *Gilgamesch*-Namen *Jehôschûa*ʿ, und darum allein schon Dessen Träger sagenhaft zu sein.

In den bisher erörterten Stücken seiner Sage — Reflexen von *Eabani*'s Aufenthalt in der Wüste, seiner Hierodulenepisode, *Gilgamesch*'s zwei Träumen, *Eabani*'s erstem Zusammentreffen mit *Gilgamesch*, der Verleihung königlicher Ehren durch *Gilgamesch* an *Eabani*, *Eabani*'s Flucht in die Wüste, seinem zweiten Zusammentreffen mit *Gilgamesch*, der Auslobung der Königsherrschaft durch *Bêl* — tritt andrerseits Elias zumeist als ein *Eabani* auf, und auch weiterhin bleibt er noch ein *Eabani*. Das scheint aber, soweit ersichtlich, im Widerspruch mit allen bisher analysierten israelitischen *Gilgamesch*-Sagen zu stehn, in denen von der Hierodulenepisode an bis zu *Eabani*'s Rückkehr aus der Wüste, diese eingeschlossen, die Rollen des *Gilgamesch* und des *Eabani* beinahe glatt mit einander vertauscht sind oder doch einmal gewesen sein können (s. zuletzt p. 528): Nicht Samuel-*Eabani*, sondern Saul-*Gilgamesch* wird als ein *Eabani* gastlich aufgenommen, zum Könige gesalbt, geht heim, bekommt zwei Brote, erfährt das Herab-

1) S. auch unten die Jesus-Sage.

2) So denkt auch PRAETORIUS in der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft LIX*, p. 341.

kommen des Geistes Gottes u. s. w. Somit würden wir erwarten, dass Elisa, und nicht Elias, sich im Flusstale Krith aufhält, dass Elisa, nicht Elias, zu der Witwe von Sarepta als zu der Hierodule des Epos hinzieht, dass Elisa, nicht Elias, zum Horeb hinflieht u. s. w. Oben p. 216 haben wir als Grund der Rollenvertauschung vermutet, dass zunächst der *Eabani*, dem von *Gilgamesch* königliche Ehren erwiesen werden, mit dem Könige *Gilgamesch* vereinerleit wurde, also zuerst aus dem *Eabani*, der zu *Gilgamesch* kommt, ein *Gilgamesch* und aus Diesem deshalb ein *Eabani* geworden ist, und dass dann die Rollenvertauschung nach vorwärts und rückwärts übergegriffen hat. Nun aber ist im Uebrigen zwar in dem bereits von uns analysierten Teil der Elisa-Elias-Sage Elias, der auch nachher ein *Eabani* ist, zumeist ein *Eabani*, aber grade auch in dem Stück der Sage, von dem nach unsrer Vermutung die Rollenvertauschung ihren Ausgang genommen haben könnte, ein *Gilgamesch*: Elias soll auf Jahve's Befehl Elisa salben, als Gegenstück auch zu Samuel, als einem *Gilgamesch*, der Saul auf Jahve's Befehl zum Könige salbt. Das scheint also einerseits unsre Vermutung zu bestätigen und zugleich zu zeigen, dass sich die Elisa-Elias-Sage noch in einem relativ alten Entwicklungsstadium befindet. Warum auch nicht? Alle bisher besprochenen Sagen sind südlich von Manasse, der Heimat der Elisa-Elias-Sage, heimisch, könnten also an sich sehr wohl eine gemeinsame Entwicklung zeigen, welche diese noch nicht erfahren hätte. Allein — Dies müssen wir hier, gegen die sonst von uns befolgte Methode, vorausnehmen — unten wird sich zeigen, dass die nördlich von Manasse heimischen Sagen von Tobias, Baesa (?), Jonas und Jesus auch die in Rede stehende Rollenvertauschung, entweder noch deutlich oder doch in Spuren, erkennen lassen, und demnach sowohl alle israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, die nördlich, als auch alle, die südlich von der Heimat der Elisa-Elias-Sage zu Hause sind, sie voraussetzen. Das macht es doch recht unwahrscheinlich, dass diese allein, im Unterschiede von

all' jenen anderen *Gilgamesch*-Sagen, in gewissen Punkten eine ältere Entwicklungsstufe einnimmt.

Nun hat aber anscheinend auch noch an einer andern Stelle der Sage — soweit erkennbar, in vollkommener äusserlicher Uebereinstimmung mit den anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen — der *Eabani* Elias Etwas an sich gerissen, das nicht von Anfang an dem *Eabani* gehört hat: Derselbe Elias spielt bei der Totenerweckung in Sarepta die Rolle des *Gilgamesch*, der vorher und dann in der Horeb-Episode die des *Eabani* spielt (o. p. 579 ff., 583 f., 586 ff.); und in den entsprechenden Episoden der Moses-, der Jakob- und der Abraham-Sage ist sein Gegenstück eben Derselbe — nämlich Moses-, Jakob-, bezw. Abraham-*Gilgamesch* —, welcher unmittelbar vorher und nachher oder doch vorher ein *Eabani* ist (s. o. p. 584 Anm., sowie p. 133 f., p. 233 ff., p. 295 ff. und p. 344 f.); und es dürfte doch das Nächstliegende sein, anzunehmen, dass die Vereinerleiung in der Elisa-Elias-Sage gleichen Ursprungs, wie die analoge in den anderen drei Sagen, und nicht einem für sich stehenden Vorgange lediglich innerhalb dieser einzelnen Sage zu danken ist. In den drei andern Sagen hat sie indes ihren Grund in der für israelitische *Gilgamesch*-Sagen nachgewiesenen Rollenvertauschung. Also dürfte auch die Elisa-Elias-Sage einmal diese Rollenvertauschung gekannt haben. Und somit dürften in den zwei Fällen, in denen in der Elisa-Elias-Sage Elias ein ursprünglicher *Gilgamesch* ist, nicht etwa lediglich die Ansätze zu der Rollenvertauschung in den übrigen *Gilgamesch*-Sagen zu erkennen sein, sondern Spuren von ihr, nicht unvollendet gebliebene Mauerstücke, sondern Stücke einer vollendeten Mauer. Das heisst: in der Elisa-Elias-Sage dürfte der *Eabani* vorher an den *Gilgamesch* verlorenes Terrain von ihm wieder gewonnen haben, wie er fraglos dem *Gilgamesch* anderes Terrain entrissen hat (s. u. p. 608). »Und warum?« wird man fragen. Warum Das geschehen musste, weiss ich nun allerdings nicht zu sagen. Indes, wie Das geschehen konnte, sieht Jeder:

Elias-*Eabani* und Elisa-*Gilgamesch* haben ja den gleichen Beruf, sind ja Beide Propheten.

Mit der Erkenntnis, dass Elisa's Berufung durch Elias nach der Rückkehr vom Horeb der Auslosung Saul's durch Samuel nach Saul's erster Rückkehr nach Gibea und damit der Verheissung der Königsherrschaft durch *Bêl* an den Sieger im Kampf gegen den Löwen der Schlangenplage entspricht, muss die Erwartung aufsteigen, hinter jener Berufung ein Gegenstück zu Saul's erfolgreichem Kampf gegen den grausamen Ammoniter-König Nahas, d. i. »Schlange«, der Jabes umlagert und von Saul in die Flucht geschlagen wird, und einen Reflex des ihm zu Grunde liegenden Kampfes (o. p. 420 ff.) zu finden. Unsre Erwartung wird nicht getäuscht. Denn es folgt unmittelbar auf die Berufung und die Verteilung der zwei Rinder so gut ein siegreicher Kampf gegen ein Samaria umlagerndes Heer des harten Syrer-Königs *Benhadad*, der in die Flucht geschlagen wird, wie Saul's Kampf gegen den König »Schlange« seiner Auslosung zum Könige und der Zerstückelung der zwei Rinder[1])[2]). Der geschlagene und fliehende harte Benhadad ist also die Schlange der Elisa-Elias-Sage, wie der geschlagene und fliehende grausame Nahas, der fliehende harte Pharao und der fliehende harte Rehabeam die Schlange der Sagen von Saul, Moses und Jerobeam (p. 420 f.). Geschlagen wird nun Benhadad von Ahab, dem Könige von Israel, welcher »die Schlacht bindet«[3]) und dessen Leute gegen Benhadad kämpfen.

---

1) I Kön. 20.

2) Benzinger, zu den Büchern der Könige, p. 117, vermisst eine, nach ihm verloren gegangene, Vorgeschichte von Ahab's Syrer-Kriegen. Aber keine der alttestamentlichen Sagen kennt eine Vorgeschichte zu deren Gegenstücken. Jenseits des ersten feindlichen Auftretens des der Schlange entsprechenden Landes-, Volks- oder persönlichen Feindes hat keine dieser Sagen eine Fortsetzung nach rückwärts.

3) »Die Schlacht binden« ist wohl so Viel, wie» das Heer in Schlachtordnung aufstellen«. Im Assyrischen entsprechen jedenfalls die Redensarten *ta(ā)cha(ā)zu k(q)assāru* und *tachazu rakāsu* (s. Delitzsch, *Assyr. Hand-*

Ahab entspricht also in der Sage dem Sieger im Löwen-Kampfe. Und da Der sonst in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage durch den *Gilgamesch* ersetzt ist (o. p. 420), so scheint Ahab, statt schlechthin nur den Sieger im Löwenkampfe zu repräsentieren, ebenso wie Elisa (s. o. p. 593) ein *Gilgamesch* zu sein. Während also Moses-*Gilgamesch* nicht nur als ein Führer seines Volks, sondern auch als ein Prophet gilt, Jerobeam-*Gilgamesch* aber sowie Saul- und David-*Gilgamesch* nur als Könige auftreten und andere *Gilgamesch*-Gestalten (Josua I etc.) nur als Führer des Volks und Dgl. (s. o. p. 125 ff., p. 209 ff., p. 406 ff., p. 474 ff., p. 159 ff. etc.), scheint sich in der Elisa-Elias-Sage *Gilgamesch* in einen König und einen Propheten gespalten zu haben.

Dem Kampfe gegen den Löwen der Schlangen- und Löwen-Plage geht ein Zwiegespräch zwischen *Bēl* und einem Gotte, vermutlich dem nachherigen Besieger des Löwen — und der Schlange —, vorher. Einen ersten Reflex davon erkannten wir in der Moses-Sage in einem Gespräch zwischen Gott und Moses am Berge Horeb (o. p. 139). Andrerseits ist in der Saul-Sage der Prophet Samuel, der Saul zum Könige auslost, und in unsrer Sage der Prophet Elias, der seinen Mantel auf Elisa wirft und ihn zu seinem Nachfolger macht, ein Repräsentant des Gottes *Bēl*, der dem Sieger im Löwenkampf die Königsherrschaft verheisst (o. p. 590 f.). Es kann darum kaum zweifelhaft sein, dass jenes Zwiegespräch in der Elisa-Elias-Sage ferner vertreten ist in Worten, die Ahab, der Sieger im »Löwenkampf« der Elisa-Elias-Sage, vor dem Kampf mit einem Propheten wechselt: Ein Prophet, also wohl — jedenfalls ursprünglich einmal — Elias, verkündet dem Ahab im Auftrage Jahve's, dass Dieser Benhadad in seine Hand geben werde. Ahab fragt darauf: »Durch Wen?«, worauf der Prophet im Auftrage Jahve's antwortet: »Durch die

wörterbuch, p. 591 und p. 620), mit einer derartigen Bedeutung. Denn deren wörtliche Bedeutung ist »die Schlacht binden«.

(jungen) Leute der Landvögte«. Hierauf fragt Ahab weiter: »Wer soll die Schlacht »binden««?[1]), und erhält nun zur Antwort: »Du.«[2]). Dieses Zwiegespräch scheint also im letzten Grunde *Bēl*'s Frage an die Götter: »Wer wird hingehn und den Löwe[n töten]?« wiederzuspiegeln, sowie den von *Bēl* an *Tischchu*[3]) gerichteten Befehl, dass er, grade er, in den Kampf ziehe und den Löwen töte[4]).

Wir haben oben p. 425 hervorgehoben, dass in den israelitischen *Gilgamesch*-Sagen die erste Plage, nämlich die Löwen- und Schlangen-Plage, und die auf die sieben Plagen folgende Sintflutepisode an einander herangerückt worden sind. So folgt in der Saul-Sage unmittelbar auf einen Reflex jener Plage, nämlich die Ammoniter-Episode, ein Reflex der Sintflut, nämlich ein glücklicher Philister-Kampf u. s. w. (o. p. 426 ff.). Bei den engen, von uns festgestellten, Beziehungen grade zwischen der Saul-Samuel- und der Elisa-Elias-Sage lässt es sich darum immerhin vermuten, dass in dieser auf den ersten glücklichen Kampf gegen die Syrer ein Reflex der Sintflutepisode, und zwar auch ein glücklicher Kampf mit allerlei Nebenumständen folgt. Und wirklich werden wir abermals nicht enttäuscht: es folgt ein zweiter glücklicher Kampf, allerdings wieder (s. darüber unten) gegen die Syrer und nicht etwa gegen ein anderes Volk: Benhadad zieht zum zweiten Male heran und lagert sich bei Aphek, und Ahab ihm gegenüber. Am siebenten Tage erst kommt's zur Schlacht. Die Syrer verlieren 100000 Mann, und die übrig gebliebenen 27000 fliehen nach Aphek hinein. Da stürzt die Stadtmauer ein und begräbt sie unter sich, mit Ausnahme nur[5]) ihres Königs, welcher sein Leben rettet[6]). Von einem siebentägigen Lagern und einem wunderbaren Einsturz von Stadtmauern darnach können wir nicht lesen, ohne an Jericho zu denken: An einem siebenten Tage stürzen, nachdem

---

1) S. dazu oben p. 596. 2) I Kön. 20, 13 ff.
3) Zum Namen *Tischchu* s. o. p. 139 Anm. 3.
4) Vgl. die Jephthah-Sage. 5) Gegen I Kön. 20, 31 ff. 6) I Kön. 20.

bis dahin die Israeliten Jericho belagert haben, die Mauern der Stadt auf wunderbare Weise ein[1]). Das geschieht aber in einer Sintflutepisode (o. p. 160 f.; vgl. p. 172 und p. 301 f.), so gut wie der wunderbare Einsturz des Tempels in Gaza zu einer Sintflutepisode gehört (s. o. p. 396). Also dürfte es vollkommen sicher sein, dass auch der Kampf bei Aphek mit Dem, was ihm unmittelbar folgt, in der Tat zu einer Sintflutepisode gehört. Die einstürzenden Mauern von Aphek repräsentieren also, so gut wie die einstürzenden Mauern von Jericho und der einstürzende Tempel in Gaza, die in der Sintflut einstürzende Xisuthros-Stadt, und im letzten Grunde auch die anderen in der Sintflut einstürzenden Städte der Erde; und die unter der Mauer von Aphek, ausser Benhadad, sämtlich begrabenen (sowie die vorher bei Aphek getöteten) Syrer die in der Sintflut untergehenden sämtlichen Bewohner der Xisuthros-Stadt bezw. Menschen überhaupt, ausser Xisuthros und seiner Familie; und eine Sieben-Zahl von Tagen stammt also abermals aus der babylonischen Sintflutepisode (s. o. p. 148 f., p. 160 f., p. 245 und p. 425 f.)[2]).

1) Vgl. BENZINGER, der (zu den Büchern der Könige, p. 120), ohne eine Ahnung von einem inneren Zusammenhang haben zu können, sagt: »Oder soll am Ende ein wunderbarer Einsturz der Mauer, wie bei Jericho, berichtet werden?«.

2) Die alttestamentliche Kritik streicht die zwei ersten Syrer-Kriege Ahab's — ebenso wie seinen letzten — aus der eigentlichen Elias-Sage, und hält sie auch wohl für älter als diese; wie man sieht und sehn wird, mit Unrecht. Die Gründe für eine Streichung (s. BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 116 f.) würden Harmlose überzeugen können, wenn wir nicht das *Gilgamesch*-Epos und dessen zahlreiche Absenker hätten. Uebrigens mag es sein, dass die Erzählungen von den Syrer-Kriegen sich wirklich von ihrer Umgebung abheben; obschon ich freilich keine Empfindung dafür habe. Jedenfalls aber könnte die behauptete Doppelheit von Ahab's Charakter — Ahab soll in den Syrer-Kriegen ein Anderer, wie vorher, sein — ihre Erklärung einfach darin finden, dass er nicht nur als ein *Gilgamesch*, sondern auch als ein *Bēl* auftritt, welcher in der Sintflutepisode dem Xisuthros zürnt und ihn verderben will (s. u. p. 606), und könnte also keine Quellenscheidung motivieren helfen. Um so weniger, als Ahab im zweiten Syrer-Kriege ein *Gilgamesch* und ein *Bēl* ist! S. u. p. 619 f.

Dem Einsturz der Mauern von Jericho geht als ein weiteres Stück einer Sintflutepisode Josua's Durchzug durch den entleerten Jordan vorher; und diesem steht in der Moses-Sage ein ähnliches Ereignis zur Seite (o. p. 159 f.). Darnach zieht Moses zum Sinai, als zu einem Sintflutberge, hin. Dort, auf und bei dem Berge, werden Gesetze, u. A. gegen den Kult der fremden Götter, erlassen, wird ein Altar errichtet, werden »12 Malstein« aufgestellt, wird Jahve geopfert, und hierauf essen und trinken Moses, Aaron, Nadab und Abihu und 70 Aelteste im Anschaun Gottes auf dem Berge. Sodann verschwindet Moses als ein verschwindender und zu den Göttern hin entrückter Xisuthros in den Wolken (o. p. 147 ff.). Vor dem Durchzug durch das Schilfmeer verfolgt der Pharao Moses und die Kinder Israel als ein *Bêl*, der Xisuthros verderben will (o. p. 214), wie Laban den Jakob u. s. w. Besonderes Interesse hat hier für uns die Verfolgung des David-*Gilgamesch*-Xisuthros durch Saul als einen *Bêl*: Ehe Dieser sich selbst auf den Weg macht, um sich David's, als eines Xisuthros, zu bemächtigen (s. o. p. 441), schickt er dreimal nach einander hinter ihm her Leute aus. Aber jedesmal kommt der Geist Gottes über die Leute, sodass sie in Verzückung geraten und nun David Nichts antun[1]).

Die eben erwähnten Stücke von Sintflutepisoden, zu denen wir in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage bereits zahlreiche Seitenstücke gefunden haben (s. o. p. 152 f., p. 163 ff., p. 175 ff., p. 183 ff., p. 189 ff., p. 214, p. 243 ff., p. 284, p. 301, p. 305, p. 318 ff., p. 376, p. 380 ff., p. 427 ff., p. 432 ff., p. 439 ff., p. 476 f. und p. 486 ff.), sind nun alle in der Elisa-Elias-Sage vertreten, zwar nicht an der ihnen zukommenden Stelle, doch aber an Stellen, die eigentlich leer sein müssten, also dass die den Stücken entsprechenden Stücke in der Elisa-Elias-Sage sich wenigstens noch deutlich unmittelbar als verirrte und anderswoher stammende Sprengstücke dokumentieren.

1) I Sam. 19.

Wie Moses durch das Schilfmeer, wie Josua bei Jericho durch den Jordan, so geht Elias trocknen Fusses bei Jericho durch den Jordan, und dann fährt er in Moab, oder etwas nördlich davon, gen Himmel[1]). In Moab, oder etwas nördlich davon, ist also sein Sintflutberg zu denken, wie in der Moses-, der Abraham- und wohl auch in der Jakob-Sage ein Sintflutberg in Moab oder nördlich davon (o. p. 152 f., p. 284 und p. 305), wie ein solcher in der Jakob- und der Saul-Sage in Gilead, nördlich von Moab und östlich vom Jordan, liegt (o. p. 243 f., p. 431 und p. 471 f.).

In Elias' Himmelfahrt — natürlich zu Gott hin — nach der Durchschreitung des Jordan hätten wir also zum ersten Mal innerhalb einer *Gilgamesch*-Sage (vgl. indes o. p. 193 f.) ein unmittelbar verständliches und unverstümmeltes Echo von Xisuthros' Verschwinden zu den Göttern hin nach der Flut. Wieder aber (vgl. o. p. 149 und p. 194) weiss die israelitische Sage Nichts mehr davon, dass der Xisuthros nach dem fernen Westen hin entrückt wird. Dabei hat die Elisa-Elias-Sage andrerseits noch einen kleinen Zug bewahrt, der in allen bisher analysierten Sagen[2]) verloren gegangen ist: Xisuthros wird, nachdem

---

1) II Kön. 2. Mit 2 Kön. Kap. 2 soll eine neue Quelle, eine Serie von Elisa-Geschichten, beginnen, die mit den vorhergehenden Elias-Geschichten erst durch einen Redaktor zusammengeschweisst worden seien (s. BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 106 und 129 f.). Die für eine solche Annahme vorgebrachten Gründe sind aber meines Erachtens ganz unzureichend, und jedenfalls bilden die »Elias«- und die »Elisa-Geschichten« von Haus aus eine Sage und sind die einen von Haus aus eine unmittelbare Fortsetzung der andern. Das ist ein völlig sicheres Ergebnis unsrer Untersuchungen. Andrerseits könnte man schliesslich wenigstens in gewisser Weise mit der Annahme Recht haben, dass sich in der Geschichte von Elias' Himmelfahrt eine engere Zugehörigkeit zu den Elisa-Geschichten verrate (s. BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 130). Denn es ist recht wahrscheinlich, dass die Himmelfahrt ursprünglich nicht von Elias, sondern von Elisa erzählt wurde (s. unten). Nur wüsste ich freilich nicht, worin sich eine solche engere Zusammengehörigkeit wirklich verriete; und übrigens ginge sie die Textkritik Nichts an, sondern nur die Sagenanalyse.

er verschwunden ist, von den Archengenossen, die ihn nicht haben verschwinden sehn, gesucht; und ebenso Elias, nachdem er — nur Elisa sichtbar — gen Himmel gefahren ist, von 50 Leuten, die sich bei Prophetenjüngern befinden[1]). Hier zeigt sich also abermals in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage ein Zug, den wohl Berosus (o. p. 45), nicht aber der uns im Zusammenhang des *Gilgamesch*-Epos erhaltene babylonische Sintflutbericht kennt. Abermals. Denn die mit Xisuthros zusammen entrückte Tochter dieses Mannes kennt ja im Unterschiede von diesem Bericht nicht nur Berosus, sondern auch die israelitische Sage (s. zuletzt o. p. 515 f.)[2]).

Ein Gegenstück zu David's, als eines Xisuthros, Verfolgung durch Saul, als einen *Bēl*, und seine Boten (o. p. 600) findet sich in II Kön. 1[3]), und zwar mit Elias abermals als Xisuthros. Der König Ahasja von Israel, Elias' Landesherr, sucht ihn in seine Gewalt zu bringen. Dreimal schickt er darum 51 Leute aus, derweil Elias sich auf dem Gipfel eines Berges befindet. Aber Feuer vom Himmel verzehrt die zwei ersten Abteilungen, und mit der dritten geht Elias erst davon, nachdem ihn ein Engel geheissen hat, ohne Furcht mitzugehn. Darnach trifft er mit Ahasja zusammen, ohne dass ihm Etwas geschieht. In dieser Geschichte ist also Elias auf dem Berge ein Gegenstück zu David in Rama, d. i. »Höhe«, als einem Xisuthros auf dem Sintflutberge, Ahasja zu Saul als einem *Bēl*, die drei Abteilungen zu den drei Abteilungen, und das Feuer vom Himmel zu dem — vom Himmel herabkommenden — »Geist Gottes«[4]); und, dass Ahasja sich nicht an

---

2) Vgl. aber unten die Jesus-Sage.

1) II Kön. 2.

2) Und die griechische Sage. S. unten in Band II die Odysseus-Eumäus-Sage.

3) S. BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 139, und BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 127.

4) Zum Ersatz des Geistes Gottes durch Feuer vgl. ZIMMERN in *Keilinschriften und das Alte Testament*³, p. 418 f.

Elias **vergreift**, ist ferner eine Parallele dazu, dass Saul infolge seiner Gottbegeisterung David Nichts zuleide tut, geht folglich darauf zurück, dass *Bēl*, von *Ea* zur Milde ermahnt, seine Absicht, Xisuthros zu verderben, aufgibt (o. p. 441). Somit geht auch im letzten Grunde nicht nur die Gottbegeisterung der drei von Saul ausgesandten Abteilungen, sondern sogar das Feuer vom Himmel in der Elias-Sage, das die zwei Abteilungen verzehrt, — auf *Ea*'s Ermahnung zur Milde zurück!

Als Elias zu Ahasja gekommen ist, verkündet er ihm den Tod, und darnach stirbt Dieser, und sein Bruder Joram folgt ihm in der Regierung[1]). Dass Dies ursprünglich mit der vorhergehenden Geschichte verknüpft gewesen sei, ist ganz unerweislich, vielmehr sicher, dass es nach den Parallelen fast genau am Ende der Elisa-Elias-Sage erwartet werden könnte (s. unten), während die vorhergehende Geschichte von den gegen Elias ausgesandten drei Abteilungen als ein Stück einer Sintflutepisode ihren richtigen Platz ganz anderswo, nämlich unmittelbar hinter (dem ersten oder) dem zweiten Syrer-Kriege, hat (o. p. 598 f.). Wenn darum der Notiz über Joram's Tronbesteigung Elias' Gang zum und durch den Jordan und seine Himmelfahrt in einer Sintflutepisode (o. p. 601) folgt, so kann Dies einmal die unmittelbare Fortsetzung der Geschichte von den gegen Elias ausgesandten drei Abteilungen gewesen sein. Diese Geschichte also und die entsprechende in der David-Sage befanden sich wohl einmal in dem gleichen Verbande, indem sie beide mit einem Stück einer Sintflutepisode verknüpft waren. Somit dürften sie beide bodenständige Teile ihrer Sagen sein und nicht etwa eine von ihnen ein Nachtrag eines Redaktors[2]).

Die drei Abteilungen werden also in zwei Sintflutepisoden nach einander gegen den Xisuthros ausgeschickt.

---

1) II Kön. 1, 16 f.

2) Dies gegen BUDDE. Vgl. o. p. 479 Anm. 1.

Andrerseits aber ziehn gegen Saul-*Gilgamesch*-Xisuthros in seiner Sintflutepisode (o. p. 426 ff.), allerdings gleichzeitig, drei Abteilungen der Philister heran[1]), und dieses, keiner Erklärung bedürftige, Motiv dreier Heeresabteilungen (Zentrum, rechter und linker Flügel) begegnet uns häufig genug auch sonst in der israelitischen Sage[2]). Sollte nun aus diesem Motiv das Motiv der drei nach einander ausgesandten Abteilungen entstanden oder doch dieses an Stelle des anderen Motivs getreten sein?

Oben p. 598 f. erkannten wir, dass die Aphek-Episode ebenso gut ein Stück einer Sintflutepisode ist, wie das oben erörterte Stück der Elias-Sage von der Aussendung der ersten 51 Mann an bis zu Elias' Himmelfahrt. Dies Stück ist nun aber von jener Episode durch eine Reihe von Episoden getrennt, und jene, die Aphek-Episode, steht, wie wir sahen, an ihrer ursprünglichen Stelle. Also wird zu fragen sein, was denn die Lossprengung und Verschlagung des Stücks veranlasst hat. Nun ist Elias, der in diesem Stück gen Himmel fährt, eigentlich ein *Eabani*. Und darum wird es kaum zufällig sein, dass er grade an der Stelle gen Himmel fährt, an der er als *Eabani* sterben müsste (s. weiter unten). Die neue Stelle des letzten Stücks der Sintflutepisode wäre also durch die für den Tod des *Eabani* bestimmt worden[3]).

Das Opfer auf dem Sintflutberge findet sich an noch anderer Stelle der Elias-Elisa-Sage, nämlich hinter der Sarepta-Episode; und hier liegt der Berg nicht etwa in oder bei Moab, wie man nach der Himmelfahrt-Episode erwarten könnte, sondern wird durch den Karmel repräsentiert. Ahab, Elias' Landesfürst, ist, wie später Ahab's Sohn Ahasja, dem Elias feindlich gesinnt und trachtet ihm nach dem Leben. Auf Jahve's Befehl tritt Elias vor ihn hin und befiehlt ihm,

1) I Sam. 13, 17 f.

2) Richter 7, 16; 9, 43; I Sam. 11, 11; II Sam. 18, 2; Hiob 1, 17 vgl. Genesis 33, 2.

3) S. unten die Sage von Tobit, Tobias und Asarja.

ganz Israel auf dem Karmel zu versammeln, die 450 Baal-Priester und 400 Ascheren-Priester[1]) eingeschlossen. Dort errichten die Baal-Priester einen Altar, ebenso Elias, und Dieser zwar aus 12 Steinen[2]), und auf jeden Altar wird ein zerstückeltes Rind gelegt, aber das Holz nicht entzündet. Rings um seinen Altar zieht Elias einen breiten Graben und lässt auf das Opfer und die Holzscheite so lange Wasser schütten, bis von dem abfliessenden Wasser der Graben voll ist. Hierauf bittet Elias Gott, und nun fällt Feuer vom Himmel herab und verzehrt den Altar und das Holz und die Opferstücke darauf, leckt dazu auch das Wasser im Graben auf, und zeigt so, dass Elias' Gott, Jahve, der wahre Gott ist. Es folgt eine Schlachtung der Baal-Priester, und dann geht Ahab, auf Elias' Befehl, auf den Karmel hinauf und isst und trinkt[3]).

Hier haben wir abermals auf's deutlichste einen Xisuthros auf dem Sintflutberge: die Feindschaft zwischen dem Opferer und einem Anderen (vgl. o. p. 241 ff., p. 426 ff. und p. 433), der Berg (s. o. passim), der Altar (s. o. passim), die 12-Zahl der Steine (s. o. p. 148 und p. 165), das Opfer (s. o. passim), [die Zwei-Zahl der geopferten Rinder (s. o. p. 486 f.)],

---

1) Die Letzteren hält man — doch wohl ohne ausreichenden Grund — für einen Einschub. So BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 109. In der Gideon-Sage wird in einer parallelen Episode 1. ein Baal-Altar zerstört und 2. eine Aschere abgehauen. S. unten die Gideon-Sage.

2) Im jetzigen Text ist sowohl von der Wiederherstellung eines zerstörten, als auch von der Errichtung eines neuen Altars aus 12 Steinen die Rede. Man hält diesen für einen Eindringling (s. BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 110). Aber die Parallelen — s. o. p. 600 — haben insgesamt einen neuen Altar, und die Gideon-Sage ausser diesem einen Baal-Altar, der vor Errichtung des neuen Altars zerstört wird. S. unten die Analyse dieser Sage. Andrerseits ist jedoch auch vor Allem Exodus 24, 4 zu beachten, wonach Moses in einem Seitenstück zu Elias' Karmel-Episode einen Altar und »zwölf Malstein« errichtet. S. dazu o. p. 148 und vgl. zu den Parallelen hierzu oben p. 164 f., p. 183 f., p. 244 ff, p. 427 und p. 432 f. Nach all' diesen Stellen scheinen die Prototype von Elias' zwei Altären ein Altar aus zwölf Steinen und ein Malstein oder ein Altar und zwölf Malsteine zu sein. 3) I Kön. 18.

die Ausrottung des Götzendienstes (s. o. p. 432), das Essen und Trinken auf dem Berge (s. o. p. 148 und p. 244), all' Dies sind Ingredienzien von Sintflutepisoden und darnach zu deuten. Und darum ist Ahab, der Feind des Elias, welcher nach dem Opfer, von Elias dazu aufgefordert, auf den Berg hinaufkommt und auf dem Berge isst und trinkt, — so gut wie Laban, Jakob's Feind, der ihn auf der Verfolgung einholt und, von ihm eingeladen, nachher mit ihm zusammen auf dem Berge ein Opfermahl geniesst, so gut wie der Pharao, der Moses verfolgt, und wie Jahve, in dessen Anschaun Moses mit Aaron und Anderen zusammen nach einem Opfer beim Berge Sinai auf dem Berge isst und trinkt, -- *Bēl*, der Feind des Xisuthros, der Diesen auf dem Sintflutberge antrifft, wie er den Göttern opfert, und sich darnach mit ihm versöhnt (s. o. p. 244 f.); ist also Ahab, Elias' Feind, vor den Elias als ein Xisuthros in einer Sintflutbergepisode hintritt, ein Doppelgänger von seinem Sohne Ahasja-*Bēl*, Elias' Feind, vor den Elias in einer entsprechenden Episode hintritt (o. p. 602 f.)! Und darum entspricht Elias' Befehl an das Volk, die Baal-Priester zu ergreifen — um so dem Götzendienst ein Ende zu machen — im letzten Grunde der Mahnung des scheidenden Xisuthros an die Archengenossen, gottesfürchtig zu sein (s. o. p. 252 f.).

Nach der Mahlzeit auf dem Berge steigt am Horizont eine kleine Wolke »wie eine Männerhand« auf, die, näher kommend, bald den ganzen Himmel überzieht, und dann ergiesst sich, vom Winde dahingejagt, ein gewaltiger Regen. Ahab besteigt seinen Wagen und fährt nach Jesreel, und vor ihm her läuft Elias dahin[1]). Wir befanden uns eben noch in einer Sintflutepisode. Nach dem babylonischen Sintflutbericht aber steigt an dem Tage, da die Katastrophe hereinbricht, am Horizont eine Wolke auf, als das erste Anzeichen des sich nahenden Verderbens[2]),

1) I Kön. 18. 2) S. *Keilinschriftl. Bibl.* VI, 1, p. 236 f., 98.

und dann treibt ein Sturm das Wasser in's Land hinein und vor dem Sturme her wird das Schiff des Xisuthros zum Sintflutberge hingetrieben. Und dieses Abtreiben aus Babylonien und aus dem Bereiche *Bēl*'s weg stellt sich in einer Reihe von Fällen in der israelitischen Sage als eine Flucht vor dem *Bēl* dar (o. p. 241 f., p. 380 f. und p. 441). Wenn wir nun noch hinzunehmen können, dass sich in verschiedenen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen ganz deutlich Naturereignisse bei der Sintflut — Gewitter, Sturm und Ueberflutung — darstellen (s. o. p. 146, p. 161[1]) und p. 305[1])), so dürfte es sehr nahe gelegt werden, dass die aufsteigende Wolke, der Regensturz und der Wind das Unwetter der Sintflut repräsentieren, und dass Elias, der davor vor Ahab her nach Jesreel flieht, ein Xisuthros ist, der, aus dem Bereiche *Bēl*'s weg, in seinem Schiffe dahingetrieben wird. Somit scheint die Flucht des Elias vor dem Regen ursprünglich dem Opfer auf dem Karmel vorangegangen, und, aus zunächst noch unbekanntem Grunde, an einen Platz hinter diesem geraten zu sein.

Damit wäre ein drittes Stück einer Sintflutepisode innerhalb der Elisa-Elias-Sage in der Hauptsache[2]) auf seine Vorlage zurückgeführt, und es bleibt nur noch zu erklären, warum denn dies Stück vor die Horeb-Episode verschlagen worden ist. Müsste ich eine Erklärung hierfür bringen, dann würde ich die folgende Vermutung aussprechen: Da das Stück eine Flucht (vor dem mitfliehenden Ahab her) enthält, und die Horeb-Episode ihrem Originale gemäss mit einer Flucht (und jetzt zwar einer vor Ahab's Gattin Isebel) einsetzt, so ist es unmittelbar vor diese eingeschoben und dabei zugleich die eine Flucht unmittelbar an die andere angeschlossen worden, indem die Flucht vor dem Regen und vor Ahab her hinter die Szene auf dem Karmel geschoben worden ist, der sie nach o. p. 606 f. eigentlich vorhergehn müsste.

1) Vgl. unten die Gideon-Sage.

2) Zum Feuerwunder auf dem Karmel vgl. unten die Gideon-Sage.

Vielleicht wird man nun fragen, warum sich denn, im Gegensatz zu zwei anderen Stücken von Elias' Sintflutepisode, ein drittes Stück von ihr, nämlich Das, was sich bei und in Aphek ereignet, an seinem alten Platze behauptet hat. Als Antwort hierauf liesse sich sagen: Vermutlich hat der vorhergehende erste Kampf gegen die Syrer den zweiten an seinem Platze festgehalten.

In dieser unsrer Sintflutepisode ist Elias also der Xisuthros, Elias, in dem wir einen ursprünglichen israelitischen *Eabani* erkannt haben. Das steht, soweit ersichtlich, in einem Gegensatz zu sämtlichen oben besprochenen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, abgesehen von der Josua-Esra-Sage, von der unten zu reden sein wird[1]). Denn in ihnen tritt für den Sintfluthelden in der Sintflutepisode der *Gilgamesch* ein (s. o. p. 428 u. s. w.). Der abweichende Tatbestand in der Elisa-Elias-Sage hat nun aber grade in dieser Sage eine vollkommene Analogie: Denn dieser selbe Elias-*Eabani* hat sich ja auch sonst in ausgiebiger Weise auf Kosten des *Gilgamesch* Elisa bereichert (s. o. p. 593 ff.). Elisa-*Eabani* hat also den *Gilgamesch* seiner Sage nicht nur als einen Repräsentanten des babylonischen *Eabani* und des babylonischen *Gilgamesch*, sondern auch als einen Solchen des Xisuthros, in einem grösseren Teile seiner Sage vollkommen aufgesogen, so vollkommen, dass ein Voreiliger wohl behaupten könnte, Elias sei gar nicht der *Eabani*, sondern der *Gilgamesch*, Elisa aber der *Eabani* der Sage. Aber eine derartige Ansicht wäre alsbald durch einen Hinweis darauf zu widerlegen, dass Elias vor Elisa von der Bildfläche verschwindet, und zwar grade an dér Stelle der *Gilgamesch*-Sage, an welcher der *Eabani* stirbt, und dass dann Elisa bis zum Ende der Sage ihr Träger ist und bleibt.

Wenn also Elias in der Sintflutepisode für Elisa eingetreten sein muss, und andrerseits Elias als ein Xisuthros

1) Einen ähnlichen Tatbestand weist auch die Tobit-Sage auf. Siehe dazu unten.

gen Himmel fährt, so zeigt Das, dass in der Elisa-Elias-Sage Elisa einmal gen Himmel gefahren ist. Das schliesst nun aber, so sieht es aus, eine ganz unüberwindliche Schwierigkeit ein: Da Elias mitten in der Sage gen Himmel fährt, so müsste anscheinend Elisa einmal Dasselbe getan haben. Indes nach Elias' Himmelfahrt lebt er ja ungestört weiter, ja beginnt überhaupt erst seine Wirksamkeit als *Gilgamesch*; und, wie man weiss, steht Ersteres in vollkommener Uebereinstimmung mit dem Original. Also kann vorher eine Himmelfahrt des Elisa nicht stattgefunden haben? Das scheint in der Tat der einzig mögliche Schluss zu sein, und somit doch Elias von Anfang an Derjenige gewesen zu sein, der gen Himmel fährt. Wir scheinen somit vor einem unlösbaren Dilemma zu stehn: Entweder ist Elias-*Eabani* von Anfang an gen Himmel gefahren, im Widerspruch mit Etwas, was die meisten anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen bieten; oder es war ursprünglich einmal Elisa-*Gilgamesch* der Himmelfahrer, im Widerspruch damit, dass er als *Gilgamesch* nach Elias' Himmelfahrt auf der Erde weiterleben muss und weiterlebt. Das Dilemma existiert aber in Wirklichkeit garnicht. Elisa darf einmal an jeder denkbaren Stelle seiner Sage gen Himmel gefahren sein, wenn er nur — wiedergekommen ist. Und Dgl. hören wir ja von Moses-*Gilgamesch*-Xisuthros in seiner ersten Sintflutberg-episode an der für eine Himmelfahrt in Betracht kommenden Stelle: Moses verschwindet zwar auf dem Sinai, als auf einem Sintflutberge, in einer Wolke, kommt aber darnach zu seinem Volk zurück; weil er nämlich nicht nur ein auf immer zu den Göttern entschwindender Xisuthros ist, sondern auch ein *Gilgamesch*, der seine Rolle zu Ende zu spielen hat (p. 148 f. und p. 151 ff.)[1]).

Damit dürfte Elias' Himmelfahrt erklärt sein: Von der Himmelfahrt eines Xisuthros mit einer Wiederkehr ist

1) Vgl. auch unten die Jesus-Sage.

diese Wiederkehr gestrichen worden. Wenn demnach Elias östlich vom Jordan gen Himmel fährt, und Elisa dabei zugegen ist und darauf wieder nach dem West-Jordan-Lande zurückkehrt[1]), so liegt Dem im Wesentlichen zu Grunde, dass Elisa einmal gen Himmel gefahren oder doch irgendwie zu Gott hinaufgegangen, aber darnach wieder zur ebenen Erde und hierauf in's West-Jordan-Land zurückgekehrt ist.

Es ist nun aber sehr wohl möglich, dass die Elisa-Elias-Sage auch einmal eine Himmelfahrt des Elisa ohne eine Wiederkehr gekannt hat[2]), und dass in Elias' Himmelfahrt auch eine solche enthalten ist. Denn wir haben ja feststellen können, dass wenigstens in der Moses- und der Josua-Sage, aber auch wohl in der Jakob- und der Saul-Sage, der Xisuthros-*Gilgamesch* am Schluss seiner Sage sich noch einmal als ein Xisuthros auf dem Sintflutberge zeigt (s. o. p. 471 f.). Und Moses wenigstens verschwindet an einer solchen Stelle als ein Xisuthros, um nie wieder gesehn zu werden, insofern er auf dem Nebo stirbt und dann von Gott begraben wird, aber Niemand sein Grab kennt (s. o. p. 152 und Anm. 1 zu p. 153). Es wäre also an sich durchaus möglich, dass in einer älteren Gestalt der Elisa-Elias-Sage Elisa am Schluss seines Lebens ein zweites Mal gen Himmel gefahren ist, um darnach aber nicht wieder zurückzukehren, und dass diese Himmelfahrt mit seiner ersten, auf Elias-*Eabani* übertragenen, verschmolzen und so die Himmelfahrt ohne eine Rückkehr mitten in der Elisa-Elias-Sage entstanden ist[3]).

Soweit über die Himmelfahrt des Elias-*Eabani*. Diese erinnert uns nun an das Verschwinden des Esra, in dem wir auch einen *Eabani* glaubten erkennen zu dürfen (o. p. 194): In der Geschichte von Esra verschwindet, so sieht

1) II Kön. 2. 2) Vgl. unten die Jesus-Sage.

3) Die Jesus-Sage, welche deutliche Spuren von einem Verschwinden und Wiedererscheinen des *Gilgamesch*-Xisuthros vor Dessen Himmelfahrt zeigt (s. unten die Jesus-Sage), unterstützt diese Vermutung.

es aus, genau so wie in der Elisa-Elias-Sage, als ein zu den Göttern entrückter Xisuthros, der *Eabani* statt des *Gilgamesch*. Ob aber die beiden Vertretungen in den zwei Sagen den gleichen Ursprung haben oder hätten, ist oder wäre wohl sehr zweifelhaft. Ist doch in der Josua-Esra-Geschichte anscheinend nicht etwa für einen Josua III-*Gilgamesch*-Xisuthros überhaupt Esra-*Eabani* eingesetzt, sondern vielmehr anzunehmen, dass Handlungen bezw. Erlebnisse Josua's als eines Xisuthros nur zum Teil auf Esra übertragen sind (o. p. 192)[1].

Wir haben also (o. p. 610) festgestellt, dass Elisa, der von Elias' Himmelfahrt zurückkehrt, so gut noch ein Xisuthros ist, wie Elias, der gen Himmel gefahren ist. Darnach ist nun vielleicht ein Wunder zu beurteilen, das Elias in Jericho tut, unmittelbar nachdem er auf seiner Rückkehr — wieder trocknen Fusses — das Jordan-Bett durchschritten hat. Wie Josua I nach Durchschreitung des Jordan-Betts — in seiner Sintflutepisode — nach Jericho kommt, so Elisa; und dort »heilt« Dieser dessen ungesundes Wasser durch hineingeworfenes Salz[2]). Dieses Jericho heisst und ist eine »Palmenstadt«, und darum entspricht nach oben p. 162 der Stadt Jericho in der Sage von Josua I der Ort Elim mit 70 Palmen, den Moses fast unmittelbar nach seinem Durchzug durch das Schilfmeer — der dem Josua's durch den Jordan entspricht — und gleich nach Mara erreicht. Hier aber ist es, wo Moses bitteres Wasser süss macht durch ein hineingeworfenes Stück Holz; und hier ist es, wo Gott — allerdings, so meint man, nur nach der, späten, deuteronomistischen Redaktion — dem Moses von aller Krankheit Aegyptens spricht, die ihn nicht befallen werde, falls er Jahve's Satzungen befolge, da Dieser sein »Heiler« sei[3]).

Also dürfte die eine »Wasserheilung« gewiss ein Gegenstück zu der anderen sein. Nun wird die eine

1) Vgl. unten die Tobit-Sage. 2) II Kön. 2. 3) Exodus 15.

zwischen dem Durchzug durch's Schilfmeer und Mosis siegreicher Amalekiter-Schlacht erzählt, könnte also an sich ebenso gut zu Mosis Sintflutepisode, wie zu seiner *Chumbaba*-Episode (s. o. p. 126 f.) gehören; die andere »Wasserheilung« wird aber hinter Elias' Himmelfahrt in einer Sintflutepisode erzählt, aber nicht etwa vor einer *Chumbaba*-Schlacht (s. u. p. 616 ff.). Somit scheinen die Wassersanierungen zu den Sintflutepisoden ihrer Sage gehören. Man wird darum fragen dürfen, ob das brackige oder ungesunde Wasser ein Rest ist von einer einstmaligen Ueberschwemmung in der Sintflut. Ist es gar — man verzeihe mir — ungesund geworden, »dieweil darin ersäufet sind all sündhaft Vieh und Menschenkind?«

Ist unsre Zusammenstellung berechtigt, dann lehrt sie auch, dass Elisa's Durchschreitung des Jordan unmittelbar vor der Gesundmachung des Wassers ein Gegenstück sowohl zu dem Zuge durch den Jordan unter Josua wie zu Mosis Zug durch das Schilfmeer ist, ebenso gut wie Elias' Durchschreitung des Jordan (o. p. 601); und dass somit Elisa's Durchschreitung nicht ein Abklatsch von der des Elias ist, sondern eine Dublette von ihr.

Wichtiger wäre eine andere Schlussfolgerung, die sich aus einer Identität der zwei Wassersanierungen ergeben würde. »Heilt« Elias in einer Sintflutepisode grade das Wasser in Jericho, in Jericho, der Sintflutstadt Josua's I, dann dürfte auch für das Elisa-Elias-System Jericho einmal die Sintflutstadt gewesen sein, obwohl jetzt Aphek als solche erscheint (o. p. 598 f.). Nun weist aber auch die Moses-Sage, durch die Palmenoase, die unmittelbar nach der »Wasserheilung« in Mara innerhalb einer Sintflutepisode (s. oben) passiert wird (o. p. 611), darauf hin, dass gerade die Stadt Jericho, die »Palmenstadt«, einst auch in der Sintflutepisode der Moses-Sage erwähnt worden ist; endlich aber der Name Thamar, d. i. »Palme«, für die Xisuthros-Tochter der Jakob-Sage darauf hin, dass auch in dieser Jericho einmal die Xisuthros-Stadt war (s. o. p 267).

Also scheinen vier Sagen, nämlich eine manassische, die von Elisa und Elias, eine ephraimitische, die von Josua I und Eleasar I, eine südjudäische, die von Jakob und Joseph, und eine levitische, nämlich die von Moses und Aaron, Jericho als Sintflutstadt gemein gehabt zu haben. Das ist natürlich von grosser Wichtigkeit für Untersuchungen über die Geschichte der *Gilgamesch*-Sage in Israel. S. darüber Band II. Merkwürdig übrigens, dass grade zu Ahab's Zeit Jericho wieder aufgebaut worden sein soll[1]). Sollte Das ebenfalls darauf hinweisen, dass auch in der Elisa-Ahab-Elias-Sage Jericho einmal die Sintflutstadt war, und deshalb »durch die Sintflut« zerstört, aber auch »nach der Sintflut« wieder aufgebaut worden ist?

Der babylonischen Sintflut gehn ausser der Schlangen- und Löwenplage, deren Reflex in der Elisa-Elias-Sage wir o. p. 589 ff. besprochen haben, noch sechs andere Plagen, und darum der Sinai-Episode, der Katastrophe im Schilfmeer und dem Auszug der Kinder Israel aus Aegypten die ägyptischen Plagen vorher (o. p. 137 ff.; vgl. o. p. 181 ff., p. 290 f., p. 309 f. und p. 514 f.). Einige jener babylonischen Plagen, nämlich drei, sind Hungerplagen, welche durch eine anhaltende Dürre hervorgerufen werden. Nun gehn aber Elias' Sintflutbergepisode auf dem Karmel eine Dürre und eine Hungersnot in drei auf einander folgenden Jahren vorher[2]). Somit dürften diese ein Reflex der babylonischen Hungerplagen sein, und vielleicht ist ihre Zeitdauer ein Reflex der Drei-Zahl der Hungerplagen. Darauf, dass die drei Jahre der Hungersnot zur Zeit David's vielleicht mit den zwei bis drei Jahren der Hungersnot zu Elias' Zeit zusammenhängen, ward schon oben p. 503 hingewiesen.

Während der drei babylonischen Hungerplagen wendet sich Xisuthros, wie es scheint, mit einer Fürbitte an seinen

---

1) I Kön. 16, 34.

2) I Kön. 17 f. Nach Lucas 4, 25 und Jacobus 5, 17 soll es zu Elias' Zeit drei Jahre und sechs Monate lang nicht geregnet haben.

Gott *Ea*, und Dem entsprechend bittet Moses als ein Xisuthros Gott, der Hagel- und der Heuschreckenplage Einhalt zu tun; und sein Gebet wird beide Male erhört, wohl in Uebereinstimmung mit der Ursage (vgl. o. p. 143 f. und p. 299). In ganz analoger Weise fällt aber in der Karmel-Episode der Sturzregen, welcher der in Rede stehenden Dürre zu Elias' Zeit ein Ende macht, nachdem Elias-Xisuthros auf dem Karmel gebetet hat[1]). Folglich ist uns auch in der Elias-Sage eine Fürbitte des Xisuthros erhalten, ebenso wie in der Moses-, der Abraham- und vermutlich auch der David-Sage (s. o. p. 144, p. 299 f., p. 309 f. und p. 515)[2]).

In der Karmel-Episode liegen also, mit einander vereinigt, vor 1. ein Stück der Sintflutepisode (s. o. p. 604 ff.) und 2. ein Stück einer Hungerplage; und derselbe Regensturz, der nach oben p. 606 f. dem Regen in den Tagen der Sintflut entspricht, ist auch ein Reflex des Regens, der je einer Hungerplage ein Ende macht. Damit ist wohl zugleich gesagt, was zur Verschmelzung der beiden Stücke geführt hat: eine Vereinerleiung der genannten zwei, bezw. im letzten Grunde 3 + 1, Regengüsse.

Die Hungersnot wütet nun in der Elisa-Elias-Sage richtig, d. h. dem Schema gemäss, vor dem ersten Stück einer Sintflutberg-, nämlich vor der Karmel-Episode (s. o. p. 604 ff.), zugleich aber an falscher Stelle der Sage, nämlich nicht nur auch noch vor einem Reflex der Schlangen- und Löwen-Plage (o. p. 589 ff.), sondern schon alsbald im Anfang der Sage. Jene erste Verschiebung allein kann mit derjenigen der Karmel-Episode (s. o. p. 607) zusammenhängen, die mit dem gewaltigen Sintflut-Regensturz abschliesst, welcher zugleich die Zeit der Dürre beendet. Anscheinend haben ja das Motiv eines Regens, der dem Regenmangel ein Ende macht, und das des Sintflut-Regensturzes sich gegenseitig angezogen und eine unmittelbare Verbindung zwischen

1) I Kön. 18, 42 ff. 2) Vgl. in Band II die Aeacus-Sage.

der Dürre und einem Stück der Sintflutepisode hergestellt, sei es nun, ehe oder nachdem diese an ihre neue Stelle geraten war. Was aber die zweite Verschiebung anbetrifft — infolge welcher die Dürre schon gleich im Anfang der Sage wütet —, so mag sie durch die Bitte um Wasser, die Elias im Anfang seiner Sage als ein *Eabani* an der Tränke an die Witwe von Sarepta richtet (o. p. 580 f.), veranlasst worden sein: Weil Elias der Ursage gemäss — als ein Xisuthros (s. o. p. 153) — zur Zeit einer Dürre lebt, und — als ein *Eabani* — die Witwe um Wasser bittet, darum lässt die Sage die Dürre schon zu der Zeit wüten, zu welcher er die Witwe um Wasser bittet, und verlegt also jene gleich in die Zeit seines ersten Auftretens.

Für die Witwe von Sarepta vollbringt Elias zur Zeit der Dürre und der Hungersnot ein Wunder: Durch sein Wort wird bewirkt, dass, so lange die Dürre andauert, ein wenig Mehl und ein wenig Oel nicht alle werden[1]). Oben p. 583 glaubten wir noch erklären zu müssen, dass uns der Ursprung dieser Wundergeschichte unbekannt sei. Aber so Viel dürfen wir jetzt doch wohl sagen, dass dessen Stelle durch den Platz der Dürre bestimmt ist. Denn das Wunder soll ja deren böse Folgen für die Witwe aufheben. Vielleicht ist jedoch auch Das richtig, dass das Wunder auf dem Boden der Dürre gewachsen ist: Weil Elias bei der Witwe wohnen muss, darum muss Diese für ihn zu essen haben; und weil sie infolge der Dürre Nichts für ihn zu essen hat, deshalb tut er das Wunder. Da nun Elias bei der Frau als bei der Hierodule des Epos wohnt (s. oben), so hätte sich das Wunder erst entwickelt, nachdem die Dürre mit der Hierodulenepisode verknüpft worden war[2]).

Nach unsern Darlegungen wäre die Dürre zu Ahab's und Elias' Zeit also sagenhaft. Aber die Herren Alttestamentler

---

1) I Kön. 17.

2) Hiergegen spricht aber vielleicht die Stelle des Wunders zu Kana in der Jesus-Sage. S. unten diese Sage.

werden uns lächelnd entgegenhalten, eine Dürre zur Zeit des tyrischen Königs Ithobalos und damit zu Ahab's Zeit — denn Ahab's Gattin sei ja die Tochter des sidonischen Königs Ethbaal[1]) — bezeuge Menander nach Josephus[2]). Meinetwegen. Vorausgesetzt nämlich, dass diese Nachricht nicht im letzten Grunde auf die alttestamentliche Ueberlieferung zurückgeht[3]) — wie vermutlich zwei andre oben p. 573 in einer Anmerkung von uns beleuchtete Notizen des Menander —, könnte man Elias, mit einer ursprünglich jedenfalls zeitlosen Sage, und darum die sagenhafte Dürre im Anfang seiner Sage, deshalb grade in Ahab's Zeit untergebracht haben, weil die Ueberlieferung von einer geschichtlichen Dürre zu Dessen Zeit wusste. Viel näher aber scheint mir eine Annahme zu liegen, dass Menander sein Wissen wieder einfach aus jüdischer Quelle hat. Berichtet er uns doch l. c., dass Ithobalos (um ein Ende der Dürre herbeizuführen) eine *ἱκετεία* veranstaltet habe, und dass nun zahlreiche Blitze gefallen seien. Denn sollte es wirklich ein Zufall sein, dass fast genau Dasselbe in I Kön. 18 erzählt wird? Und dass Ahab zur Zeit einer Dürre auf Elias' Befehl die Versammlung auf dem Karmel veranstaltet, dass Elias dort ein Opfer zurüstet, dass dann Feuer vom Himmel herabfällt, dass darnach Elias betet und sich nun ein gewaltiger Regen ergiesst. Das gehört ja als ein integrierender Bestandteil zur Elias-Sage. S. dazu oben p. 604 ff. und p. 613 f., und unten die Gideon-Sage.

Nach der Niederlage des Syrer-Königs Benhadad bei Aphek, zum Teil wenigstens einer Parallele zu einem Stück der Sintflutepisode, ereignet sich etwas Befremdliches. Ahab schont den König Benhadad, statt ihn zu töten, ja schliesst einen Vertrag mit ihm[4]), nachdem Dessen Boten in arm-

---

1) I Kön. 16, 31. 2) Antiquitäten, Buch VIII, XIII, 2 (324).

3) Vgl. WINCKLER in *Keilinschriften und das Alte Testament*[3], p. 250.

4) Den man mit Recht befremdlich findet, aber mit Unrecht aus der politischen Lage zu Ahab's Zeit erklärt. S. BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 121.

seligem Büssergewande zu ihm gekommen sind und ihn um Gnade gebeten haben; und darum sendet dann Gott einen Propheten zu Ahab hin und droht ihm durch Jenen eine Strafe an: Ahab's Leben soll für Benhadad's Leben und Ahab's Volk für Benhadad's Volk hingegeben werden[1]). Einen Vertrag nach und trotz einer vorhergehenden Niederlage haben wir nun oben in einer langen Reihe von Fällen in einer *Chumbaba*-Episode vorgefunden (s. zuletzt oben p. 481 ff.). Ein derartiger Vertrag ist auch, wie wir sahen (o. p. 166 ff., etc.), der Vertrag Josua's mit den Gibeoniten nach den Kämpfen gegen Ai. Um einen solchen zu erlangen, begeben sich die Gibeoniten in abgetragenen Kleidern und Sandalen zu Josua; wie es jetzt heisst, um den Anschein zu erwecken, als ob sie aus fernem Lande kämen (o. p. 166), sie, die ganz in der Nähe zu Hause sind. Die Elisa-Elias-Sage, in welcher die Büssergewänder in der gleichen Episode — denn dass wir wirklich in einer solchen stehn, wird aus dem Folgenden klar hervorgehn — sehr gut motiviert sind, und in welcher die Syrer auftreten als Das, was sie wirklich sind, nämlich als um Gnade flehende Sünder, die Elisa-Elias-Sage dürfte zeigen, dass die im Buche Josua gegebene Erklärung für die alten Kleider eine Umdeutung ist, und dass erst durch diese dann auch die schadhaften Weinschläuche und das trockene und krumige Brot (s. o. p. 166) in die Sage hineingeraten sind.

Wir konnten nun schon in einer Reihe von Fällen grade zwischen der Saul-Samuel- und der Elisa-Elias-Sage innigere Beziehungen feststellen (o. p. 587 f., p. 590, p. 591, p. 592). Hier ist eine neue: Der Strafrede des Propheten nach Ahab's Vertragsschliessung mit dem von ihm geschonten Syrer-Könige Benhadad entspricht offenbar des Propheten Samuel Strafrede nach Saul's *Chumbaba*-Schlacht wegen der Verschonung seines *Chumbaba*, des Königs Agag (o. p. 435 ff.). Damit dürfte nun aber er-

1) I Kön. 20.

wiesen sein, dass in der Aphek-Episode nicht nur ein Stück der Sintflutepisode (s. o. p. 598 f.), sondern auch ein Stück der *Chumbaba*-Episode steckt, und dass in diesem Ahab abermals (s. o. p. 597) der *Gilgamesch* ist; der *Chumbaba*-Episode, die nach dem nunmehr wohl allen meinen Lesern geläufigen Schema der Sintflutepisode unmittelbar folgt und in mehreren anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen mit ihr verquickt worden ist (s. o. p. 291 f., p. 310 f., p. 355 und p. 372 ff.). Nun entspricht der Mauereinsturz von Aphek dem von Jericho, der, wie jener, zu einer »Sintflutgeschichte« gehört (o. p. 599), und vor diesem Einsturz hat die Josua-Sage keinen Kampf, im Gegensatz zu der Elisa-Elias-Sage, welche davor noch die blutige Schlacht hat. Es scheint daher die Frage berechtigt, ob diese Schlacht ursprünglich nicht zur Sintflutepisode gehört hat, sondern eigentlich nur die *Chumbaba*-Schlacht ist, nach welcher der Vertrag zustande kommt.

Dass nun in der Elisa-Elias-Sage ein Stück der *Chumbaba*-Episode mit einem der Sintflutepisode eine so innige Verbindung eingegangen ist, hat aber schwerlich nur darin seinen Grund, dass nach dem Schema die eine Episode der anderen unmittelbar folgt, sondern vermutlich auch in gewissen Aehnlichkeiten zwischen den beiden Episoden. Die israelitischen *Chumbaba*-Episoden lassen (vgl. o. p. 617) eine Grundform erschliessen, in der nach Besiegung des *Chumbaba* mit ihm, bezw. doch wenigstens ihm nahestehenden Leuten, ein Freundschaftsvertrag geschlossen wird; und in Uebereinstimmung damit wird (s. o. p. 617) in der Saul-Samuel-Sage, die ja in manchen Punkten der Elisa-Elias-Sage sehr nahe steht, der König Agag nach einer *Chumbaba*-Schlacht von allen Amalekitern, bezw. einem ganzen Amalekiter-Heere, allein geschont (s. o. p. 436). In der Sintflutepisode aber retten sich von allen Menschen allein Xisuthros und seine Angehörigen sowie die Kunstverständigen, welche auf einem Schiff die Xisuthros-Stadt verlassen; und Das spiegelt sich noch deutlich genug in

der israelitischen *Gilgamesch*-Sage wieder, so auch darin, dass nur Lot-Xisuthros mit seinem Weibe und seinen zwei Töchtern von zwei Engeln aus der Sintflutstadt Sodom herausgeführt wird, und darin, dass nur der Vater der Rahab mit seinen Angehörigen auf Befehl des Josua-*Gilgamesch* aus der Sintflutstadt Jericho herausgeführt wird, nachdem deren Mauern eingestürzt sind (s. o. p. 301 f.). Oben auf dem Sintflutberge versöhnt sich darnach *Bēl* mit Xisuthros und den anderen geretteten Menschen, und diese Versöhnung kommt mehrfach in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage in einem Vertrage zum Ausdruck (s. o. p. 147 ff., p. 174 f. und p. 244 f.). Wenn somit Benhadad nach dem Einsturz der Mauern von der Sintflutstadt Aphek auf Befehl Ahab's, auch eines *Gilgamesch*, allein aus dieser Stadt herausgeholt[1]) und dann von ihm begnadigt und ein Vertrag mit ihm geschlossen wird, so dürfte Benhadad nicht nur ein *Chumbaba* sein, mit welchem von einem *Gilgamesch*, sondern auch ein Xisuthros sein, mit welchem von einem *Bēl* ein Vertrag geschlossen wird; dürfte also auch durch eine Identifizierung zweier Vertragsschliessungen nach einer Verschonung in zwei auf einander folgenden Episoden in der Elisa-Elias-Sage deren innige Verschmelzung herbeigeführt worden sein. Uebrigens — Dies nebenbei — dokumentiert sich vielleicht auch noch in einem anscheinenden Widerspruch, dass die Aphek-Episode nicht einheitlich ist: Nach I Kön. 20, 30 scheint Benhadad als Xisuthros allein der Katastrophe von Aphek entronnen zu sein, aber nach dem sofort folgenden Verse 31 hat er als *Chumbaba* wenigstens mehrere Untertanen bei sich. Hier scheint sich demnach eine Naht zu zeigen.

In der Aphek-Episode hätten wir also in Ahab einen Repräsentanten des Gottes *Bēl* und *Gilgamesch*'s, im ersten Syrer-Kriege aber nur einen israelitischen *Gilgamesch* und in der Karmel-Episode einen Repräsentanten

1) I Kön. 20, 33.

nur des Gottes *Bēl* (o. p. 597 und p. 606). Nun sind die letzten zwei Episoden einheitlich, ist aber die erstgenannte durch Verschmelzung zweier Episoden entstanden, in deren einer dem Ahab ein *Gilgamesch* und ein *Bēl* und in deren anderer ihm ein *Gilgamesch* entsprochen hat. Damit wissen wir nun vielleicht auch, warum in den zwei andern Episoden Ahab zwei verschiedenen Gestalten der Ursage entspricht: weil diese in der Aphek-Episode zu einer, nämlich Ahab, geworden sind.

Und alsbald scheint sich uns jetzt auch zu enthüllen, warum wir andrerseits in der Elisa-Elias-Sage einen doppelten *Gilgamesch* — Elisa und Ahab — finden: der zweite wäre unecht und erst durch Identifizierung des *Gilgamesch* mit dem *Bēl* entstanden![1]). Ursprünglich wäre nur Elisa der *Gilgamesch* seiner Sage gewesen, Ahab aber nur deren *Bēl*. Und klar genug scheint sich Das ja noch darin zu zeigen, dass in dem Reflex einer und derselben Episode — nämlich des Schlangen- und Löwenkampfes — der Sieger im Kampfe — ein israelitischer *Gilgamesch* — durch Elisa und Ahab dargestellt wird; dabei aber durch Ahab in demjenigen von den zwei Stücken der Episode, welche der Aphek-Episode, mit Ahab als *Gilgamesch* und *Bēl*, unmittelbar vorhergeht, und sich, insofern es von einem Kampf erzählt, inhaltlich mit ihr berührt, also einer Beeinflussung durch sie mehr als das andere Stück ausgesetzt war (s. o. p. 589 ff. und p. 596 f.).

Was Benhadad und seine Syrer anlangt, so sollen Diese ja in dem zweiten Syrer-Krieg einerseits das Sintflut- und andrerseits das *Chumbaba*-Volk sein (s. o. p. 599 und p. 616 ff.). Was sind sie nun ursprünglich gewesen? Die Antwort hierauf scheint kaum zweifelhaft sein zu können: Die »Sintflutkatastrophe« bricht über die von

1) Hiergegen spricht aber anscheinend vor Allem die Jesus-Sage, in der *Gilgamesch* 1. durch Jesus und 2. durch Herodes Antipas vertreten wird, ohne dass in ihr die Sintflutepisode die in der Elisa-Elias-Sage konstatierte Verschmelzung mit der *Chumbaba*-Episode erfahren hätte.

ihr Betroffenen sonst in ihrem eigenen Lande und in ihrer eigenen Stadt herein (o. [p. 146,] p. 160 f., p. 208, p. 298 ff., p. 329, p. 396; vgl. auch p. 426 ff. Saul's Philister-Krieg, da in diesem die Israeliten gegen die bisherigen Herren ihres Landes kämpfen[1])[2]). Aphek aber liegt nicht etwa in syrischem, sondern in israelitischem Gebiet. Somit dürften die Syrer bei Aphek schwerlich von Anfang an das Sintflutvolk, und demnach wohl ursprünglich das *Chumbaba*-Volk gewesen sein. Nun sind sie aber im ersten Syrer-Kriege bei Samaria zugleich das Volk der Schlange und des Löwen (o. p. 596), das ursprünglich auch noch in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage von dem *Chumbaba*-Volk durchaus verschieden gewesen ist. Also scheinen erst durch den Einfluss der unmittelbar folgenden Aphek-Episode, mit den Syrern als den Landesfeinden, die Landesfeinde bei Samaria zu Syrern geworden zu sein, ebenso wie nach oben p. 620 durch deren Einfluss in der Samaria-Episode aus Elisa-*Gilgamesch* Ahab geworden sein soll.

Falls nicht etwa, statt einer regressiven, eine progressive Assimilation stattgefunden hat, indem durch den Einfluss der unmittelbar vorhergehenden Episode, mit dem ersten Syrer-Krieg (einem Reflex des Löwen- und Schlangen-Kampfes), das feindliche Heer in der Aphek-Episode zu einem Syrer-Heer geworden ist. Und die Syrer wären als Repräsentanten des Schlangen-Volk's anscheinend ganz am Platz. Wohnen doch die Syrer so gut — auch — im Osten von Palästina, wie Saul's Schlangen-Volk, die Ammoniter (o. p. 420 ff.; vgl. o. p. 500 f.), und könnten doch Laban in der Jakob- und der König Thalmai in der David-Absalom-Sage deshalb Syrer sein, weil sie auch die Schlange der Plage repräsentieren (o. p. 476, p. 526 f. und p. 546 f.). Wir verfügen nun aber jetzt schon über so viele Parallelen, dass ein Versuch an der Zeit

1) I Sam. 13, 3.

2) Vgl. unten die Gideon-, die Tobit-, die Jonas- und die Jesus-Sage.

scheint, festzustellen, ob wir dieses »könnten«. nicht durch eine bestimmtere Aussage ersetzen dürfen.

Jakob flieht nach Syrien als ein *Eabani*, der in die Wüste zurückflieht, eben dorthin und in gleicher Eigenschaft Absalom (o. p. 526 f.), in gleicher Eigenschaft wohl auch Seba bis zur syrischen Grenze hin (o. p. 541 f.); und vielleicht kam David als ein solcher *Eabani* ursprünglich, statt an Saul's Hof, an den eines syrischen Königs (o. p. 547 f.). Von anderen *Eabani*-Fluchten grade nach Syrien berichten die bisher analysierten israelitischen Sagen aber Nichts. Vielmehr flieht der israelitische *Gilgamesch* als ein in die Wüste zurückfliehender *Eabani* sonst nach Midian südlich von Palästina — und kommt dann zum Horeb südlich von Palästina —, oder flieht auf die Trift in der Nähe von Babylonien hinaus, oder nach Aegypten, in dessen Machtbereich auch Gebiete südlich von und im südlichen Palästina lagen, oder zum Horeb südlich von Palästina; oder wird von einer fliehenden bezw. verstossenen Frau in die Wüste im südlichen Palästina hinausgetragen, oder kommt unangefeindet nach Bethlehem im südlichen Palästina, oder, scheinbar seltsamerweise, nach einem Gibea (s. o. p. 134, p. 195 f., p. 210 [und p. 221 ff.], p. 586 ff.; p. 296 f., p. 314, p. 363 und p. 417 f.). Der Wüste, in die *Eabani* flieht, entspricht also einmal eine Trift in gleicher Gegend, in einer Reihe bisher analysierter israelitischer Sagen aber, welche einen Reflex der Wüstenflucht haben, die Wüste im südlichen Palästina bezw. südlich von Palästina, und in zwei Sagen das Stromland Aegypten, wohl als ein Ersatz für die Wüste im Bereich von Aegypten (s. o. p. 568 Anm. 4)[1]. Diesem südlichen Lokal steht also jedenfalls in der Jakob- und in der David-Absalom-Sage [aber vermutlich im Grunde auch in der David-Seba-Sage] ein Gebiet von Syrien gegenüber. Grade diese Sagen weisen nun aber den anderen

---

1) In der Jesus-Sage flieht Jesus als ein *Eabani* in »die Wüste«, ohne dass diese näher bezeichnet wäre. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist auch diese im Süden von Palästina zu denken oder doch einmal gedacht worden.

gegenüber die Eigentümlichkeit auf, dass — infolge einer Verschmelzung einer Reihe von Episoden, wie sie die anderen Sagen nicht erfahren haben — dasselbe Lokal, welches der Wüste des Epos entspricht, auch 1. der Wohnsitz der »Schlange der ersten Plage« ist, und 2. als Wohnsitz des »Xisuthros« figuriert, den Dieser in der »Sintflutepisode« verlässt (s. o. p. 225 ff., p. 241 ff., p. 439 ff., p. 476, p. 526 f. [p. 541 f.]; und vgl. p. 547 f.)[1]. Somit dürfte das syrische Land in diesen Sagen ein Lokal in der südpalästinensischen Wüste oder der Wüste im Süden von Palästina verdrängt haben, und also ursprünglich nur, sei es der Wohnsitz der Schlange, sei es der des Xisuthros vor der Flut, gewesen sein, sodass demnach nur noch eine Entscheidung darüber zu treffen wäre, welchem von diesen beiden das syrische Land eigentlich entspricht. Nun begegnen wir in keiner Sage einer Gegend östlich oder nordöstlich vom Jordan als einem Wohnsitz nur des Xisuthros, ist aber andrerseits der östlich vom Jordan herrschende Ammoniter-König Nahas die Schlange der Saul-*Gilgamesch*-Sage. Folglich dürften Laban in der Jakob- und Thalmai in der David-Absalom-Sage als Syrer zunächst Repräsentanten der Schlange sein, wenn auch Laban grade in der Mondstadt Haran wohnen dürfte, weil er zugleich der Vater einer *Ischtar* ist (o. p. 230 f.). Zwischen den Ammonitern und Syrern als Völkern der Schlange mag übrigens auch noch der Umstand eine Verbindung herstellen, dass *Bēth-Rechōb*, d. i. »Haus von, bezw. des *Rechōb*«, ein syrischer Kleinstaat (an der nördlichen Grenze des Reiches Israel) ist, *Ruchubu* aber der Vater, falls nicht das Geschlecht[2], eines Königs von Ammon

---

1) Zu Tob in Syrien als dem Ziel der Flucht Jephthah's s. unten die Jephthah-Sage.

2) Vgl. WINCKLER, *Geschichte Israels* I, p. 141 f. Dem Namen geht in Salmanassar's Monolith-Inschrift, im Unterschiede von dem Namen des ammonitischen Königs *Ba'sa*, der als »Sohn des (von) *Ruchubu*« bezeichnet wird, kein »Personenkeil« vorher. Das könnte allenfalls dafür sprechen, dass *Ruchubu* der Name eines Geschlechts und nicht einer Person ist.

heisst (s. dazu o. p. 555 ff.). Sonderbar übrigens, dass an *Rechōb* und *Ruchubu* von Ammon-*ʿammōn*, einem Volk der Schlange, wieder der Name Rehabeam-*Rechab-ʿām-Ῥοβοάμ*'s, des Sohnes einer Ammoniterin, anklingt, der in der Jerobeam-Sage der mythischen Schlange entspricht; so gut wie sein Vater Salomo (o. p. 212 ff. und p. 422 f.), der mit dem Moabiter-König *Salamānu* identisch zu sein scheint (o. p. 577 f.). Sonderbar ist es auch, dass der Rahab-*Rāchāb* in Jericho Salmon beiliegt (s. o. p. 173), der diesem Salmon vermutlich entsprechende König Salomo (s. o. p. 576 f.) aber jene Ammoniterin zur Frau hat (s. o. p. 576); und dass andrerseits der Rahab in der Abraham-Sage die Mütter von Moab und Ammon, nämlich die Töchter Lot's, entsprechen (s. o. p. 302 und p. 306). Und wie verhält sich endlich zu den vier Namen *Rechōb*, *Ruchubu*, *Rechab-ʿām* und *Rāchāb* der Name *Rahab* (aber mit *h*, nicht mit *ch*!) für grade die uns hier beschäftigende mythische Schlange[1])?

Aus Allem scheint jedenfalls zu erhellen, dass der Syrer-König Benhadad als Solcher ein Repräsentant der Schlange ist; und es bleibt nunmehr zu untersuchen, ob dieser Syrer-König erst nachträglich auch ein *Chumbaba* geworden ist, oder ob die Syrer von Anfang an auch das *Chumbaba*-Volk der Elisa-Elias-Sage gewesen sind. Wir können dazu hier nur Soviel sagen, dass Dgl. ganz ohne eine genaue Analogie in den bisher analysierten Sagen wäre[2]).

Sind die Syrer also in der Elisa-Elias-Sage ursprünglich das Schlangen-Volk, so wüssten wir nicht, was für einem Volke ursprünglich das *Chumbaba*-Heer der Aphek-

---

1) Zu *Rahab* s. unten ein Kapitel über diese mythische Schlange in Israel ausserhalb der *Gilgamesch*-Sage.

2) Dasselbe gilt von den unten zu erörternden israelitischen *Gilgamesch*-Sagen. Besonders erwähnenswert ist, dass in einer *Gilgamesch*-Sage aus Manasse, nämlich der Gideon-Abimelech-Sage, die aus dem Osten gekommenen Midianiter zwar das Volk der Schlange sind, aber nicht zugleich das *Chumbaba*-Volk. S. unten die Gideon-Abimelech- und die Baesa-Sage.

Episode angehört hat. Unberührt hiervon aber bliebe die Erkenntnis, dass Aphek als die Stadt des Sintflutvolks zu gelten hat, und dieses selbst demnach in Israel, im Reiche des Königs Ahab, zu suchen ist. Das babylonische Sintflutvolk ist nun das Volk *Bêl*'s. Es steht also mit der Tatsache, dass die Sintflutstadt der Elisa-Elias-Sage im Reiche Israel liegt, in vollkommener Uebereinstimmung, dass (s. oben p. 602 f., p. 606 und p. 619 f.) in Ahab, bezw. seinem Sohne Ahasja, der *Bêl* der Sintflutepisode erkannt ward[1]).

Der Prophet, der Ahab als einem *Gilgamesch* nach dem Vertragsschlusse mit den Syrern die Strafrede hält, entspricht nach oben p. 617 dem Samuel-*Eabani* der Saul-Samuel-Sage, ist also vermutlich einmal der *Eabani* des Elisa-Elias-Systems, also Elias (o. p. 593 ff.) gewesen. Wie die Sage Das hat vergessen können, lässt sich nicht sicher sagen. Mag sein, dass die Namenlosigkeit des Strafpredigers in unsrer Episode mit der des Strafpredigers in einer alsbald zu besprechenden ähnlichen Episode der Jerobeam-Sage zusammenhängt.

Der Prophet, welcher sich als Strafprediger zu Ahab begibt, befiehlt auf Jahve's Geheiss seinem Gefährten, also wohl einem anderen Propheten, ihm eine Wunde beizubringen, Dieser weigert sich aber, es zu tun, und infolgedessen verwundet oder tötet ihn ein Löwe[2]). Das ist eine Anekdote, die in gleichem Zusammenhange sonst nirgends vorzukommen scheint. Doch findet sich etwas Aehnliches in der Jerobeam-Sage: Jerobeam geht zu dem von ihm in Bethel errichteten Altar hinauf, um zu opfern. Da kommt auf Geheiss Jahve's ein Prophet daher, droht dem Könige eine künftige Schlachtung der Höhenpriester an und bringt durch sein Wort den Altar zum Bersten. Auf dem Rückwege nimmt er dann gegen den Befehl Jahve's eine Einladung zu einem Mahle an, das

1) Weiteres über das Sintflutvolk der Elisa-Elias-Sage s. unten in der Analyse der Jephthah-Sage. 2) I Kön. 20.

er bei einem alten Propheten in Bethel geniesst, und wird deshalb alsbald darnach von einem Löwen getötet[1]).

Wir finden also in der Jerobeam-Ahia-, so gut wir in der Elisa-Elias-Sage, eine Verwundung eines gegen Jahve ungehorsamen Propheten durch einen Löwen mit einer Strafrede verbunden, welche ein *Gilgamesch* und also eine der Hauptpersonen in der Sage über sich ergehen lassen muss, und darum scheint irgend ein Zusammenhang zwischen den beiden Anekdoten zu bestehn. Ob sie aber beide in ihrer Sage bodenständig, oder doch nicht direkt von einander abhängig sind, muss eine offene Frage bleiben. Ihr Platz innerhalb der beiden Sagen spricht nicht entscheidend mit. Denn sie stehn, wie man ohne Weiteres sieht, an verschiedenen Stellen.

Auf den *Chumbaba*-Kampf folgt im *Gilgamesch*-Epos *Gilgamesch's* Zwiegespräch mit der *Ischtar*, das wir in israelitischen *Gilgamesch*-Sagen jetzt schon in einer längeren Reihe von Reflexen — lauter Weibergeschichten — hinter Reflexen der *Chumbaba*-Episode nachgewiesen haben (s. zuletzt o. p. 492 ff.). Direkt hinter dem oben besprochenen *Chumbaba*-Kampf bei Aphek, der Vertragsschliessung mit dem *Chumbaba* und der deshalb erfolgenden Strafrede des Propheten treffen wir aber in der Elisa-Elias-Sage die Naboth-Episode, die ohne Zweifel mit jenen Weibergeschichten im Kern identisch ist[2]): Der *Ischtar*, die *Gilgamesch* um seine Liebe gebeten hat, zählt Dieser die früher von ihr Geliebten auf, und als letzten von ihnen *Ischullânu*, den Gärtner ihres Vaters, der ihr nicht zu Willen war und ihrer Einladung zum Mahle nicht folgte, und deshalb

1) I Kön. 12 f.

2) Die Septuaginta bringt die Naboth-Episode nicht hinter, sondern vor den zwei Syrer-Kriegen. Das soll (s. BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 114) »sachlich und literargeschichtlich richtiger« sein. Vgl. oben p. 216 Anm. 3 und p. 462. Ja, wenn wir das leidige *Gilgamesch*-Epos nicht hätten! Eben dies schützt uns aber auch davor, die Naboth-Episode gar aus dem Verbande der Elias-Geschichten als eine Zutat herauslösen zu müssen. Vgl. dazu KUENEN, *Historisch-kritische Einleitung*, I, § 25, Anm. 7.

von ihr »festgesetzt« wurde. Diesen erkannten wir auch in Joseph wieder, als dem in's Gefängnis Geworfenen, weil er Potiphar's Weibe kein Gehör schenkte, und in Uria, der, obwohl von David zu Gaste geladen — und betrunken gemacht —, nicht zu der Bath-Seba hin will und deshalb den Tod erleiden muss (o. p. 494 f.). Dass darum der Weinbergbesitzer Naboth, dessen Grundstück neben dem Palaste Ahab's und seines Weibes, der Phönizierin[1]) Isebel, liegt, und der unmittelbar hinter einer *Chumbaba*-Episode Ahab's, bezw. seines Weibes Wunsch nicht erfüllen will und deshalb, wie Uria, auf hinterlistige Art um's Leben gebracht wird[2]), ebenfalls jener Gärtner des Vaters der *Ischtar* ist, dürfte unwiderleglich sein. Und somit hätte sich nach unsern bisherigen Untersuchungen von *Ischullānu* und seinem Erlebnis mit der *Ischtar* in der Elisa-Elias-Sage erhalten, dass er ein Gärtner ist; in der David-Nathan-Jonathan-Sage, dass er zum Mahle geladen wird (s. o. p. 495); in der Jakob-Joseph-, der David-Nathan-Jonathan und der Elisa-Elias-Sage, dass er der *Ischtar* nicht zu Willen ist (s. o. p. 494 f.); und in der Jakob-Joseph- und der Simson-Sage, dass *Ischtar* seine »Festsetzung« (Gefangennahme) bewirkt (s. o. p. 398). Und wenn nun der Gärtner *Ischullānu* in der Elisa-Elias-Sage grade als Weinbergbesitzer wiederkehrt, dann ist es vielleicht nicht zufällig, dass Simson's buhlerische *Ischtar*, die Delila, nach Richter 16, 4 mit ihm, der auch ein *Ischullānu* ist (o. p. 398), im »Edelrebenbachtal« der Liebe pflegt; ist vielleicht nicht zufällig, selbst wenn ein so genanntes Bachtal wirklich existiert haben sollte[3]).

Es ist somit klar, dass Isebel der buhlerischen *Ischtar* des Epos und darum Mosis Kuschitin, Potiphar's Weibe in der Jakob-Sage, der Ketura in der Abraham-, der Delila in der Simson- und der Bath-Seba in der David-

1) I Kön. 16, 31. 2) I Kön. 21.

3) S. Buhl, *Geographie des alten Palästina*, p. 195.

Nathan-Sage entspricht. Von diesen fünf Weibern sind zwei fraglos Hamitinnen, ist eine andere wenigstens eine Grossmutter von Hamiten und haben die zwei anderen wenigstens hamitische Gatten (o. p. 493). Folglich dürfte Ahab's Gattin deshalb eine Hamitin sein[1]), weil sie eine buhlerische *Ischtar* des *Gilgamesch*-Epos ist[2]). Und vielleicht charakterisiert auch Das die Isebel als eine buhlerische *Ischtar*, dass ihr, wie Dieser von *Gilgamesch*, Geilheit und Zauberei nachgesagt werden[3]), und dass Eunuchen sie aus dem Fenster stürzen[4]). Denn Eunuchen gehören ja zu den Dienern der *Ischtar*.

Moses-, Abraham- und David-*Gilgamesch* stellen nun als Gatten, und Simson-*Gilgamesch* als ein Buhle einer buhlerischen *Ischtar* Solche dar, die *Ischtar*'s Liebe erwidert haben, und in erster Linie wohl *Tammûz*-Adonis (s. o. p. 495). Folglich ist auch Ahab als Gatte einer buhlerischen *Ischtar*, nämlich der Isebel, ein Repräsentant von ihnen, damit aber, wie Moses etc., zugleich ein israelitischer *Gilgamesch*. Er zeigt sich also nunmehr als ein Solcher in einer dritten Episode (s. o. p. 597 und p. 616 ff.), nachdem in ihm auch bereits ein *Bêl* in der Sintflutepisode erkannt worden ist (s. o. p. 606 und p. 619 f).

Uria muss, wie wir sahen, sterben, weil er sich nicht mit einer *Ischtar* einlassen will. David-*Gilgamesch* sendet darum einen Brief an Joab, und Dieser führt seinen Tod herbei, indem er ihn als einen *Gilgamesch*(!) in den Kampf gegen die Ammoniter sendet (o. p. 495 ff.). In ähnlicher Weise kommt nun aber Naboth um's Leben. Isebel schickt einen Brief mit Ahab-*Gilgamesch*'s Siegel an die

---

1) Isebel ist eine Phönizierin, und die Phönizier sind nach Genesis 10, 6 Hamiten.

2) Ahab's Ehe mit der Isebel könnte also ganz sagenhaft sein. Jedenfalls haben wir hinfort — gegen STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, I, p. 523 und 528 — gar keinen Grund mehr dazu, aus ihr allein auf einen engen Anschluss Ahab's an Phönizien zu schliessen.

3) II Kön. 9, 22. 4) II Kön. 9, 32 f.

Aeltesten und Vornehmen in der Stadt Naboth's. Die bestellen auf ihren Befehl zwei Schurken, die ihn der Gotteslästerung und Majestätsbeleidigung bezichtigen[1]), und dann wird er[2]) zu Tode gesteinigt[3]). Liess sich schon in David's Brief an Joab, infolge dessen Uria von Diesem in den Kampf gegen die Ammoniter geschickt wird, ein Reflex von *Ischtar*'s Anklage vor *Anu* erkennen, woraufhin Dieser den Himmelsstier gegen *Gilgamesch* schickt (o. p. 495 f.), so zeigt sich noch deutlicher ein Reflex von ihr in der Naboth-Geschichte. Denn diese steht der Ursage insofern noch näher, als Isebel, eine *Ischtar* den Brief schreibt, und als dieser von einer Anklage, und zwar auch wegen Gotteslästerung redet, in welcher gewiss die ungewöhnlich respektlose Antwort nachklingt, welche einerseits *Ischullânu* und andrerseits *Gilgamesch* der Göttin *Ischtar* geben. Dass die falsche Beschuldigung des Naboth-*Ischullânu* der falschen Beschuldigung Joseph-*Ischullânu*'s (s. dazu o. p. 496) parallel ist, dürfte somit auch deutlich sein. Und ferner kann man nicht daran zweifeln, dass die Aeltesten, die »Greise«, an die Isebel-*Ischtar* schreibt, wie David an Joab, den »Jahve-Vater« (s. o. p. 496 f.), ebenso wie Dieser, *Ischtar*'s Vater *Anu* repräsentieren[4]). Und wenn endlich Naboth vom Volke zu Tode gesteinigt wird, so muss Das dem Tode Uria's durch Ammoniter entsprechen. Somit wäre, da diesem Tode ein Kampf mit Ammonitern vorausgeht, der *Gilgamesch*'s Kampf mit dem Stier entspricht (o.p.495f.), dieser der Elisa-Elias-Sage anscheinend gänzlich abhanden gekommen.

Indes nur anscheinend. Denn sie hat vielmehr eine zwar nur geringfügige, aber doch höchst bemerkenswerte

---

1) Vgl. unten Jesu Verhör vor dem hohen Rat.

2) STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, I, p. 528, behauptet, dass die Legende mit der Angabe, bloss Naboth sei getötet worden, irre. Woher er Das wohl weiss? Die Parallelen sprechen gegen ihn und II Kön. 9, 26.

3) I Kön. 21.

4) Vgl. unten die Jephthah-Sage.

Spur davon erhalten. Dem Uria wird auf David's Befehl durch Joab ein Platz »gegenüber der Front« des heftigsten Kampfes zugewiesen, und Das soll darauf zurückgehn, dass *Anu* auf *Ischtar*'s Bitte gegen *Gilgamesch* einen Himmelsstier loslässt (l. c.); Naboth aber wird auf Befehl der Isebel-*Ischtar* von den Aeltesten und Vornehmen, als Repräsentanten *Anu*'s, obenan im Volke ein Sitz angewiesen[1]). Also ist Das — so unsagbar töricht man diesen Schluss auch finden wird — eine weitere Spur von dem Stierabenteuer[2]).

Die »Front des heftigsten Kampfes« ist nun doch wohl sicher die der Feinde. Uria findet also seinen Tod durch Diejenigen, vor denen er seinen Platz im Kampfe eingenommen hat. Ebenso wird aber Naboth von dem Volke gesteinigt, unter dem er obenan hingesetzt worden ist. Also alterniert das Volk in der Elisa-Elias-Sage mit den Ammonitern in der David-Nathan-Sage! Und darum ist es bemerkenswert, dass das Volk der Ammoniter im Hebräischen *'ammōn* heisst, »Volk« aber *'ām*(*'amm-*), und dass der Hebräer das erstere Wort als eine Ableitung von dem anderen auffassen konnte[3]). Ist darum eine Vertretung des Himmelsstiers durch ein feindliches Volk verständlicher, als eine durch das eigene, so scheint das Volk in der Naboth-Geschichte sich aus dem Ammoniter-Volke, das die David-Nathan-Sage dafür bietet, entwickelt, und somit

1) I Kön. 21, 12.

2) Und somit hat die Ehrung Naboth's jedenfalls nicht von Anfang an allen Verdacht eines Komplotts fern halten sollen, was sie nach BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 115, jetzt tun soll.

3) In Wirklichkeit ist es Das auch wohl, und vermutlich dasselbe Wort, wie assyrisches *ummānu* = »Volk«. Dies wäre also, ebenso wie dann auch assyrisches *ummatu*, mit gleicher Bedeutung, von einer Radix *'-m-m* abzuleiten, und somit wären das hebräische *ummā*, = »Volk« und Dgl., und das entsprechende syrische und arabische Wort, mit ' statt ' als Anlaut, assyrischen Ursprungs. Zur Orientierung, dass ' im Assyrischen, im Unterschiede von den anderen alten semitischen Dialekten, lautgesetzlich verloren gegangen ist.

auch die Naboth-Geschichte, d. h. eine ältere Gestalt von ihr, einmal für den Kampf gegen den Himmelsstier einen gegen Ammoniter gehabt zu haben.

Nach dem Gesagten stirbt Naboth-*Ischullânu* so gut, wie Uria-*Ischullânu*, im Zusammenhang mit einer *Ischtar*-Episode, ohne dass *Ischullânu*'s Tod in der *Ischtar*-Episode berichtet würde. Das dürfte dafür sprechen, dass Uria's Tod nicht etwa durch eine Pointe grade seiner Sage notwendig geworden ist, sondern deshalb herbeigeführt wird, weil *Ischullânu* von *Ischtar* wenigstens unglücklich gemacht wird, und wohl auch deshalb, weil er, Uria, ausser *Gilgamesch* (o. p. 494 ff.) und *Ischullânu* (o. p. 494 f.), auch die anderen von *Gilgamesch* aufgezählten Opfer der *Ischtar* repräsentiert (vgl. o. p. 496). Analoges wird darum auch von Naboth und seinem gewaltsamen Tode gelten müssen.

Gilgamesch zählt der *Ischtar* die von ihr Geliebten und grausam Behandelten auf, und nennt dabei als letzten von ihnen den Gärtner *Ischullânu*. Dessen Erlebnisse mit der *Ischtar* sind, wie wir festgestellt haben, in der Elisa-Elias-Sage durch einen Teil der Naboth-, und in der David-Nathan-Sage durch einen Teil der Uria-Geschichte vertreten. Andrerseits wird der Umstand, dass *Gilgamesch* die *Ischtar* wegen einer Reihe von Grausamkeiten gegen Solche, die sie geliebt hat, tadelt, durch des Propheten Nathan-*Eabani* Strafrede an David-*Gilgamesch* wegen seiner Ehe mit der Bath-Seba und Uria's Tötung repräsentiert, in der Moses-Sage aber durch Aaron-*Eabani*'s Tadel nur wegen Mosis Ehe mit der Kuschitin (o. p. 492 f., p. 495, p. 497 f.). Der *Eabani* der Elisa-Elias-Sage ist nun der Prophet Elias, ihr *Gilgamesch* aber, soweit er dem Moses- und dem David-*Gilgamesch* in der *Ischtar*-Episode entspricht, Ahab, der Gatte eines hamitischen Weibes. Wenn somit nach dem Justizmord an Naboth Elias vor Ahab hintritt und ihm wegen des Mordes eine Strafrede hält[1]),

1) I Kön. 21.

so kann es nicht zweifelhaft sein, dass wir hier einen neuen Reflex davon haben, dass *Gilgamesch* der *Ischtar* ihre Grausamkeiten zu Gemüte führt, und speziell davon, dass er ihr Das vorhält, was sie dem Gärtner *Ischullānu* getan hat.

Der Tadler Elias-*Eabani* kündigt als Strafe für die Tötung Naboth's die Ausrottung von Ahab-*Gilgamesch*'s Dynastie an, und also auch implicite den Uebergang seines Königtums auf einen Mann aus einem anderen Hause. Diese Ankündigung ist somit ein unvollständiges Seitenstück zu den Ankündigungen an Jerobeam- und Saul-*Gilgamesch* durch Ahia- und Samuel-*Eabani* im Schlussteil von je einer *Gilgamesch*-Sage (o. p. 460 f.), und zu der Parallele zu diesen in der David-Sage: Ahia-*Eabani* verkündet dem Jerobeam-*Gilgamesch* durch Dessen Gattin als Strafe die Ausrottung seiner Dynastie, den Tod seines Sohnes und den Uebergang der Königsherrschaft auf einen neuen Mann; Samuel-*Eabani* dem Saul-*Gilgamesch* als Strafe das Letztere und seinen und seiner Söhne Tod; und Nathan-*Eabani* verkündet dem David-*Gilgamesch* als Strafe Mordtaten in seinem Hause und den Tod seines Sohnes, und erwirkt später die Verwerfung des Adonia und die Ausrufung Salomo's zum König (o. p. 498 f. und 518 f.). Die Mordtaten und der Tod des Sohnes werden dem David nun als Strafe für seine Ehe mit der Bath-Seba und Uria's Tod angekündigt, also, wie aus den Parallelen zu erschliessen ist, an sekundärer Stelle (o. p. 499 und p 518 f.). An eben dieser Stelle der *Gilgamesch*-Sage, nämlich in Veranlassung des an Naboth verübten Justizmordes (s. o. 631 f.), stellt aber Elias dem Ahab die Ausrottung seiner Dynastie in Aussicht. Also hat die Elisa-Elias-Sage eine bemerkenswerte Neuerung mit der David-Nathan-Sage gemein; ob aber zufälliger Weise, ob infolge einer Abfärbung, oder ob endlich infolge einer gemeinsamen Entwicklung, lässt sich leider nicht sagen. Diese Gemeinsamkeit verdient deshalb besonders hervorgehoben

zu werden, weil ja die Elisa-Elias-Sage vor der in Rede stehenden Strafandrohung eine ihr ähnliche hinter einem *Chumbaba*-Kampf aufweist und diese nun wieder in der Saul-Sage ein Gegenstück an gleicher Stelle hat (o. p. 617).

Die Elisa-Elias-Sage aus Manasse, die David-Nathan-Sage aus Nord-Juda und die levitische Moses-Aaron-Sage weisen also in ihrer *Ischtar*-Episode oder als Rest einer solchen eine Strafrede ihres *Eabani* gegen ihren *Gilgamesch* oder Dgl. auf. Wir dürfen deshalb schliessen, dass die Saul-Samuel-Sage aus Benjamin — zwischen Manasse und Nord-Juda — einmal ein Gegenstück zu einer solchen, also Etwas wie eine Strafrede Samuel's gegen Saul in einer *Ischtar*-Episode, gehabt hat. Andrerseits scheint die Elisa-Elias-Sage, mit der Strafrede des Propheten gegen den *Gilgamesch* Ahab in einer *Chumbaba*-Episode, zu zeigen, dass die Strafrede Samuel's gegen Saul in einer gleichen Episode ein bodenständiges Stück seiner Sage ist (s. o. p. 617). Es fällt darum auf, dass der Saul-Samuel-Sage nicht nur jene Strafrede in einer *Ischtar*-Episode fehlt, sondern ausser ihr auch noch grade Das, was man zwischen der Stelle für jene Strafrede und der Strafrede in Saul's *Chumbaba*-Episode vermissen darf, nämlich 1. die *Ischtar*-Episode ausser der zugehörigen Strafrede, und 2. (wegen der Uria- und der Naboth-Geschichte, mit einem Stück der Stier-Episode vor dieser Strafrede) eben dieses Stück der Stier-Episode. Sollten diese Stücke etwa durch eine Zusammenwerfung der zwei Strafreden herausgedrängt worden sein?

Unmittelbar hinter der Strafrede des Elias lesen wir von einem Kampfe Ahab's von Israel mit dem Könige Josaphat von Juda zusammen gegen die Syrer, der bei Ramoth in Gilead gekämpft wird und Ahab's Verwundung durch einen Pfeilschuss und seinen Tod zur Folge hat[1]). Von den Vorgängen vor dieser Schlacht fällt nun auf,

1) I Kön. 22.

dass Ahab den Rat von Ratgebern einholt und daraufhin ausser etwa 400 anderen Propheten Zedekia zum Kampfe rät, während Micha davon abrät[1]), Ahab aber Zedekia's unheilvollen Rat annimmt[2]); fällt deshalb auf, weil in Ahab's Schlacht gegen die Syrer bei Aphek die Syrer das *Chumbaba*-Volk sind (o. p. 616 ff.), und vor David's *Chumbaba*-Schlacht gegen Absalom Dieser in ähnlicher Weise den Rat des Ahitophel und den des Husai einholt und sich für den unheilvollen Rat des Letzteren entscheidet[3]). Das vor einer Schlacht gegen Ahab's *Chumbaba*-Volk erscheinende Motiv der zwei, Entgegengesetztes ratenden Berater scheint uns also den Schluss aufzuzwingen, dass diese Schlacht eine neue *Chumbaba*-Schlacht ist. Indes ist auf ein paar Umstände aufmerksam zu machen, welche vor Uebereilung warnen. Zunächst ist der um Rat fragende Absalom ein *Chumbaba* (s. o. p. 536), während der um Rat fragende Ahab als Gegner des *Chumbaba*-Volks der Syrer abermals (s. o. p. 618) ein *Gilgamesch* wäre. Doch wiegt diese Differenz natürlich nur leicht, und wird wohl schon durch den, den zwei Sagen gemeinsamen Umstand aufgewogen, dass der um Rat Fragende der Angreifer ist; um so mehr, als Absalom ja als der Angreifende eigentlich so gut ein *Gilgamesch* ist (o. p. 536), wie Ahab ein Solcher sein könnte. Dagegen scheint ein anderer Tatbestand mehr Beachtung zu verdienen: Beide in Rede stehenden Schlachten, die Ahab's gegen die Syrer und die David's gegen Absalom, werden in Gilead geschlagen. Folglich könnte das Zwei-Berater-Motiv aus der David-Absalom-

1) Elias wird also nicht gefragt. Das soll nun — der beste Beweis dafür sein, dass die Geschichte von Ahab's Krieg in Gilead nicht von der Hand des Verfassers der Elias-Geschichte stammt (s. BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 123). Hiergegen brauche ich nur das Eine zu erwidern, dass eine Befragung des Elias in unsrer Geschichte nirgends eine Parallele haben und ein Novum sein würde, während die Befragung einer von Elias verschiedenen Persönlichkeit, wie wir sofort sehn werden, in der David-Sage ein genaues Analogon hat.

2) I Kön. 22. 3) II Sam. 17.

Sage, mit der Schlacht in Gilead, in die Elisa-Elias-Sage eingedrungen sein, und könnte man demnach behaupten, dass aus dessen Auftreten vor Ahab's Schlacht in Gilead kein Schluss auf den Charakter dieser Schlacht gezogen werden dürfe. Indes ist doch andrerseits auch zu bedenken, dass grade mit einer *Chumbaba*-Schlacht sonst wiederholt eine vorherige Einholung eines Orakels verknüpft ist (s. o. p. 369 f. und p. 467). Ja, ebenso wie Ahab trotz des ermutigenden Bescheides des Propheten Zedekia und etwa 400 anderer Propheten die Schlacht gegen die Syrer verliert, ebenso wird einmal grade eine *Chumbaba*-Schlacht, und zwar eine bei Gibea (s. o. p. 369 f.), verloren, obwohl sie auf Jahve's Befehl geschlagen wird[1]. Als ein Ergebnis unsrer Erörterung stellt sich mithin doch wohl heraus, dass schon das Zwei-Berater-Motiv allein dafür spricht, dass Ahab's dritte Syrer-Schlacht wirklich eine *Chumbaba*-Schlacht ist.

Ehe wir die Ereignisse weiter verfolgen und aus ihnen weitere Schlüsse ziehn, müssen wir noch einen Augenblick bei dem Lügenpropheten Zedekia verweilen. Der Mann muss uns interessieren. Er hat nämlich einen Doppelgänger: Der Prophet Jeremias[2] spricht von einem Lügenpropheten des Namens Zedekia. Und während unser Zedekia dem Ahab weissagt, erwähnt Jeremias am angeführten Orte mit seinem Zedekia zusammen noch einen zweiten Lügenpropheten, des Namens Ahab! Und offenbar nur, um uns so recht seinen grimmigen Hohn fühlen zu lassen, fügt es der mephistophelische Zufall, dass ein anderer Zedekia, der von Nebukadnezar enttronte König von Jerusalem, auch ein Zeitgenosse von dem Propheten Jeremias ist, und dass Dieser ihm vom Widerstande gegen den König von Babel abrät und ihn vor den Lügenpropheten warnt, welche den König zum Widerstande ermutigen[3]. Jeremias tritt also dem Könige Zedekia

1) Richter 20, 23. 2) Kap. 29, 21 f.

3) Jeremias 21, 1 ff.; 27, 12 ff.; 38, 17 ff.

gegenüber als ein Micha auf, der Ahab vor dem Kampfe gegen die Syrer warnt. Was soll man also dazu sagen, dass, ebenso wie Micha wegen seiner Warnungen auf Ahab's Befehl[1]), Jeremias wegen seiner Warnungen auf Zedekia's Befehl gefangen gesetzt wird[2])? Sind Das alles zufällige Parallelismen? Und wenn nicht, zu welchen Folgerungen berechtigen sie dann?

Kehren wir jetzt zu Ahab's Schlacht bei Ramoth in Gilead zurück.

Ahab wird also in ihr verwundet und stirbt. Infolgedessen wird der Kampf von den Israeliten abgebrochen und sie kehren nach Hause zurück. Die neue Schlacht gegen Ahab's *Chumbaba*-Volk wird somit verloren. Zu einer verlorenen Schlacht gegen das *Chumbaba*-Volk gehört nun eine von irgend einem Judäer oder Judäern bezw. dem Stamme Juda oder einem judäischen — nachmaligen — Könige verübte oder doch geplante Schandtat, die in der verschiedensten Weise umgemodelt und meist vertuscht worden ist, als deren Grundform sich aber nach den zahlreichen Parallelen noch deutlich ein an dem *Gilgamesch* begangener Verrat erkennen lässt (s. o. p. 532 f.). In der Schlacht bei Ramoth ergeht es den beiden mit einander verbündeten Königen von Israel und von Juda aber ziemlich merkwürdig: Die Syrer verschonen den König von Juda absichtlich, und haben es allein auf den König von Israel abgesehen, nicht einmal auf sein Heer, das nach Ahab's Tod ungeschoren nach Hause entkommt; ebenso wie der Verräter Ahitophel in einer *Chumbaba*-Episode zu einem Angriff rät, der einer wirklich geschlagenen ersten, unglücklichen, *Chumbaba*-Schlacht entspricht (o. p. 532 f.), um David's Heer in die Flucht zu schlagen und ihn allein zu töten (o. p. 529). Der König von Israel verkleidet sich nun, wird aber gleichwohl von einem Pfeil getroffen, den ein Syrer in »seiner Unschuld«, d. h. ahnungslos und zufällig, auf ihn abgeschossen hat[3]). Wer

1) I Kön. 22, 27. 2) Jeremias 32, 3. 3) I Kön. 22.

für solche Zufälligkeiten, für eine geschichtliche Verkleidung des Heerführers und für eine Schonung des Königs von Juda kein Verständnis hat — und vielleicht gibt es doch wenigstens hie und da Jemanden von solcher Verständnislosigkeit — Der kann hier zwischen den Zeilen lesen: Ahab hat sich nach der Sage verkleidet, aber der König von Juda, der ihn nach der Sage allein an seiner Kleidung erkennt, hat ihn nach der Sage an die Syrer verraten, und darum wird Ahab nicht zufällig von dem Pfeil getroffen, und darum, als der Freund der Syrer nämlich, wird der König von Juda geschont. Nach einer siegreichen *Chumbaba*-Schlacht Ahab-*Gilgamesch*'s gegen die Syrer wird ihr König geschont, und darum kommt zu Ahab ein Prophet als Strafprediger und verkündet ihm als Strafe, dass sein Leben für des Syrer-Königs Leben und sein Volk für Dessen Volk einzutreten haben werde (s. o. p. 616 f.); und in seiner nächsten, verlorenen Schlacht gegen die Syrer, die nach dem oben Erörterten an *Chumbaba*-Schlachten erinnert, wird Ahab von einem Syrer tötlich verwundet, und an dieser Schlacht nimmt der König von Juda teil. Und nach der Amalekiter-Schlacht Saul-*Gilgamesch*'s, seiner siegreichen *Chumbaba*-Schlacht, andrerseits, nach welcher der Amalekiter-König Agag geschont wird, trifft Saul die Strafrede eines Propheten, der ihm verkündigt, dass ihm sein Königtum werde genommen werden (s. o. p. 617); und darnach wird er von einem Amalekiter, also einem von seinem *Chumbaba*-Volk, getötet, in einer Schlacht, an welcher der Judäer und — nachmalige König — David als Verräter an seinem Herrn hat — teilnehmen wollen, und um die Zeit, zu der Dieser eine Amalekiter-Schlacht schlägt; und in diesen Vorgängen haben wir Stücke einer unglücklichen *Chumbaba*-Schlacht Saul-*Gilgamesch*'s erkennen zu dürfen geglaubt (s. o. p. 465 ff.)! »Zufall, Alles Zufall«, wird mir — trotz der mannigfachen, oben bereits festgestellten und unten noch nachzuweisenden, engen

Beziehungen grade zwischen der Elisa-Elias- und der Saul-Samuel-Sage — fast Jeder entgegenrufen, der weiss, worauf ich hinauswill. Meinethalben. Ich kann aber an solche Zufälle nicht glauben, und muss als Mensch mit meiner Ansicht nach noch leidlich gesunden Sinnen behaupten: Ahab's dritte Schlacht gegen die Syrer, die ihm vorher gegebenen Ratschläge, die Rolle, welche der Judäer-König in der Schlacht spielt, und Ahab's Verwundung und Tötung in einer solchen Schlacht durch einen Syrer, all' Dies ist sagenhaft, weil es, wie namentlich die Saul- und die David-Sage zeigen, in der Tat eine, ursprünglich erste, verlorene *Chumbaba*-Schlacht mit Vorgeschichte darstellt. Abermals wäre also ein Judas-Verrat vor einer verlorenen *Chumbaba*-Schlacht in judäischem Interesse wegretouchiert worden.

Deren Spielformen wissen nun zum Teil Nichts von einem Unglück speziell des *Gilgamesch* (s. o. p. 163 und p. 369 f.), eine in der Simson-Sage hat eine Gefangennahme und Fesselung des *Gilgamesch*, der aber eine Selbstbefreiung folgt (s. oben p. 393 und vgl. unten p. 640), eine in der Saul-Sage aber, wie die unglückliche *Chumbaba*-Schlacht in der Sage von Elisa etc., eine Tötung des *Gilgamesch*, worin sich offenbar eine Weiterentwicklung kundgibt. Sollte nun der *Gilgamesch* auch in diesen zwei Sagen eine siegreiche — ursprünglich zweite — *Chumbaba*-Schlacht schlagen, so musste die ursprüngliche Reihenfolge der zwei Schlachten umgekehrt werden; oder vorher umgekehrt worden sein. Denn dass erst der Tod des *Gilgamesch* in der einen von den je zwei Schlachten die Umkehrung veranlasst hat, lässt sich deshalb nicht mit Bestimmtheit behaupten, weil auch in der Moses-Sage die unglückliche, ursprünglich erste, *Chumbaba*-Schlacht an zweiter Stelle steht, ohne dass aber Moses-*Gilgamesch* in ihr getötet würde (o. p. 163).

Die Elisa-Elias-Sage bestätigt also durch die tödliche Verwundung Ahab-*Gilgamesch*'s in einer *Chumbaba*-Schlacht

zugleich, dass Saul's Tod durch Einen von seinem *Chumbaba*-Volk in einem Sagenschema vorgesehen ist (vgl. o. p. 468 ff.). Seltsam nun, auch wegen der Elisa-Elias-Sage, dass eine Philister-Schlacht, und nicht eine Amalekiter-Schlacht die Veranlassung zu dem Tode wird. Stossen wir hier etwa auf einen Ausgleich zwischen Sage und Geschichte? Ist also ein König Saul wirklich in einer Philister-Schlacht gefallen, während er nach dem Sagenschema als ein *Gilgamesch* in einer *Chumbaba*-Schlacht, und darum in einer Amalekiter-Schlacht, seinen Tod finden musste, und wird er daher in einer Philister-Schlacht von einem Amalekiter getötet? Möglich. Aber man kann die anscheinende Unebenheit auch anders erklären: Das System verlangte, dass Saul kurz vor seinem Tode die Frau in Endor aufsuchte (s. o. p. 516). Verlangte es nun zugleich, dass er am folgenden Tage in einer Schlacht fiel, so musste diese nahe bei Endor geschlagen werden. Hatte dann das System ursprünglich vorgeschrieben, dass diese gegen Amalekiter geschlagen würde, so war Dies jetzt unmöglich geworden. Denn eine Schlacht in der Nähe von Endor gegen Amalekiter aus dem fernen Süden verstiess gegen jede Wahrscheinlichkeit. Und so konnten, ja mussten für sie andere Feinde Saul's und der Israeliten eintreten, von denen dann die Philister ohne Frage in erster Reihe in Betracht kamen. Allerdings ist auch in einem Kriege zwischen Saul und den Philistern ein erster Zusammenstoss in der Nähe von Endor in Nord-Palästina noch auffallend genug. Lag doch der Sage nach der Schwerpunkt von Saul's Königreich und seine Residenz weit südlich von Endor, aber ganz nahe der Nordgrenze des Philister-Landes. Indes die Sage hatte als Feinde Saul's ausser den Ammonitern im Osten nun einmal nur die Philister zur Verfügung. Was nun aber die Sage ertragen kann, ohne mit der Wimper zu zucken, darf deshalb vom Historiker nicht ohne Widerspruch hingenommen werden. Ist also eine Philister-Schlacht nahe bei

Endor anstössig, so wird man mit ihr als einer historischen Tatsache nicht zu rechnen brauchen, und unsre Annahme, dass sie für eine Amalekiter-Schlacht eingetreten ist, und dass darum dann Saul von einem Amalekiter in einer Philister-Schlacht getötet wird, nicht allzu kräftig verurteilen dürfen.

Simson-*Gilgamesch* stirbt am Schluss seiner Sage in seinem *Chumbaba*-Lande (s. o. p. 468), und Saul-*Gilgamesch*'s Tod durch einen Angehörigen seines *Chumbaba*-Volks, und vermutlich in einer *Chumbaba*-Schlacht, wird im Schlussteil der Saul-Sage erzählt. Anders der Tod Ahab-*Gilgamesch*'s in einer wohl entsprechenden Schlacht. Dieser stirbt mitten in einer *Gilgamesch*-Sage, und kann Das, ohne dass diese dadurch vorzeitig abgeschlossen würde, weil sich ja Elisa mit Ahab in die Rolle des *Gilgamesch* geteilt hat, und darum auch nach Ahab's Tode ein *Gilgamesch* bleibt, der die Rolle zu Ende spielen kann. Nichtsdestoweniger befremdet aber der Tod Ahab's an der Stelle, an der er erzählt wird. Denn nach der Ursage, wie nach den oben besprochenen — und den unten zu besprechenden — israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, insbesondere auch der Saul-Sage, wäre er doch erst im Schlussteil seiner Sage zu erwarten. Da ist es wohl gewiss nicht ganz zufällig, dass in diesem Schlussteil, nämlich hinter dem Reflex der Xisuthros-Episode (s. weiter unten) und vor Elisa-*Gilgamesch*'s Tod, von Ahab's Sohn Joram fast genau Dasselbe, wie von Ahab selbst unmittelbar vor seinem Tode (s. o. p. 633), berichtet wird: Joram, König von Israel, kämpft mit Ahasja, König von Juda, zusammen bei Ramoth in Gilead gegen einen König von Syrien und wird im Kampfe verwundet[1]), und darnach in seinem Wagen durch einen Pfeilschuss Jehu's getötet[2])! Will man nicht an einen ungewöhnlichen Zufall glauben, dann wird man zugeben müssen, dass wir hier eine sagenhafte Dub-

1) II Kön. 8, 28. 2) II Kön. 9, 24.

ette zu den Vorgängen vor Ahab's Tod, aber im Unterschiede von diesen an ursprünglicher Stelle haben; mit der Einschränkung freilich, dass der verwundete Ahab in der Schlacht stirbt, Joram aber nicht; einer Abweichung indes, die, wie wir sehn werden, notwendig geworden ist, da Joram nach dem Sagenschema durch Jehu's Hand ermordet werden muss, also zwar, wie Ahab, von einem Syrer verwundet werden muss, aber nicht, wie Ahab, durch einen Syrer um's Leben kommen kann (s. u. p. 642)!

Wie es kam, dass Ahab's Tod so weit nach vorn gerückt wurde, ist leicht genug ersichtlich: Es kann (s. o. p. 632) ein alter Zug der Elisa-Elias-Sage sein, dass Ahab innerhalb der Naboth-Episode die Ausrottung seines Hauses angekündigt wird; und es würde sich andrerseits durchaus begreifen lassen, wenn man Ahab's Tod unmittelbar hinter diese Ankündigung eingeordnet und deshalb aus dem Endteil seiner Sage herausgerissen hätte. Hat doch in ganz ähnlicher Weise der Tod von David's erstem Sohne von der Bath-Seba, der sich nach dem Schema im Schlussteil der David-Sage ereignen müsste, seinen Platz unmittelbar hinter Nathan's Strafrede in der Uria-Episode bekommen, der Strafrede, zu welcher die in Rede stehende der Elisa-Elias-Sage ja übrigens ein Seitenstück ist (s. o. p. 632)!

Mit Saul-*Gilgamesch*'s Tode ist die erweiterte israelitische *Gilgamesch*-Sage nicht zu Ende. Denn, wie wir erkannten, gehört zu ihr auch noch — und nicht etwa zur David-*Gilgamesch*-Sage —, dass Saul's Sohn Is-Boseth nach ihm zwei Jahre lang regiert und dann durch Meuchelmord stirbt, und ferner noch, dass Einer aus einem anderen Hause nun die Herrschaft übernimmt (s. o. p. 460 f., p. 464 f. und p. 480). Und nicht viel Anderes wird uns nun von den Nachfolgern Ahab's berichtet, dessen Tod uns grade an den Saul's erinnern musste: Ahab's Nachfolger ist sein Sohn Ahasja. Dieser regiert zwei Jahre[1]). Darnach stirbt er nun allerdings nicht durch

1) I Kön. 22, 52.

Meuchelmord, sondern an den Folgen eines Sturzes[1]). Hierauf kommt sein Bruder Joram zur Regierung und Dieser wird nun von einem seiner Offiziere, Namens Jehu, verräterischer Weise ermordet[2]). Darnach besteigt dieser Jehu, aus anderem Hause, den Tron. Diese Parallele, speziell zwischen der Saul-Samuel- und der Elisa-Elias-Sage, kann noch durch zwei weitere einander parallele Züge vervollständigt werden: Zu Jehu, der Joram ermordet, bekennt sich Jonadab, der Sohn des Rechab[3]); Is-Boseth aber, der als Nachfolger Saul's und Vorgänger David's dem Joram entspricht, wird von zwei Leuten ermordet, von denen der Eine Rechab heisst[4]).

Die Elisa-Elias-Sage hat also anscheinend statt éines Sohnes des *Gilgamesch*, der ihm in der Herrschaft folgt und dann nach zwei Jahren ermordet wird, éinen, der ihm in der Herrschaft folgt und zwei Jahre regiert, und einen zweiten, der nach Diesem regiert und ermordet wird, und damit eine Differenz, deren Grund man in wirklicher Geschichte suchen könnte. Dazu läge indes keine Veranlassung vor. Denn die zwei Söhne Ahab's, von denen der eine stirbt, ehe der andere ermordet wird, sind ja ganz dem Schema gemäss (s. o. p. 460 f., p. 517 f. und p. 521 f.). Erinnern wir uns nun daran, dass ein Sohn oder ihm entsprechende Söhne in der Saul-, der Jerobeam- und der David-Sage vor dem *Gilgamesch* sterben (o. p. 460 f. und p. 498 f.), während Ahasja nach Ahab stirbt, und daran, dass Ahab-*Gilgamesch*'s Tod wiederum vordatiert ist (o. p. 640 f.), so wird uns alsbald auch klar werden, dass die dritte Abweichung in der Elisa-Elias-Sage — dass nämlich auch der zuerst sterbende Sohn des *Gilgamesch* und nicht nur der durch Meuchelmord beseitigte Sohn den Tron des Vaters besteigt — durch die Sage allein vollkommen begreiflich wird. War Ahasja von Haus aus der-

---

1) II Kön. 1, 2 und 17. 2) II Kön. 9, 24. 3) II Kön. 10, 15 f.
4) II Sam. 4.

jenige Sohn des *Gilgamesch*, der vor seinem Vater stirbt, so ward mit der neuen Einordnung von Ahab's Tod vor Ahasja's Tod aus Diesem ein Rivale desjenigen Ahab-Sohnes, nämlich Joram's, der ursprünglich Ahab's direkter Nachfolger gewesen ist. Die Sage machte daher Beide zu Königen auf Ahab's Tron, liess den zuerst sterbenden Sohn Ahasja natürlich Ahab unmittelbar nachfolgen, und gab ihm die zwei Regierungsjahre, die eigentlich seinem Bruder Joram als dem ursprünglich unmittelbaren Nachfolger Ahab's zukommen, während sie den von Jehu an Joram zu begehenden Meuchelmord unangetastet liess. Dies scheint mir jetzt, gegen oben p. 464 Anm. 6, die einfachste Erklärung des vom Dynastiewechsel-Schema abweichenden Tatbestandes in der Elisa-Elias-Sage zu sein. Sonderbar, dass derselbe Jehu unmittelbar nach Joram's Ermordung einen König Namens Ahasja, der aber König von Juda ist, töten lässt, Ahasja, der auch nur kurze Zeit, nämlich ein Jahr, regiert und Dessen Vater Joram heisst[1]).

Ahab's Sohn Ahasja ist demnach, insofern er vor seinem durch Meuchelmord beseitigten Bruder stirbt, ein Gegenstück zu Jerobeam's Sohn, zu Saul's Söhnen und zu David's erstem Sohn von der Bath-Seba, deren Tod je einem *Gilgamesch* – Jerobeam, Saul, bezw. David – von seinem *Eabani* — Ahia, Samuel, bezw. Nathan — vorhergesagt wird (o. p. 460 f., p. 498 f. und p. 517 ff.). Ganz genau Diesem Entsprechendes bietet die Elisa-Elias-Sage nun nicht. Denn Elias-*Eabani* verkündet dem Ahab-*Gilgamesch* nicht speziell den Tod Ahasja's. Aber wie sollte er Das auch? Stirbt doch Ahasja in unsrer Elisa-Elias-Sage erst nach Ahab's Tode! Indes jene Vorhersagung ist darum doch nicht in unsrer Sage unvertreten. Denn derselbe Elias-*Eabani*, der, in Uebereinstimmung mit dem Schema, dem Ahab-*Gilgamesch* die Ausrottung seiner Dynastie ankündigt, prophezeit

1) II Kön. 9, 27; 8, 25 f.

den Tod des Ahasja Diesem selbst. Und während sich die erste Ankündigung durch Elias-*Eabani* an derselben Stelle der Sage findet, an der dem David-*Gilgamesch* durch Nathan-*Eabani* der Tod des David-Sohnes in Aussicht gestellt wird, sind mit der zweiten Ankündigung durch Elias Dinge verknüpt, die in ihr ein neues Gegenstück zu Samuel-*Eabani*'s Weissagung in Endor (und zu der entsprechenden Weissagung Ahia-*Eabani*'s) erkennen lassen, also auch zu Dem, was von Nathan erzählt wird, nachdem er, im Schlussteil der David-Sage, zum zweiten Male vor David hingetreten ist (s. o. p. 517 ff.): Ahasja liegt krank in seinem Bette. Darum schickt er Boten zum Gotte Baal-Sebub (Beelzebub)[1]) in Ekron im Philister-Lande hin; von ihm will er auf verbotene Art erfahren, ob er mit dem Leben davonkommen werde, statt seinen Gott Jahve zu befragen und von ihm Antwort zu bekommen. Jahve aber heisst Elias-*Eabani* hinaufgehn und den Boten entgegengehn und ihnen gebieten, zu Ahasja die strafenden Worte zu sagen: »Ist es, weil kein Gott in Israel ist, dass du hinsendest, um Baal-Sebub, den Gott von Ekron, zu fragen? Drum wirst du vom Lager, auf das du gestiegen, nicht wieder herabkommen, dieweil du sterben sollst«. Das richten die Boten dem Ahasja aus, und Der fragt sie: »Wie sah der Mann aus[2]), der euch entgegen heraufkam . . . ?« Darauf antworten sie: »Ein haariger Mann und ein Gürtel von Fell[3]) (war) um seine Hüften gegürtet«. Da sagt Ahasja: »Das (war) Elias, der Thisbiter«[4]).

1) Ein Wort über Beelzebub: Dass dieser Name irgendwie mit syrischem *be'eldebābā*, d. i. »Feind«, zusammengehört, hat man längst erkannt. Doch glaube ich nicht, dass man sich auch das genetische Verhältnis zwischen beiden Wörtern klar gemacht hat. Ich denke hierüber so: In dem nicht-syrischen (aus dem Assyrischen stammenden) *debābā* sah man — irrtümlicher Weise — das syrische *debbābā* oder *dabbābā*, d. i. »Fliege«, und ersetzte es darum durch das (übrigens mit *debbābā* verwandte) hebräische *zebūb* mit gleicher Bedeutung.

2) Wörtlich: »Was (war) die Weise des Mannes«.

3) Oder: Leder. 4) II Kön. 1.

Ist es nötig, ausdrücklich darauf hinzuweisen, dass Das wie eine ziemlich genaue Kopie von dem ersten Teil der Endor-Episode aussieht, sowie von Dem, was ihr unmittelbar vorhergeht? Saul ist in grosser Angst und befragt darum seinen Gott Jahve. Aber Der antwortet ihm nicht, weder durch Träume, noch durch das Losorakel, noch durch Propheten. Da geht er mit zwei Begleitern zu einer Frau in Endor hin und bittet sie, etwas Verbotenes zu tun und ihm einen Totengeist erscheinen zu lassen, um durch ihn sein Schicksal zu erfahren. Das Weib macht ihm zuerst Vorhaltungen wegen seiner Bitte, gibt ihr aber dann nach und lässt nun auf Saul's Wunsch Samuel-*Eabani*'s Geist heraufkommen. Wie sie ihn sieht, erschrickt sie; Saul aber fragt sie, wie er aussehe. Ihre Antwort lautet: »Ein alter Mann kommt herauf, in einen Mantel gehüllt«, und Saul weiss nun, dass es wirklich Samuel ist. Darnach erfolgt dann die Weissagung wegen Saul's Tod und die damit verbundene Weissagung wegen des Todes seiner Söhne[1]), zu welcher die wegen Ahasja's Tod nach oben p. 643 f. ein Gegenstück ist.

Es ist somit schlechthin selbstverständlich, dass wir in II Kön. Kap. 1 wirklich ein Gegenstück zu einem Teil der Endor-Episode und ihr unmittelbar Vorhergehendem haben, und demnach enthalten unsre Ausführungen hierüber (o. p. 452 ff.) zugleich einen Kommentar zu unsrer Episode: Ahasja, der Jahve nicht fragt, sondern Boten zum Baal-Sebub hinschickt, aber von Diesem keine Antwort bekommt — weil nämlich die Boten nicht bis nach Ekron gelangen —, ist ein *Gilgamesch*, der im Schlussteil seiner Sage, von einem Gotte zum anderen geht, ohne seinen Wunsch erfüllt zu bekommen. Elias-*Eabani* aber, der »heraufkommt« und eine Antwort erteilt, ist ein *Eabani*, dessen Geist aus der Erde heraufkommt, und, *Gilgamesch*'s Bitte erfüllend,

1) I Sam. 28.

ihm mitteilt, wie es in der Erde aussieht. Derselbe Elias ist jedoch als Einer, der das Schicksal des Fragers verkündigt, zugleich ein Xisuthros. Und darum haben wir nunmehr zum fünften Mal einen von *Gilgamesch* an seinem Grabe befragten *Eabani*, der einen von demselben *Gilgamesch* im fernen Westen befragten Xisuthros in sich aufgenommen hat: Elias ist, wie Joseph, Samuel, Ahia und Nathan (o. p. 277 und p. 281 f., p. 456 f., p. 460 ff., p. 519), ein *Eabani* und ein Xisuthros.

Einige Einzelheiten der Ahasja-Elias-Episode fesseln aus verschiedenen Gründen unsre Aufmerksamkeit. *Gilgamesch* trifft selbst mit Xisuthros zusammen, spricht selbst mit *Eabani*'s Geist an seinem Grabe. Darum redet der Xisuthros-*Eabani* Samuel zu Saul-*Gilgamesch* selbst, und der Xisuthros-*Eabani* Nathan zu David-*Gilgamesch* selbst. Ahasja erfährt aber in unserem Sagenstück als ein *Gilgamesch* durch Boten, was ihm der Xisuthros-*Eabani* Elias zu sagen hat; anscheinend in Uebereinstimmung mit der Jerobeam-Sage, in der Jerobeam nicht direkt, sondern durch Vermittelung seiner Gattin von dem Xisuthros-*Eabani* Ahia das Schicksal seines Sohnes erfährt (o. p. 460 ff.; vgl. o. p. 519 f.). Allein diese Analogie ist nur scheinbar, und der abweichende Tatbestand in der Elisa-Elias-Sage ist gewiss so zu erklären: Um des kranken Ahasja Schicksal zu erfahren, müsste eigentlich sein Vater Ahab-*Gilgamesch* sich auf den Weg zu seinem Xisuthros-*Eabani* Elias machen. Allein als Ahasja krank ist, hat die Sage Ahab bereits sterben lassen. Somit kann Ahab nicht zu Elias hingehn. Aber auch Ahasja selbst nicht etwa. Denn er ist ja krank. Demnach muss oder müssen, falls nicht etwa Elias zu Ahasja kommen soll, ein Anderer oder Andere zu Elias hingehn oder Diesem doch begegnen. Vgl. u. p. 649.

Samuel-Xisuthros-*Eabani* kommt noch als ein Totengeist aus der Erde herauf, wie *Eabani* in der Ursage; Joseph-Xisuthros-*Eabani* befindet sich in der entsprechenden Szene wenigstens in einem *bôr*, und *bôr* kann auch

»Grab« bedeuten; Ahia- aber und Nathan-Xisuthros-*Eabani* haben in entsprechenden Episoden Nichts mehr von einem zitierten Totengeist an sich (o. p. 520). Und ebensowenig Elias in dem entsprechenden Stück seiner Sage. Doch aber verrät noch éin Zug Dessen ursprüngliche Erscheinungsform in seiner *Eabani*-Xisuthros-Szene in II Kön. 1: Der Engel Jahve's befiehlt ihm, den Boten entgegen, »hinaufzugehn« und ihnen Ahasja's Schicksal zu künden; was er dann auch tut. Da haben wir des Todesgottes Nerigal Befehl, dass *Eabani's* Schatten heraufsteige, der nun *Gilgamesch* das »Gesetz« der Erde kündet. Also, weil hebräisches *ʿālā* allgemein »hinaufkommen« bedeutet, und sowohl von Lebenden, als auch von zitierten Toten gesagt wird, darum konnte aus der Totenzitierung gar leicht das Daherkommen eines Lebenden werden und auch darum in einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage die Totenzitierung sich verflüchtigen. Daher gehn nun die Boten nicht zu Elias, geht David an einer entsprechenden Stelle nicht zu Nathan hin, sondern geht Elias zu den Boten hinauf, geht Nathan an einer entsprechenden Stelle zu David hin (s. o. p. 518 und p. 520, und vgl. p. 492)[1].

Das Erste, was Saul-*Gilgamesch* sagt, nachdem er von dem Weibe in Endor vernommen hat, dass Samuel's Geist aus der Erde emporsteigt, sind die Worte: »Wie sieht er aus?«[2], worauf dann das Weib ihm Samuel's Aeusseres beschreibt (o. p. 645). Dem entspricht (s. o. p. 644) in der Elisa-Elias-Sage, dass Ahasja als ein *Gilgamesch* die Boten

1) In einigermaassen analoger Weise steigt an entsprechender Stelle in der Menelaus-Agamemnon-Sage statt des Totengeistes eines alten Mannes ein lebender Meergreis, und zwar, statt aus der Erde, aus dem Meere empor. Noch mehr verwischt hat sich der ursprüngliche Charakter der Xisuthros-*Eabani*-Szene in der Odysseus-Eumäus- und in zwei Episoden der Jason-Phrixos-Argos-Sage. Dagegen liegt sie noch in der Hauptsache vortrefflich erhalten in der Odysseus-Elpenor-Sage vor. S. Band II.

2) Wörtlich: »Was (ist) sein Aussehn?«.

darnach fragt, wie der Prophet ausgesehen hat, der ihnen begegnet ist, worauf sie ihm dann Elias' Aeusseres beschreiben. Diese seine Frage lautet: »Was (war) seine Weise?«, und für »Weise« verwendet der König dabei ein Wort, das eigentlich »Gericht« bedeutet. Eine solche Frage tut *Gilgamesch* nicht am Grabe seines Freundes, doch aber lauten seine ersten Worte, nachdem Dessen Geist ihm erschienen ist: »Sage, mein Freund, sage, mein Freund, das Gesetz der Erde, das du gesehen, sage!«; und darauf schildert zwar nicht Jemand anders dem *Gilgamesch* das Aussehn *Eabani*'s, wohl aber Dieser ihm, wie es in der Unterwelt aussieht und wie sich die anderen Toten darstellen; und genau Diesem Entsprechendes fehlt in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage. Ich wage daher die Vermutung, dass das Zwiegespräch zwischen *Gilgamesch* und *Eabani* bei dem Grabe durch die Frage des *Gilgamesch* Saul nach Samuel's Aussehn und die darauf gegebene Antwort und durch das Gegenstück hierzu in der Elisa-Elias-Sage repräsentiert wird[1][2].

Soviel über den Inhalt der Xisuthros-*Eabani*-Episode in der Elisa-Elias-Sage. Was nun ihren Platz in dieser anlangt, so braucht nicht noch hervorgehoben zu werden, dass sie an falscher, d. h. nicht ursprünglicher, Stelle steht. Ihr richtiger Platz ist im Schlussteil der Sage (vgl. oben p. 452 ff., p. 460 f., p. 463 ff. und p. 517 ff.); sie steht aber jetzt hinter einem Reflex der *Ischtar*- und einem der Stier-

1) Das assyrische *urtu*, eigentlich = »Gesetz«, wäre also durch hebräisches *mischpāt*, eigentlich = »Gericht«, »Urteil«, »Recht«, »Rechtssache« etc., vertreten. Es ist hiermit nun vielleicht zu kombinieren, dass in der Nekyia (Odyssee XI), die auch eine Xisuthros-*Eabani*-Szene darstellt, Odysseus' Mutter ihn über das Wesen der Schatten aufklärt und dabei von der *δίκη*, dem rechtmässigen Zustande, der Sterblichen nach ihrem Tode spricht. S. Band II.

2) Die Odysseus-Elpenor- und die Menelaus-Agamemnon-Sage bieten im Gegensatz zu den israelitischen *Gilgamesch*-Sagen noch ein deutlich erkennbares Spiegelbild von *Eabani*'s Enthüllungen über das Totenreich. S. Band II.

Episode, wie auch hinter Ahab's Tod an neuer Stelle (o. p. 640 f.) Ueber den Grund dieser Neuerung liesse sich etwa sagen: Ahasja's Tod entspricht dem des ersten Sohnes der Bath-Seba in der David-Nathan-Sage (o. p. 642 ff.); Dessen Tod erfolgt im unmittelbaren Anschluss an die Uria-Episode (o. p. 498); dieser entspricht die Naboth-Geschichte in der Elisa-Elias-Sage; auf diese Geschichte aber folgt — die Schlacht bei Ramoth in Gilead und Ahab's Tod an sekundärer Stelle (o. p. 640f.), und als erster *Gilgamesch*-Sagen-Stoff darnach — eine Xisuthros-*Eabani*-Episode und in Verbindung hiermit der Tod Ahasja's. Folglich, so könnte man denken, nimmt Dieser im wesentlichen die gleiche sekundäre Stelle ein, wie der ihm entsprechende Tod des Bath-Seba-Sohnes, und beruht somit der neue Platz für den Tod Ahasja's, und demnach auch der durch diesen Platz bestimmte Platz für die Xisuthros-*Eabani*-Episode, nicht etwa auf einer nur der Elisa-Elias-Sage eigentümlichen, sondern auf einer ihr mit der David-Nathan-Sage gemeinsamen Entwicklung. S. aber u. p. 650.

Nachdem die Boten Ahasja's die Weissagung des Elias mitgeteilt haben, schickt Jener dreimal Leute aus, um ihn gefangen zu nehmen; und mit der zuletzt ausgeschickten Abteilung geht Elias zu Ahasja hin, und sagt jetzt auch noch ihm selbst, dass er sterben müsse. Hierauf folgt nun sein Tod[1]) und dann Elias' Himmelfahrt. Wir haben oben p. 601 ff. in diesen Vorgängen, abgesehen von der zweiten Weissagung und Joram's Tod, ein Stück einer Sintflutberg-episode erkannt. Wenn darum Elias mitten in diesem Stück dem Ahasja seinen Tod verkündet und Dieser stirbt, so haben wir darin einen Eindringling zu erkennen. Dass der Einschub erst möglich geworden ist, nachdem das Stück aus der Sintflutbergepisode eng an die Xisuthros-*Eabani*-Szene mit der ersten Todesverkündigung angeschlossen worden war, bedarf natürlich keiner Erwähnung.

---

1) II Kön. 1.

Warum aber sind diese beiden Fragmente mit einander verbunden worden? Mag sein, dass deren Verbindung mit einander nicht auf eine gegenseitige Anziehung zurückzuführen ist. Denn die Plätze der beiden Stücke können durch Umstände bedingt sein, die mit irgend welchen äusserlichen oder innerlichen Beziehungen zwischen den zwei Stücken Nichts gemein haben. Hinter der Naboth-Episode mit einem Reflex des Stierabenteuers kann die Elisa-Elias-Sage einmal, in Uebereinstimmung mit der Ursage, einen Reflex des Todes ihres *Eabani* gehabt haben. Nun ist durch den ursprünglichen Platz dieses Reflexes wohl der für die Himmelfahrt des *Eabani* Elias in einem Stück einer Sintflutepisode bestimmt (s. u. p. 651 f.), der Platz für den Tod des Ahasja und die ihm vorhergehende Xisuthros-*Eabani*-Episode aber, nämlich hinter der Naboth-Geschichte, vielleicht durch Anderes (o. p. 649). Also könnte dieses Stück der Sage an die Himmelfahrt des Elias und mit ihr Zusammengehöriges herangerückt und dann damit verklammert worden sein infolge von Umständen, die mit dem Verhältnis der zwei Stücke zu einander Garnichts zu tun haben. Indes ist auch Folgendes möglich: In der Xisuthros-*Eabani*-Szene muss Elias zu Boten eines Königs von Israel — in der jetzt vorliegenden Sage Ahasja — hinaufgehn, in dem Stück aus der Sintflutepisode aber befindet er sich oben auf einem Berge, als ein von einem — und zwar demselben — Könige von Israel durch ausgesandte Schaaren Verfolgter. Demnach könnten (oben durch Sperrdruck hervorgehobene) Berührungen zwischen den beiden Stücken ihre Vereinigung herbeigeführt haben.

Ehe wir uns von diesen zwei Stücken abwenden, wird noch ein auffallender Umstand erörtert werden müssen, der nämlich, dass der eine Ahasja in dem einen Stück auch ein *Gilgamesch*, in dem anderen aber ein *Bēl* in der Sintflutepisode ist (o. p. 645 ff. und p. 602 f.). Dieser Umstand wird aber anscheinend noch seltsamer dadurch, dass Ahasja's

Vater dieselbe Proteus-Natur hat, wird aber in Wirklichkeit durch diesen Sachverhalt erklärt. Denn dass Ahasja, der Sohn Ahab-*Gilgamesch*'s, in der Xisuthros-*Eabani*-Episode auch ein *Gilgamesch* selbst ist, ist ja die Folge einer Uebertragung von Ahab-*Gilgamesch*'s Rolle auf ihn (o. p. 643 ff.). Wenn darum in einem mit dieser Episode vereinigten Stück Ahasja ein *Bēl* der Sinflutepisode ist, in einem anderen, an anderer Stelle stehenden Stück dieser selben Episode aber Ahab als ein *Bēl* auftritt (o. p. 606), so folgt unmittelbar, dass Ahasja auch in jenem Stück der Sintflutepisode für Ahab eingetreten ist: Ursprünglich hat Ahab in einem bestimmten Stück der Sage Abteilungen ausgesandt, um Elias gefangen zu nehmen; und erst im Zusammenhang mit Ahab's Metamorphose in dem vorhergehenden Stück ist auch für den Ahab, der Elias gefangen nehmen will, Ahasja eingetreten. In diesem vorhergehenden Stück — dem mit der Weissagung über Ahasja's Tod — hätte also Derjenige, welcher sein Schicksal zu erfahren wünscht, wohl zweimal seinen Namen und sein Wesen gewechselt. Denn Dieser ist ein *Gilgamesch*, und nach oben p. 619 f. scheint der *Gilgamesch* der Elisa-Elias-Sage ursprünglich nur Elisa gewesen und erst später für ihn auch Ahab eingetreten zu sein.

Hinter der *Ischtar*-Episode und dem Kampf mit dem Himmelsstier finden wir im Epos den Tod des *Eabani* erzählt. Da diese beiden Episoden in der Elisa-Elias-Sage durch die Naboth-Episode vertreten sind (s. o. p. 626 ff.), so erwarten wir hinter ihr den Tod des *Eabani* der Elisa-Elias-Sage, also den des Elias. Der wird nun zwar überhaupt nicht berichtet, vielmehr eine Himmelfahrt des Elias. Dazu stehn zwischen ihr — in II Kön. 2 — und der Naboth-Geschichte die von Ahab's Tod, die doppelte Schicksalsverkündigung an Ahasja und sein Tod, dazu die Geschichte von den gegen Elias ausgesandten Abteilungen. Aber diese gehört ja mit Elias' Himmelfahrt zusammen (o. p. 601 ff.), und das Uebrige steht nicht an ursprünglicher Stelle (o. p. 640 f.,

p. 648 ff. und p. 649). Es darf daher angenommen werden, dass die Geschichte von Elias-*Eabani*'s Verschwinden bei einer Himmelfahrt deshalb dort erzählt wird, wo wir sie finden, weil hier die normale Stelle für den Tod des *Eabani* ist, und dass die auf den *Eabani* übertragene Himmelfahrt (o. p. 608 ff.) Dessen Tod aus der Sage herausgedrängt hat. Hieraus würde sich nach oben p. 649 und p. 650 als der letzte Grund dafür, dass die zwei Schicksalsverkündigungen an Ahasja und Ahasja's Tod grade an der Stelle stehen, an der sie sich findet, ergeben, dass Elias' Himmelfahrt den Platz für den Tod des *Eabani* einnimmt.

Ueber die wohl zu einer Sintflutepisode gehörige »Heilung« des Wassers von Jericho nach Elias' Himmelfahrt haben wir bereits oben p. 611 f. gesprochen. Eine dahinter[1]) erzählte Anekdote von kleinen Knaben, die Elias verspotten, steht vermutlich ohne Parallelen da und scheint auch ohne einen Zusammenhang mit der *Gilgamesch*- oder der Xisuthros-Sage zu sein, hat also kein Anrecht darauf, in unsre Untersuchungen einbezogen zu werden.

Auf den Tod des babylonischen *Eabani* folgt *Gilgamesch*'s Zug durch die syrische Wüste zu den Skorpionriesen beim Himmelsberge hin; darnach trifft er die *Sidûri* an der phönizischen Küste. Auf den Tod des israelitischen *Eabani*, oder hinter der Stelle, an der sein Tod zu erwarten wäre, folgt auch wohl noch ein Zug in die Wüste (s. o. p. 444), oft genug aber eine Begegnung mit 1—5 Riesen oder auch harmloseren Wesen als Deren Vertretern, und diese Repräsentanten der Skorpionriesen wohnen fast ausnahmslos im südlichen Palästina, falls nicht südlich von Palästina (o. p. 129 f., p. 168 f., p. 274 f. und p. 282, p. 322, p. 444 ff. und p. 507 ff.). Dahinter, oder doch hinter einer Stelle, die sich mit der Stelle für das Original dieser Begegnung deckt,

1) II Kön. 2, 23 f.

ist dann noch mehrfach eine Vereinigung mit einer Frau erhalten, als ein Reflex der Begegnung *Gilgamesch*'s mit der *Sidûri* (s. o. p. 130, p. 264 ff. und p. 446). Nach der Entrückung des Elias aber, die den Tod des *Eabani* aufgesogen haben dürfte (s. o. 652), begibt sich Elisa-*Gilgamesch* (s. o. p. 590 ff.) zum Berge Karmel hin, und dann nach Samaria zurück[1]), vielleicht als ein *Gilgamesch*-Xisuthros, der »nach der Sintflutbergepisode wieder in die Heimat des Xisuthros und seiner Archengenossen zurückkehrt« (s. o. p. 609 f. und p. 253); und darnach hören wir zwar nicht etwa von einem Zuge Elisa-*Gilgamesch*'s nach dem Süden; wohl aber ist er, als sich der König Joram von Israel und mit ihm zusammen Josaphat von Juda und der König von Edom unmittelbar darnach auf einem Feldzuge gegen Mesa (*Mêscha*ʿ oder *Μωσα*) von Moab in der Wüste im Süden von Palästina befinden, ebenfalls dorthin gekommen[2]). Und darnach trifft er ein Weib, nämlich die Witwe eines Propheten, bezw. Prophetenjüngers[3]). Also dürfte einerseits in Elisa in der Wüste südlich von Palästina ein *Gilgamesch* in der syrischen Wüste auf der Reise zu Xisuthros hin zu erkennen sein, und andrerseits in Elisa's Begegnung mit der Witwe die Begegnung *Gilgamesch*'s mit der *Sidûri* an der phönizischen Küste.

Dass nun grade an der Stelle unsrer Erzählung, an der in anderen *Gilgamesch*-Sagen von dem Zuge und der Schlacht gegen den Riesen Og und Dessen Tod (oben p. 129 f.), von der Schlacht bei Gibeon — und dem Zuge Josua's in das Gebiet der Südkönige — (o. p. 169 ff.), von David's Zuge gegen Nabal und Dessen Tod (o. p. 444 ff.) und von dem Kampf mit dem Riesen Goliath und seinen drei Mitriesen (o. p. 507 ff.) und Deren Tod erzählt wird, ein Kriegszug plaziert ist, muss auffallen und könnte dafür sprechen, dass wenigstens die Stelle für den Kriegszug durch die Sage bedingt ist. Auch die Veranlassung dazu

---

1) II Kön. 2, 25. 2) II Kön. 3. 3) II Kön. 4.

— der reiche Herdenbesitzer König Mesa von Moab hat Tributleistungen in Lämmern und Wolle verweigert — könnte zu Sagenhaftem Beziehungen haben. Denn David zieht gegen den reichen Herdenbesitzer Nabal, einen Vertreter des einen Skorpionriesen, weil er ihm seine Bitte um Nahrungsmittel abgeschlagen hat (oben p. 444 f.), — und erhält nachher auch fünf von seinen Schafen oder Lämmern (o. p. 445) —; und Gegenstücke zu diesem Zuge sind ja die Reise der zwölf Kundschafter nach Hebron, der Riesen-Stadt, hin, von der sie mit Früchten des Landes zurückkehren, und die zwei Reisen der Jakob-Söhne nach Aegypten, wo sie sich bei dem »Skorpionriesen« Joseph Brotkorn holen (o. p. 445). Und auf diesen vier Zügen wird jedesmal eine Gegend im südlichen Palästina oder im Süden von Palästina[1]) aufgesucht; Moab aber, das Ziel von Joram's Kriegszug, liegt im Süden von Palästina. Und wenigstens mit der Moses-Sage hat diese Episode der Elisa-Sage ein weiteres Motiv gemein: Auf dem Zuge gegen Moab tritt vollständiger Wassermangel ein, und Elisa-*Gilgamesch* befiehlt, zahlreiche Gruben zu graben, und in diese fliesst dann reichliches Wasser. Zwischen dem Tode Aaron-*Eabani*'s aber und den Kämpfen Moses-*Gilgamesch*'s gegen Sihon und den Skorpionriesen Og, also genau an der entsprechenden Stelle der Sage, klagen die Israeliten darüber, dass sie kein Wasser haben, und kommen dann nach Beer, d. i. »Brunnen«, wo Gott ihnen Wasser gibt[2]).

Andrerseits aber enthält der Kriegszug gegen Moab Mancherlei, was den Schwestersagen fremd ist: die Drei-Zahl der ihn unternehmenden Könige, Moab als Ziel des Zuges, dass der König von Moab seinen Erstgeborenen

---

1) Nämlich Aegypten. Joseph als der Skorpionriese dürfte aber ursprünglich nicht in einem ägyptischen, sondern in einem südpalästinensischen Gosen gewohnt haben. Vgl. o. p. 152 Anm. 4 und in Band II ein Kapitel über Mythus und Geschichte.

2) Numeri 21, 5 und 16.

auf der Stadtmauer opfert; und, last not least, vielleicht, dass die drei Könige heimkehren, ohne Mesa's Zufluchtsstadt erobert zu haben[1]). Freilich kehrt auch David zurück, ohne bis zu seinem »Skorpionriesen« Nabal gelangt zu sein, ja ohne sich überhaupt an ihm gerächt zu haben[2]). Indes ist Das doch wohl die Folge einer spezifischen Entwicklung innerhalb der Saul-Sage, durch welche die *Sidūri* Abigail, welche David zu heiraten hat, Nabal's Weib geworden ist.

Der Gesamteindruck ist daher der, dass der Kriegszug gegen Moab in gewisser Weise ein »Skorpionriesen-Abenteuer« ist, sich aber doch nicht lediglich aus der *Gilgamesch*-Sage entwickelt hat.

Ein König von Moab, Namens Mesa — oder Mosa oder ähnlich — wird uns nun aber, wenn auch nicht genau für die Regierungszeit Joram's von Israel, so doch ungefähr für seine Zeit, bezeugt, und zwar durch die Mesa-Stele[3]). Der Kampf gegen ihn, wie er in II Kön. 3 erzählt wird, könnte daher ein Zwitterding aus Sage und Geschichte sein, was auch eine Wunderlichkeit erklären würde, wie die, dass der Kriegszug gegen Moab die Könige zu dem weiten Wege durch die Wüste veranlasst, wo sie doch auf viel bequemere Weise über den Jordan dahin kommen konnten[4]). Vermutlich ist die Richtung des Weges durch die Sage bedingt, die einen Zug nicht nur nach dem Süden, sondern auch durch den Süden von West-Palästina verlangte.

An der Stelle also, an welcher der Zug gegen Moab erzählt wird, wäre ein solcher nach Süd-Palästina durchaus am Platze; z. B. einer nach Hebron hin. Denn Josua's zwölf Kundschafter kommen an der entsprechenden Stelle

---

1) II Kön. 3. 2) I Sam. 25.

3) S. SMEND und SOCIN, *Inschrift des Königs Mesa von Moab*, und LIDZBARSKI, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik* I, p. 415 f. und II, Tafel I.

4) Indes findet BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 133, dass der von den drei Königen eingeschlagene Weg ganz begreiflich sei.

der Sage nach Hebron, und David schickt an der gleichen Stelle zehn seiner Leute nach Karmel, nahe bei Hebron, hin und zieht dann selbst dorthin (s. o. p. 444 f.). Und darum ist Folgendes überraschend: Der König von Moab in der Elisa-Elias-Sage heisst Mesa (*Mêschaʿ*, *Μωσα*); Mesa (*Mêschaʿ*, »Lucian« *Μουσα*) heisst aber auch der älteste Sohn des in Hebron ansässigen Kaleb[1])! Diese Tatsachen sind lehrreich und mahnen uns zur Vorsicht bei unsern Untersuchungen. Denn aus ihnen allein könnte man wohl ohne allzu viel Kühnheit schliessen, dass Mesa von Moab eine rein sagenhafte Persönlichkeit und mit dem Mesa von Hebron ursprünglich identisch sei. Das aber verbietet denn doch wohl die Mesa-Inschrift. Denn deren Echtheit anzuzweifeln kann ich mich wenigstens aus verschiedenen Gründen trotzdem und alledem nicht entschliessen[2]). Andrerseits aber kann man sich doch auch nicht des Gedankens erwehren, dass Mesa von Moab an einer Stelle der Sage, an die er nicht hingehört, an der aber ein Mesa in Hebron sehr am Platze wäre, irgendwie durch den anderen Mesa bedingt ist. Das scheint durch etwas Anderes bestätigt zu werden. S. unten p. 672 ff.

Auf den Kriegszug gegen Moab folgt also die Begegnung zwischen Elisa und der Witwe des Propheten, die nach oben p. 653 derjenigen zwischen *Gilgamesch* und der *Sidûri* an der phönizischen Küste zu entsprechen scheint, und ihr nach unten p. 658 ff. sicher entspricht. Bemerkenswerter Weise trifft Elisa-*Gilgamesch*, in Uebereinstimmung mit der Ursage[3]), selbst seine *Sidûri*, während in den oben analysierten *Gilgamesch*-Sagen in *Sidûri*-Episoden ein Ersatzmann für Diesen erscheint (s. zuletzt o. p. 446). Wo nun Elisa die Witwe trifft, wissen wir nicht; und was er für

1) I Chron. 2, 42.

2) Zur Echtheitsfrage siehe zuletzt KÖNIG, in der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* LIX, p. 233 ff.

3) Und mit der Jesus-Johannes-, der Sul-Schumul-, der Odysseus-Elpenor- und der Odysseus-Eumäus-Sage. S. unten, sowie Band II.

sie tut, hat in keinem *Sidūri*-Abenteuer der alttestamentlichen Sage eine Parallele, wohl aber eine auffallende Aehnlichkeit mit dem Oel- und Mehlwunder, das Elias für die Witwe von Sarepta in Phönizien wirkt: Auf sein Geheiss geht Dieser ihr weniges Oel und Mehl nicht aus, solange die Dürre dauert; und der Prophetenwitwe macht Elisa's Wort aus etwas Oel so viel Oel, dass sie alle von ihren Nachbarn geliehenen Gefässe damit füllen kann[1]. Beide Frauen sind Witwen, beiden wird das wenige Oel durch ein Wunder eines Propheten reichlich vermehrt. Und die zuerst von beiden in der Sage auftretende Witwe wohnt seltsamerweise (s. o. p. 581) in Sarepta in Phönizien, die zweite aber entspricht einer Phönizierin. Drum ist der Gedanke nicht ganz abzuweisen, dass die beiden Frauen ihre Plätze vertauscht haben, dass die Witwe in Sarepta hinter den Kriegszug gegen Moab gehört, die Prophetenwitwe aber an den Anfang der Elias-Geschichte. Das Witwentum der Witwe in Sarepta — der Hierodule des Epos, die Elias deshalb nach dem Schema heiraten müsste, aber gleichwohl nicht heiratet — suchten wir nun auch mit der Tatsache zu erklären, dass sie Elias' »Witwe« ist, nämlich, nachdem er bei ihr gewohnt und sie dann verlassen hat (o. p. 581 f.). Eine solche Witwe des Propheten Elias würde aber nicht besser, als durch die Prophetenwitwe vertreten sein können.

Elisa tritt, im Gegensatz zu dén oben analysierten israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, in denen noch eine *Sidūri* erscheint (vgl. zuletzt o. p. 446), in keine geschlechtliche Beziehung zu seiner *Sidūri*, der Prophetenwitwe, so wenig, wie Elias zu der Hierodule der Elisa-Elias-Sage (s. o. p. 582). Es verdient darum bei dieser Gelegenheit hervorgehoben zu werden, dass von dén Begegnungen oder Beziehungen harmloser oder intimster Art mit, bezw. zu Weibern im *Gilgamesch*-Epos, die sich in der israelitischen

1) II Kön. 4.

Gilgamesch-Sage meist als Heiraten oder aussereheliche Verbindungen des *Gilgamesch* darstellen, in der Elisa-Elias-Sage zwei Begegnungen — nämlich die Vermischung *Eabani*'s mit der Hierodule und das Zusammentreffen *Gilgamesch*'s mit der *Sidûri* — ohne einen intimen Verkehr verlaufen; Beziehungen zwischen der befreiten *Ischtar* und *Gilgamesch* und Dessen Begegnung mit der Tochter des Xisuthros zugleich mit diesen Frauen selbst ganz verschollen sind; und nur die Liebesverhältnisse zwischen der buhlerischen *Ischtar* und ihren Buhlen noch unabgeschwächt in der Ehe zwischen dem Könige Ahab-*Gilgamesch* — nicht aber dem Propheten Elisa-*Gilgamesch* — und der Isebel fortleben (s. o. p. 627 f.)[1].

Das Wunder, das Elisa in einer *Sidûri*-Episode für die Witwe des Propheten vollbringt, hat in den Parallelsagen kein Seitenstück. Und andrerseits liegt es auf der Hand, dass zwischen diesem und dem ähnlichen Wunder, das Elias für die Witwe von Sarepta tut, ein Zusammenhang besteht. Nun fällt dies letztere, ein Speisewunder, in die Zeit einer Hungersnot, hängt also wohl mit dieser zusammen (o. p. 615), und ist somit nicht ganz unmotiviert; im Gegensatz zu dem Wunder für die Prophetenwitwe. Also scheint das Elias-Wunder für die eine Witwe die Vorlage des Elisa-Wunders für die andere Witwe zu sein[2].

Es folgt auf Elisa's Begegnung mit der Prophetenwitwe die Erzählung von seiner — und seines Dieners Gehasi — wiederholter Einkehr bei einem alten Ehepaar (einem alten Manne und seiner Frau) in Sunem[3]. Nach dem *Gilgamesch*-Epos aber müsste jetzt — da ja die

---

1) Ganz Aehnliches bietet höchst bemerkenswerter Weise die Jesus-Sage. S. unten.

2) Was uns auch Alttestamentler glauben heissen. So BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 135, der Das für fraglos hält. Doch wüsste ich nicht, dass es schon bewiesen wäre. Was in aller Welt, ausser vielleicht dem *Gilgamesch*-Epos, könnte uns wohl verbieten, vielmehr das Elias-Wunder als eine Kopie des Elisa-Wunders anzusehn?

3) II Kön. 4, 8 ff.

Prophetenwitwe der *Sidūri* entsprechen soll — ein Reflex der Begegnung *Gilgamesch's* mit dem Schiffer des Xisuthros, darnach einer von der Begegnung *Gilgamesch's* mit Diesem selbst und seinem Weibe folgen. Xisuthros und sein Weib werden nun in der entsprechenden Episode anderer israelitischer *Gilgamesch*-Sagen öfters ausdrücklich als alte oder gar sehr alte Leute bezeichnet; so Abraham und sein Weib (s. o. p. 298 f. und p. 307 f.), der alte Mann in Gibea (o. p. 364 f.), Samuel (o. p. 454 ff.)[1]) und Ahia (o. p. 460 f.)[2]); und sehr häufig fanden wir als einen Reflex von *Gilgamesch's* Besuch bei Xisuthros eine Einkehr von Fremdlingen oder einem Fremden in einer Stadt der Fremde, oder ein längeres Wohnen oder Verweilen des *Gilgamesch* in einem fremden Lande (s. zuletzt o. p. 394 und 448 ff.). Somit dürfte der alte Mann in Sunem, in dessen Hause Elisa mitunter einkehrt, sicher ein Xisuthros sein, bei dem *Gilgamesch* anlangt. Es kommt nun noch alsbald hinzu, dass Sunem in der David-Nathan-Jonathan-Sage der Wohnort von David's Xisuthros-Tochter ist (o. p. 516), ferner Saul-*Gilgamesch* in Endor, in der Nähe von Sunem, seinen Xisuthros und Dessen Weib trifft (o. p. 454 ff.), und schliesslich die Tochter des Xisuthros in der Saul-Sage als eine Jesreelitin erscheint, das bekannte Jesreel aber nahe bei Sunem und bei Endor liegt (oben p. 446).

Zu dem Ehepaar in Sunem kommt nun Elisa mit einem, jetzt erst auf der Bildfläche erscheinenden Diener, Namens Gehasi[3]). Also dürfte Dieser ein Repräsentant des Schiffers sein, der zum ersten Mal auf der Bildfläche erschienen ist, als *Gilgamesch* mit ihm zu Xisuthros hinüberfährt, und ein Gegenstück zu dem in zahlreichen anderen Sagen nachgewiesenen Begleiter des *Gilgamesch* auf seiner »Westreise«, nämlich zu einem der zwei Kundschafter in Jericho, zu Hira, der mit Juda nach Thimnath

1) I Sam. 28, 14. 2) I Kön. 14, 4. 3) II Kön. 4, 12.

geht, zu Joseph, der Jakob zum Pharao bringt, zu einem der zwei Engel, die zu Abraham und zu Lot kommen, zu dem Diener[1]), der mit dem Leviten bei dem alten Manne in Gibea einkehrt, und zu einem der zwei Begleiter des Saul, die mit ihm nach Endor kommen (s. o. p. 458 f.).

Bei dem alten Ehepaar in Sunem ereignet sich zunächst Etwas, das in der Abraham-Sage eine genaue Parallele hat: Elisa, in dem Hause des Ehepaars eingekehrt, verkündet der in der Türe stehenden alten Frau, oder doch Frau eines alten Mannes, dass sie nach einem Jahre einen Sohn haben werde. Sie aber glaubt es nicht[2]). Die Parallele in der Abraham-Sage ist bekannt genug: Gott, mit zwei Engeln bei dem alten Abraham eingekehrt, verkündet ihm das Gleiche. Seine Gattin aber, die alte Sara, die es, an der Zelttür stehend, hört, lacht darüber innerlich (?) und glaubt es nicht[3]). Wir könnten ohne Weiteres annehmen, dass eine der zwei Anekdoten von der andern abstammt, wenn nicht die zwei Episoden, in denen der Sohn angekündigt wird, in gewissen Beziehungen Parallelen zu einander wären: Abraham, bei dem Gott mit den zwei Engeln einkehrt, ist, so gut wie der alte Mann in Sunem, bei dem Elisa und Gehasi einkehren, ein Xisuthros, bei dem *Gilgamesch* mit dem Schiffer — lange — nach der Sintflut anlangt (s. o. p. 307 f.), und die zwei Engel bei Abraham entsprechen darum ja dem Elisa und seinem Diener in Sunem (s. o. p. 659 f.). Aber Gottes Besuch bei Abraham, der mit der Ankündigung von Sodom's Zerstörung abschliesst, sollen doch Gespräche des Gottes *Ea* mit Xisuthros und *Bêl*'s Klage über die sündige Menschheit vor der Flut entsprechen (s. oben p. 299 f.). Und somit wäre es falsch, in Gott und Elisa, welche den Sohn ankündigen, urverwandte Figuren zu sehen, und daraus, dass Gottes und der zwei Engel Besuch bei Abraham auch den des *Gilgamesch* bei Xisuthros

1) Vgl. eine arabische Sage von Moses und seinem Diener. S. unten Band II. 2) II Kön. 4, 15 f. 3) Genesis 18.

wiederspiegelt, zu schliessen, dass die Ankündigung des Sohnes einen organischen Bestandteil grade dieses Besuchs bildet und darum in der Elisa-Sage bodenständig ist.

Nun lässt sich aber das Gegenteil hiervon beweisen. Das ungläubige Lachen der Sara — *ssăchaq* — spielt ja fraglos und anerkanntermaassen auf den Namen des verheissenen Sohnes, nämlich Isaak-*Jisschāq*, an. Also dürfte die Geschichte von dem alten Manne, dem von dem Gaste noch ein Sohn verheissen wird, aus der Abraham-Sage in die Elisa-Elias-Sage aufgenommen sein[1]). Mag sein, dass zur Zeit dieser Aufnahme die Sage noch annahm, dass der Xisuthros in Sunem ebensowenig einen Sohn hatte, wie der ihm entsprechende babylonische Xisuthros im fernen Westen einen Sohn bei sich hat. S. dazu unten p. 662 f. und p. 664.

Der Sohn aber wird dem Ehepaar in Sunem wieder entrissen. Bei der Ernte trifft ihn plötzlich wohl ein Sonnenstich, er sinkt vermutlich alsbald um und stirbt dann. Die Mutter eilt, merkwürdiger Weise, ohne ihrem Manne zu sagen, warum, gefolgt von einem Sklaven, auf einer Eselin zu Elisa auf den Karmel. Gehasi, Elisa's Diener, will sie wegstossen, aber Elisa wehrt ihm, und die Sunamitin bittet ihn indirekt, ihren Sohn wieder in's Leben zu rufen. Elisa gibt darum dem Gehasi den Befehl, nach Sunem zu gehn und das Wunder zu tun; und erst, als sie erklärt, nicht von ihm weichen zu wollen, geht er auch selbst hin. Und in ganz ähnlicher Weise, wie Elias den Sohn der Witwe von Sarepta (s. o. p. 583), ruft dann Elisa den Sohn der Sunamitin in's Leben zurück: Er legt sich auf den Knaben, der in seinem, Elisa's, Bette liegt, beugt sich einmal über ihn, und nachher noch einmal. Nun schlägt der Knabe die Augen auf, und Elisa übergibt ihn seiner Mutter[2]).

In der ersten Wiedererweckungsgeschichte soll aus einem Schlafenden und einem am Boden liegenden

1) Vgl. unten die Gideon.Sage. 2) II Kön. 4.

Lebenden ein Toter geworden sein. Das bringt uns alsbald auf das Prototyp der zweiten Wiedererweckungsgeschichte: *Gilgamesch* fällt, nachdem ihm Xisuthros die Geschichte von der Flut erzählt hat, urplötzlich in einen tiefen Schlaf; und das Weib des Xisuthros bittet ihren Mann, ihn wieder aufzuwecken. Vorher, unmittelbar nach *Gilgamesch*'s Ankunft bei Xisuthros, hat ihm Dieser sein Schicksal verkündigt. Einen Reflex hiervon haben wir schon an anderer Stelle, bezw. anderen Stellen der Elisa-Elias-Sage gefunden (s. o. p. 632 und p. 643 ff.), und die Sintflutgeschichte haben wir bereits oben p. 598 ff. innerhalb dieser Sage nachgewiesen. Andrerseits ist das oben p. 660 f. besprochene, dem Tode und der Wiedererweckung des Knaben unmittelbar vorhergehende Stück, wie wir sahen, kein ursprünglicher Bestandteil der Besuchsepisode. Daraus folgt, dass grade ein solches Stück der Elisa-Sage mit *Gilgamesch*'s Einschlafen und Aufweckung am Wohnsitz des Xisuthros eine äusserliche Aehnlichkeit hat, dessen Platz zu einer Zusammenstellung damit auffordert.

Also dürfte unsre Zusammenstellung nicht nur einwandfrei, sondern auch unabweisbar sein. Es entspricht also das Weib in Sunem, das zu Elisa hineilt und ihn bittet, den Sohn »wieder aufzuwecken«, der Gattin des Xisuthros, die ihren Mann darum bittet, *Gilgamesch* wieder aufzuwecken — worauf Dies dann nach zeitlos schnellem Backen von sieben Broten alsbald geschieht —, und der eines jähen Todes gestorbene Sohn so gut dem plötzlich eingeschlafenen *Gilgamesch*, wie der in Aegypten im Lande seines Xisuthros gestorbene Jakob-*Gilgamesch* (s. o. p. 270, p. 272 und p. 279 f.), wie der in Moab gestorbene Moses-*Gilgamesch* (o. p. 280), und wie der plötzlich in Endor hingefallene Saul-*Gilgamesch* (s. o. p. 455 f.). Und vielleicht ist der entschlafende und aufgeweckte *Gilgamesch* wenigstens auch deshalb zu einem Sohn des Xisuthros, nämlich des Alten in Sunem, geworden,

weil Dessen Urbild sein *abu*, d. i. »Ahnherr«, und *abu* eigentlich das Wort für »Vater« ist (o. p. 25).

Aber — nicht Elisa-*Gilgamesch* ist des Alten Sohn, nicht er stirbt und wird vom Tode auferweckt, sondern ein Anderer wie er; und nicht der Alte weckt Diesen auf, sondern Elisa; spielt demnach Elisa-*Gilgamesch* urplötzlich den Xisuthros, und zwar neben dem Alten, einem Xisuthros! Während also sonst in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage nur der Xisuthros vor der Flut und in der Sintflutepisode mit dem *Gilgamesch* zusammengefallen ist, so auch in der Elisa-Elias-Sage (s. o. p. 600 ff., p. 611 f. und p. 613 ff.), stossen wir in eben dieser Sage auf die Erscheinung, dass der *Gilgamesch* auch den nach der Flut entrückten Xisuthros repräsentiert. Damit haben wir eine Tatsache festgestellt, die für die weitere Analyse der Elisa-Sage von grösster Wichtigkeit ist[1]).

Denn eine ähnliche Uebertragung der Rolle des entrückten Xisuthros auf den *Gilgamesch* Elisa wird uns noch dreimal begegnen. Man wird nach der Ursache dieser Erscheinung fragen dürfen, obwohl sie vielleicht noch garnicht erklärbar ist. Doch läge grade für die oben festgestellte erste Rollenübertragung ein Grund sehr nahe. Der Prophet Elias weckt den Sohn der Witwe von Sarepta auf, bei der er wohnt. Weckt deshalb — und gar auch deshalb, weil diese Totenerweckung, bezw. eine ältere Form von ihr, einmal mit Elisa-*Gilgamesch* verknüpft war (s. o. p. 593 ff.) — der Prophet Elisa, statt des Xisuthros, des alten Sunamiten, bei dem er bisweilen einkehrt, Jemanden auf? Dass dieser Ersatz des Xisuthros durch Elisa-*Gilgamesch* zur Folge gehabt hat, dass für den auferweckten *Gilgamesch* ein Anderer als Elisa-*Gilgamesch* eintrat, ist ja nur selbstverständlich. Vgl. zunächst u. p. 670.

Jedenfalls hat die erste Totenerweckung, und zwar wohl auch eine ältere Gestalt von ihr, als die uns vorliegende,

1) Wie auch für die Analyse der Jesus-Sage. Zu unsrer Episode stellt sich zum Teil die mit dem »kanaanäischen« Weibe. S. unten.

auf die zweite abgefärbt. Denn zunächst ist die Methode der Wiederbelebung in der Elisa-Geschichte ohne Anhalt an der Ursage, dagegen in der Elias-Geschichte aus ihr zu erklären: Elias, der sich dreimal auf den Knaben hinstreckt, soll ja dem *Gilgamesch* entsprechen, der sich im Traum auf einen Stern, wie eine Heerschar des Himmelsherrn, und auf einen Mann, hintereinander niederpresst (s. o. p. 583 f.).

Ein anderer Zug der zweiten Geschichte, der aus der ersten zu stammen scheint, ist der, dass der Totenerwecker den Erweckten der Mutter übergibt. Denn auch er lässt sich aus der Vorlage der ersten erklären (o. p. 583 f.), nicht aber aus der Vorlage der zweiten. Und darum könnte ebenfalls der neue Zug, dass der Erweckte der Sohn des eigentlichen Xisuthros, nämlich des alten Sunamiten ist, sich wenigstens auch aus der ersten Geschichte erklären. Vgl. aber oben p. 662 f.

Nun stellt das dreimalige Sichhinstrecken in der Elias-Geschichte gegenüber der Ursage ein Mehr dar. Elisa aber streckt sich nur éinmal auf den Knaben hin, steht dann auf und beugt sich zweimal auf ihn nieder, geht dazwischen aber einmal im Hause auf und ab[1]; ganz ähnlich wie in der Vorlage von Elias' Totenerweckung, in der *Gilgamesch* sich zuerst im Traum auf einen Stern, wie eine Heerschar des Himmelsgottes, niederpresst, darnach aufsteht und zu seiner Mutter — in einem anderen Zimmer des Palastes — hingeht, und sich dann im Traum auf einen Mann niederpresst. Somit scheint die zweite Totenerweckung in einigen Punkten eine ältere Gestalt der ersten zu sein.

Andrerseits erklärt sich zunächst ein den beiden Totenerweckungsgeschichten gemeinsamer Zug weit besser aus dem Prototyp der zweiten, als aus dem der ersten, nämlich deren wesentlichster Zug, die Auferweckung. Denn jenes bietet die Aufweckung eines im tiefsten Schlafe

1) II Kön. 4, 34 f.

Liegenden — aus dem übrigens auch in der Jakob- und in der Moses-Sage ein Toter geworden ist (o. p. 662) —, dieses aber nur das Aufwachen eines in gewöhnlichem Schlafe Liegenden. Und es scheint daher die zweite Totenerweckung, d. h. lediglich der Akt der Totenerweckung, älter, als die erste zu sein.

Aehnliches gilt wohl auch von einem zweiten Zuge in beiden Geschichten, dem nämlich, dass der Totenerwecker im Hause der Mutter des Erweckten ein geehrter Gast ist, bezw. mitunter ist, der als Solcher in einem Obergemache wohnt[1]). Denn Elisa ist ja in Sunem auch ein *Gilgamesch*, der Xisuthros in fremdem Lande aufgesucht hat, Elias aber bei seiner Totenerweckung ein *Gilgamesch* in seinem eigenen Palaste (s. o. p. 583 f.). Wenn deshalb Elias dabei doch auch als Gast erscheint, aber als ein Solcher ein Gast seiner Hierodule in einer Hierodulenepisode ist (s. o. p. 580 f.), wenn überhaupt die Sarepta-Episode aus zwei Episoden mit verschiedenem Lokal (der Wüste und *Gilgamesch*'s Palast) und zum Teil verschiedenen — und zwar ursprünglich ganz verschiedenen — handelnden Personen (*Eabani* und der Hierodule, bezw. einem Sternwesen, einem Manne, *Gilgamesch* und seiner Mutter) zusammengeschweisst ist, so scheint Das einen weiteren Einfluss der zweiten Totenerweckungsszene zu verraten: Weil der Totenerwecker Elisa in Sunem mitunter ein Gast ist — und ursprünglich nur einmal war — und deshalb in einem Obergemach wohnt, darum ist vielleicht Elias' Totenerweckung mit der ihr vorhergehenden Episode, in welcher er nach der Ursage und den israelitischen Parallelen ein Gast sein kann, innig verschmolzen worden; und deshalb wohnt vielleicht auch Elias in Sarepta in einem Obergemach[2]). Vielleicht; denn in diesem Obergemach könnte er auch wohnen, weil er als der Toten-

1) II Kön. 4, 10 f. Vgl. Richter 3, 20 und 23 ff., I Sam. 9, 25 f. und II Kön. 1, 2.

2) I Kön. 17, 19 und 23.

erwecker ein König *Gilgamesch* ist, der in seinem Schlafgemach schläft und träumt.

Und endlich erklärt sich dér Zug in beiden Geschichten, dass die Totenerweckung durch eine Frau veranlasst wird, und zwar dadurch, dass sie sich zu Jemandem hinbegibt[1], wohl aus dem Prototyp der zweiten, aber nicht aus dem der ersten Totenerweckungsgeschichte (s. o. p. 662).

Soviel darf man wohl über, mögliche oder wahrscheinliche, gegenseitige Beeinflussungen der zwei Episoden sagen, durch die schliesslich die zwei einander so ähnlichen Totenerweckungen, wie sie uns jetzt vorliegen, zustande gekommen wären[2].

Elisa weckt den Toten dadurch auf, dass er sich auf ihn legt und zweimal über ihn beugt, weil Elias es ähnlich macht, bezw. weil es in Dessen Totenerweckungsepisode einmal ähnlich gemacht wurde (s. o. p. 583 f.). Xisuthros aber weckt, als Urbild des Totenerweckers Elisa, *Gilgamesch* eilends durch Berührung oder Anstossen auf. Interessanter Weise ist dieses Verfahren nun auch in Elisa's Auferweckungsgeschichte vertreten: Ehe Elisa mit dem Weibe nach Sunem geht, schickt er eilends seinen Diener Gehasi mit seinem Stabe[3] hin, damit Der ihn auf das Antlitz des Knaben lege und ihn so wiederbelebe. Aber es gelingt ihm nicht, und darum muss nach der jetzigen Gestalt der Sage Elisa selbst eingreifen und Der befolgt nun die Methode des Elias[4]. Wie Das alles aus dem Antippen des Xisuthros geworden ist, scheint deutlich zu sein:

---

1) I Kön. 17, 18 ff.

2) Aus dem Gesagten erhellt, dass die Ansicht der Alttestamentler (s. BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 129), wonach die zweite Totenerweckung einfach eine Kopie der ersten ist, keinesfalls das Richtige trifft.

3) Einen Stab erwähnt das *Gilgamesch*-Epos in der entsprechenden Episode nicht; so wenig, wie in der *Ischtar*-Episode ein Stab genannt wird, mit dem *Ischtar* ihre Opfer zum Zweck der Verwandlung berührt; während in einem entsprechenden Stück der Kirke-Episode Kirke die zu verwandelnden Gefährten des Odysseus mit einem Stabe schlägt. S. Band II.

4) II Kön. 4, 29 ff.

Elisa, bezw. ein Vorgänger von ihm in seiner Sage, hat, als ein Repräsentant des Xisuthros, ursprünglich einmal den Knaben eilends durch Berührung mit seinem Stabe aufgeweckt, wie Xisuthros den *Gilgamesch* durch Antippen. Dann aber setzten Bestrebungen ein, ihn zu einem Elias redivivus zu machen, und so kam es dazu, dass er den Knaben grade so wiederbelebte, wie Elias den Sohn der Witwe in Sarepta; vielleicht zunächst nach vorherigem vergeblichem Versuch, ihn selbst durch Berührung mit seinem Stabe wieder in's Leben zu rufen. Darnach, oder, ohne dass dieses letztere Entwicklungsstadium anzunehmen wäre, wurde diese Berührung seinem Diener Gehasi überwiesen[1])[2]).

Anders, wie im *Gilgamesch*-Epos, befindet sich der in unsrer Episode tätige Xisuthros, nämlich Elisa, zur Zeit, da »*Gilgamesch* bei Xisuthros einschläft«, nicht am Wohnsitze des Xisuthros; und die Sunamitin muss sich nun, gefolgt von einem Diener, auf einer Eselin eiligst zu ihm auf den Karmel begeben, ohne dass sie ihrem Manne sagt, warum, nämlich, um von ihm die Wiederbelebung des toten Knaben zu erlangen, von dessen Tod der Mann Nichts weiss; und Elisa willfährt ihrer Bitte. Wer denkt hierbei nicht an David's Begegnung mit Abigail? Um ihres Hauses Leben zu retten, von dessen Bedrohung ihr Mann Nichts ahnt, eilt Abigail, ohne ihrem Manne Etwas davon zu sagen, mit Dienern — die Brot und andere Nahrungsmittel bringen — von Karmel auf einem Esel zu David in der Nähe von Karmel hin,

1) Vgl. unten die Jesus-Sage.

2) Dass ein auf Elisa's Befehl von Gehasi gemachter Wiederbelebungsversuch erfolglos verläuft, daran hat die alttestamentliche Kritik natürlich mit Recht Anstoss genommen, und auch einen Schluss daraus gezogen, der nicht weit an der Wahrheit vorbeigeht, indem man auf eine literarische Zusammenarbeitung zweier Relationen geschlossen hat (s. BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 137). Zur Annahme einer literarischen Zusammenarbeitung sehe ich nun allerdings keinen Grund. Aber die »zwei Relationen« finden ja durch unsere Untersuchungen ihre Bestätigung.

und David schenkt ihrer Bitte Gehör (s. o. p. 444 f.). Besteht zwischen diesen beiden Episoden eine innere Verwandtschaft — und Wer möchte Das von vorn herein ableugnen? — dann erheben sich die Fragen: Wie ist der Umstand zu beurteilen, dass das zu David hineilende Weib eine *Sidûri*, bezw. eine Gattin des Skorpionriesen, das zu Elisa hineilende aber eine Gattin des Xisuthros ist? Gehören ferner die parallelen Szenen urspr. zum Teil oder gar grösstenteils dorthin, wo die eine in der Saul-Sage, oder dorthin, wo die andere in der Elisa-Sage steht? Da ist nun sofort festzustellen, dass eine zu einem *Gilgamesch* in Beziehung tretende Gattin des Xisuthros im Saul-System bereits in der Frau in Endor erkannt ward (s. o. p. 454 ff.): Zu Dieser, als zu einer Gattin des Xisuthros, kommt Saul-*Gilgamesch*. Als ein plötzlich einschlafender *Gilgamesch*, somit als ein Gegenstück zu dem plötzlich erkrankenden Sohne der Sunamitin (s. o. p. 662), stürzt Saul in Endor plötzlich zu Boden, und erhebt sich dann wieder, auch, und namentlich, auf Zureden der Frau in Endor, als ein *Gilgamesch*, der auf die Bitte von Xisuthros' Gattin von Diesem aufgeweckt wird. Folglich kann die, gleichfalls in der Saul-Sage, zu David hineilende Abigail ihr schwerlich auch entsprechen, falls sie nicht aus einer andern Sage stammt. Somit möchte ich glauben, dass Abigail's eiliger Ritt zu David hin, um das Leben ihrer Familie zu retten, wenigstens in der Hauptsache aus der Xisuthros-Episode in der Elisa-Elias- oder einer uns unbekannten verwandten Sage entlehnt ist. Möglich aber, dass andrerseits die, in der Elisa-Elias-Sage befremdliche, Heimlichtuerei der Sunamitin einer Kontamination mit der Saul-Sage zu verdanken ist; in dieser ist sie wenigstens gut motiviert. Auch der Berg Karmel in der Elisa-Elias-Sage, von dem Elisa als Xisuthros — gegen die Ursage — erst hergeholt werden muss, mag sich aus dem Orte Karmel in der Saul-Sage entwickelt haben, in der eine Ortschaft Karmel ganz am Platze ist. Denn Nabal, der in Karmel wohnt, ist ja ein

»Skorpionriese«, und die Skorpionriesen des Epos sind ja in der israelitischen Sage meist in Süd-Palästina, falls nicht südlich von Palästina, lokalisiert (o. p. 652 ff.). Und schliesslich mag auch der Ritt der Saul-Sage entstammen. Wie aber ein Austausch zwischen einer Skorpienriesen- und einer Xisuthros-Episode stattfinden konnte, ist leicht ersichtlich: In jener müssen (s. o. p. 444 ff.) Lebensmittel beschafft, und in dieser muss Brot gebacken werden (s. sofort).

Die zu Elisa-*Gilgamesch* eilende Sunamitin ist also auch die Gattin des Xisuthros, die sich eilends an ihren Mann wendet, mit der Bitte, *Gilgamesch* aufzuwecken, und dann alsbald auf sein Geheiss im Nu sieben mystische Brote backt, wonach dann der Mann *Gilgamesch* aufweckt und ihm die Brote darbietet. Das Backen dieser Brote fehlt an der ganz genau entsprechenden Stelle der Elisa-Elias-Sage, nämlich unmittelbar vor der Totenerweckung; und das Weib des Sunamiten tut überhaupt Nichts, das dem Backen der sieben Brote entsprechen könnte, ausser dass sie sich — freilich beim Ritt zu Elias hin, und nicht etwa beim Backen von Broten — beeilt. Dass aber die Elisa-Elias-Sage einmal genau an der alten Stelle Etwas erzählt hat, wie dass die Sunamitin in Eile Brot gebacken hat, ergibt sich doch wohl aus der eben erörterten Episode der Saul-Sage, die in der Hauptsache der Elisa-Elias-Sage entstammen soll (o. p. 667 ff.): Das Weib Abigail lässt dem David in Eile u. A. auch Brote bringen. Indes ist das Backen der sieben Brote der Elisa-Elias-Sage nicht etwa verloren gegangen. Denn unmittelbar nach der Totenerweckung, also an der Stelle, an der ein Darbieten von Broten erwartet werden könnte, hören wir davon, dass während einer Hungersnot Elisa seinem Diener befiehlt, ein Gericht für Propheten oder Prophetenjünger, die bei ihm sind, zu kochen, und dass Diese davon kosten, aber es nicht essen wollen, weil sie es für giftig halten. Da schüttet Elisa Mehl hinein und macht so die Speise geniessbar[1]). Das

1) II Kön. 4.

sind also die von Xisuthros' Gattin gebackenen sieben Brote, die wir oben schon so oft wiedergefunden haben (o. p. 276, p. 303, p. 307 f., p. 364, p. 455).

Elisa lässt nun die Speise kochen von seinem Diener und für die bei ihm wohnenden Propheten, bezw. Prophetenjünger, Xisuthros die sieben Brote backen von seiner Frau und für seinen Gast *Gilgamesch*. Also steht der Diener für die Frau des Xisuthros, stehn die Propheten (oder Prophetenjünger — auch das »Volk« genannt[1]) —), und nicht Elisa-*Gilgamesch*, für *Gilgamesch*, steht endlich Elisa-*Gilgamesch* zum zweiten Male für den entrückten Xisuthros (vgl. o. p. 663)[2]). Und im Widerspruch, aber nach dem oben Angedeuteten erklärbaren Widerspruch mit der Ursage, jedoch in Uebereinstimmung mit der Saul-Samuel-Sage (s. o. p. 456 und p. 665), folgt der Reflex von dem Backen der sieben Brote dem Reflex der Aufweckung, statt diesem vorherzugehn.

Elisa's wiederholte Besuche in Sunem sind ein Besuch *Gilgamesch*'s bei Xisuthros, ebenso aber Jakob's und Abraham's Aufenthalt in Aegypten und Isaak's im Philister-Lande während einer Teurung (s. o. p. 449 ff.), der Teurung, welche auf die, vielleicht bloss imaginären, sieben Spreujahre der Ursage zurückgeht (s. o. p. 258 f., p. 288, p. 354 und p. 502 f.). Es erhebt sich somit die Frage, ob vielleicht auch Elisa einmal während einer Teurung und wegen einer Teurung in Sunem eingekehrt ist. Und Dies scheint nun in der Tat durch die Elisa-Sage selbst recht nahe gelegt zu werden: Die Sunem-Episode und Elisa's erstes Speisewunder folgen nicht nur unmittelbar auf einander, sondern entsprechen auch Teilen einer Episode der Ursage; und, wie die Saul-Samuel-Sage zeigt, sind diese Teile — *Gilgamesch* fällt bei Xisuthros in einen tiefen Schlaf und wird alsbald aufgeweckt; und: des Xisuthros Weib

1) II Kön. 4, 41.

2) Vgl. in der Jesus-Johannes-Lazarus-Sage die zweite wunderbare Speisung und Johannes 21. S. unten.

backt auf ihres Mannes Befehl im Nu sieben Brote (s. o. p. 454 ff.) — noch in inniger Verbindung mit einander nach Israel gelangt. Das erste Speisewunder des Elisa wird aber zur Zeit einer Hungersnot getan (o. p. 669). Also dürften Elisa's Besuche in Sunem, oder doch einer von ihnen, wenigstens einstmals, auch schon während dieser stattgefunden haben. Dass diese Teurung, ebenso wie die entsprechende Teurung zu Jakob's Zeit und gemäss ihrem Ursprung aus den sieben Spreujahren des Epos, sieben Jahre gedauert hat, wird sich unten ergeben.

Die von dem Diener gekochte Speise wird den Propheten (oder Prophetenjüngern) vorgesetzt. Aber als sie davon kosten, schreien sie: »Tod (ist) im Topf, du Gottesmann« und vermögen nicht weiter zu essen[1]). Die von der Frau des Xisuthros gebackenen Brote andrerseits werden dem *Gilgamesch* vorgelegt. Ob er davon isst, erfahren wir aus dem Epos nicht; allein in zahlreichen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen isst der *Gilgamesch* Das, was den Broten entspricht (s. o. p. 455). Statt sich nun aber über die Brote zu freuen, antwortet *Gilgamesch*, dem in der Backszene die Propheten, bezw. Prophetenjünger entsprechen, dem Xisuthros mit etlichen Worten der Verzweiflung, und dabei fallen auch die Worte: »In meinem Schlafgemach sitzt der Tod«. Diese haben also das Motiv der giftigen Speise in der Elisa-Elias-Sage erzeugt; oder doch erzeugen helfen.

Vermutlich ist dabei nämlich noch etwas Anderes wirksam gewesen. Ob *Gilgamesch* die Brote isst, wissen wir, wie gesagt, nicht. Aber wir wissen, dass sie ihm gleichgültig sind. Und wir wissen auch, dass Saul-*Gilgamesch* an der entsprechenden Stelle seiner Sage erst inständig gebeten werden muss, ehe er sich zum Essen entschliesst; und, dass in einem entsprechenden Stück der Abraham-Sage Lot-Xisuthros zwei Engel als Vertreter des *Gilga-*

1) II Kön. 4, 40.

mesch und des Schiffers erst inständig bitten muss, ehe sie bei ihm einkehren und bei ihm speisen (o. p. 454 f.). Also dürften *Gilgamesch*'s Gleichgültigkeit gegen die für ihn gebackenen Brote und die Aeusserung seiner Todesfurcht, die dem Darbieten der Brote unmittelbar folgt, das Motiv der tödlichen und darum verabscheuten Speise geschaffen haben.

Wenn schliesslich Elisa Mehl in den Topf wirft, um der Speise ihre Giftigkeit zu nehmen, und die Propheten (oder Prophetenjünger) jetzt ohne Gefahr davon essen können[1]), so dürfte darin noch eine Spur davon zu sehen sein, dass 1. die Speise in der Ursage aus Mehl gebacken wird, 2. aber davon, dass diese eine Zauberspeise ist[2]).

Von der Ursage weicht es nun ab, dass Elisa Mehl in eine im Uebrigen fertige, giftige Speise wirft und sie dadurch entgiftet, erinnert aber gar sehr an seine Wasser»heilung« in Jericho (o. p. 611). Scheint diese somit durch die Moses-Sage als ein alter Bestandteil der Elisa-Sage erwiesen zu werden (o. p. 611 ff.), so dürfen wir wohl annehmen, dass Elisa's Speisewunder irgendwie durch sein Wasserwunder beeinflusst worden ist. Nun steht es (s. o. p. 611) in Uebereinstimmung mit der Moses-*Gilgamesch*-Sage, dass Elisa-*Gilgamesch* das Wasser »heilt«, doch weicht es von der Ursage und israelitischen Parallelsagen ab, dass Elisa als ein Xisuthros die Speise kochen lässt (o. p. 670) und mit dem Mehl das Wunder wirkt. Sollte darum etwa durch den Einfluss oder wenigstens unter Mitwirkung des Jericho-Wunders Elisa-*Gilgamesch* zum zweiten Male ein Xisuthros geworden sein?[3]) Vgl. oben p. 663 ff.

Gewiss noch während der Hungersnot, zu deren Zeit Elisa das oben besprochene Speisewunder wirkt, kommt darnach ein Mann von Baal-Salisa zu Elisa mit 20 Gersten-

1) II Kön. 4, 41.

2) Vgl. die zweite Speisung in der Jesus-Sage und Johannes 21.

3) Vgl. unten die Jesus-Sage.

broten und zerstossenem Korn (?), die sein — Elisa's — Diener auf seinen Befehl unter das »Volk«, nämlich 100 Leute, verteilt. Und die wenigen Brote und das Korn (?) machen Diese nicht nur satt, sondern es bleibt sogar noch Etwas übrig[1]). Eine — siebenjährige — Hungersnot hat andrerseits zur Folge, dass die Söhne Jakob's bei Joseph in Aegypten, als dem »Skorpionriesen« Jakob's, Brot für Jakob-*Gilgamesch*'s Familie holen, die Hungersnot, die auf die, wohl nur imaginären, sieben Spreujahre des *Gilgamesch*-Epos zurückgeht. Von Parallelen hierzu sprachen wir zuletzt oben p. 445 f. und p. 509 f. Hier interessiert uns vor Allem eine in der Saul- und eine in der David-Sage: Diener des »Skorpionriesen« Nabal bringen dem David, statt dem Saul-*Gilgamesch*, 200 Brote etc. für ihn und seine Kriegsleute (o. p. 445), und ein Diener des Mephiboseth-Meribaal bringt David-*Gilgamesch* 200 Brote etc. für ihn und sein Heer[2]) (o. p. 510). Diesen 200 Broten dürften die dem Elisa-*Gilgamesch* von dem Manne von Baal-Salisa gebrachten 20 Brote entsprechen. Freilich stehn diese an falscher Stelle der Sage; aber warum, ist unmittelbar klar: sie sind von der Speisung durch das Gericht, das Elisa kochen lässt, angezogen worden. Und daher fehlt nun etwas Derartiges an der richtigen Stelle, nämlich dort, wo der Zug gegen Mesa erzählt wird und sich Elisa im Lande seines Skorpionriesen befindet (s. o. p. 652 ff.)!

Nun ist o. p. 654 ff. darauf aufmerksam gemacht worden, dass an der Stelle, an welcher von diesem Kriegszug gegen Moab erzählt wird, zwar ein Zug grade gegen Moab auffällig ist, ein Zug in eine Gegend südlich von Palästina

1) II Kön. 4.

2) Dem »Volk« in der Elisa-Elias-Sage entspricht demnach einmal eine grössere und einmal eine kleinere Heerschar. Also ist unter dem Volk vielleicht nicht eine Schar von hundert Prophetenschülern zu verstehn (wie BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 138, meint). S. auch unten zu der ersten Speisung in der Jesus-Sage. Zum Verhältnis zwischen Elisa's beiden Speisewundern vgl. das zwischen dem ersten Speisungswunder Jesu und der in Joh. 21 erzählten Speisung. S. dazu unten die Jesus-Sage.

oder in das südliche Palästina aber, z. B. in die Gegend von Hebron, durchaus am Platze wäre, und dass der König Mesa von Moab, gegen den der Kriegszug unternommen wird, durch seinen Namen eine eigenartige Beziehung grade zu Hebron hat. Andrerseits muss ursprünglich irgend eine Beziehung zwischen dem Feldzuge gegen Mesa und dem Manne aus Baal-Salisa, der die 20 Brote bringt, bestanden haben (s. o. p. 673); denn der Feldzug ist wenigstens in gewisser Weise ein Reflex des Skorpionriesenabenteuers (o. p. 652 ff.), zu dem Herbeibringen der Brote fanden wir aber Parallelen in Reflexen eben dieses Abenteuers (o. p. 673). Und endlich ist Hebron die Stadt von drei — den Skorpionriesen des Epos entsprechenden — Riesen, Ahiman, Sesai und Thalmai[1]), und bei ihr holen die zwölf Kundschafter die Früchte, die den 20 Broten des Mannes aus Baal-Salisa entsprechen; und aus Karmel in der Nähe von Hebron erhält David durch Abigail die ihnen gleichfalls entsprechenden 200 Brote (o. p. 274 und p. 444 f.). Es fällt daher auf, dass salisa-*schālīschā* in dem Ortsnamen wohl sicher mit *schelōschā*, d. i. drei, zusammengehört, jedenfalls aber dazu zu gehören scheint, und dass Baal-Salisa bedeutet: der Baal (Herr) von *schālīschā*. Sollte also der Name für den Herkunftsort des Brot bringenden Mannes in der Elisa-Elias-Sage noch darauf hindeuten, dass wirklich Süd-Palästina, und speziell die Gegend von Hebron, einmal auch ihr Skorpionriesenland gewesen ist? Dass ein Ort Baal-Salisa (*Baʿal-schālīschā*, falls nicht *Bēt-schālīschā* oder ähnlich) wirklich existiert hat, tut natürlich Nichts zur Sache. Zu dem Namen s. BUHL, *Geographie des alten Palästina*, p. 213 f.

Elisa, dem die 20 Brote gebracht werden, ist, nach den Parallelen, ein regelrechter *Gilgamesch*, Elisa, der das Gericht kochen lässt, aber ein Xisuthros[2]). Liegt nun etwa

1) Numeri 13, 22.

2) In ganz analoger Weise ist Jesus in der ersten Speisungswundergeschichte ein *Gilgamesch*, aber in der zweiten, wovon in Johannes 21 eine

in der Aehnlichkeit der zwei zugehörigen Geschichten mit einander (der Xisuthros und der *Gilgamesch* verschaffen in beiden Geschichten einer Schar von Menschen Etwas zu essen) wenigstens auch ein Grund dafür, dass in dem von uns durchforschten Teil der Elisa-Sage, also zunächst in der Geschichte von Elisa's erstem Speisewunder, der *Gilgamesch* zum Xisuthros geworden ist? Vgl. oben p. 663, und p. 670 ff., und unten p. 676 und p. 678 ff.

Im Obigen haben wir in der Elisa-Sage die Geschehnisse des *Gilgamesch*-Epos bis dahin verfolgt, wo *Gilgamesch* seinen Todesgedanken einen Ausdruck gibt. Denn Das, was direkt hinter dem Reflex hiervon kommt — dass nämlich Elisa Mehl in einen Topf schüttet, und die Anekdote von den 20 Broten und dem zerstossenen Korn (?) —, steht ja (s. oben p. 672 ff.) an sekundärer Stelle und müsste sich eigentlich vor jenem Reflex finden. Unmittelbar nun, nachdem *Gilgamesch* dem Xisuthros gegenüber jene Todesgedanken geäussert hat, befiehlt Dieser seinem Diener, dem Schiffer, *Gilgamesch* zum »Waschort« hinzuführen, und hier wäscht sich dann *Gilgamesch* rein und bekommt darnach neue Kleidung. Falls daher die Elisa-Sage auch hiervon Etwas erhalten haben sollte, so wäre Dies am ehesten hinter der Speisung mit den 20 Broten und dem zerstossenen Korn (?) zu erwarten. Und in der Tat findet sich dort das Gesuchte. Denn grade an dieser Stelle, unmittelbar hinter dieser Speisung, wird erzählt, dass Naeman zu Elisa kommt, dass Dieser ihm durch einen Boten sagen lässt, er solle sich siebenmal im Jordan waschen, und dass Naeman Dies nach anfänglicher Weigerung auch tut, und nun von seinem Aussatz befreit und rein wird[1])! Also haben wir in der Elisa-Sage zum ersten Male einen ganz deutlichen Reflex der Waschungs-Episode bei Xisuthros, einen weit deutlicheren, als die, die

Variante vorliegt, (und ebenso in darnach folgenden Episoden, wie auch schon vorher) ein Xisuthros. S. unten die Jesus-Johannes-Lazarus-Sage.

1) II Kön. 5.

uns bis jetzt begegnet sind (vgl. o. p. 276, p. 303, p. 308 und p. 364); und treffen wir in dieser Geschichte Elisa abermals, nämlich in einer dritten Episode, als einen Xisuthros, finden wir andrerseits *Gilgamesch* bei Xisuthros abermals, nämlich ebenso in einer dritten Episode, durch eine andere Persönlichkeit, wie Elisa-*Gilgamesch*, vertreten, und den Schiffer offenbar durch einen Boten, wie vorher in der Geschichte von dem Sohne der Sunamitin durch Elisa's Diener Gehasi (o. p. 659 ff. und p. 669 ff.); und ob sich in der Sieben-Zahl der Waschungen die Sieben-Zahl der Brote erhalten hat, die *Gilgamesch* dargeboten werden, ehe er sich wäscht, darf wenigstens gefragt werden[1]). Indes, will man Das für möglich halten, dann läge es eigentlich noch näher, daran zu denken, dass der Sohn des Sunamiten siebenmal niest, ehe er, durch Elisa in's Leben zurückgerufen, die Augen aufschlägt[2]). Denn sein Aufwachen entspricht ja nach oben p. 661 ff. dem Aufwachen des *Gilgamesch* bei Xisuthros; und *Gilgamesch* werden ja unmittelbar nach seinem Aufwachen die sieben Brote dargeboten.

Nach unsrer, und gegen die herrschende Ansicht[3]), wird *Gilgamesch* durch das Waschen nicht von Aussatz befreit, sondern von gemeinem Schmutz. Damit harmoniert, dass diese Waschung sich in vier, oben erwähnten Fällen in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage als eine Waschung der schmutzigen Füsse darstellt (s. o. p. 276, p. 303, p. 308 und p. 364). Die Naeman-Geschichte scheint nun gleichwohl die alte Ansicht zum Siege zu führen. Denn Naeman kommt zu Elisa, um von seinem Aussatz geheilt zu werden. Allein, wie die Sage aus Schmutz am Körper Aussatz

1) Zu siebenmaligem Sich-waschen vgl. ALFR. BOISSIER, *Choix de textes*, p. 8 f., Z. 17 f. (ZIMMERN).

2) II Kön. 4, 35.

3) Die sich übrigens wohl zum Teil unter — unbewusster — Einwirkung grade der Naeman-Geschichte gebildet hat! Und wirkliche Gründe sind dafür niemals angeführt worden.

machen konnte, ist ja gewiss nicht zu schwer zu verstehn (s. o. p. 137 Anm. 1), und somit haben wir keine Veranlassung dazu, eine gut begründete Ansicht aufzugeben. Intéressanter Weise hat die israelitische *Gilgamesch*-Sage, wie aus oben p. 136 zu ersehen ist (vgl. o. p. 296), noch in einem zweiten Falle aus Schmutz in der Ursage Aussatz gemacht.

Von Joseph, der ebensowohl Xisuthros, wie den Schiffer des Xisuthros repräsentiert, erhalten seine Brüder als Repräsentanten des *Gilgamesch* bei Xisuthros Kleider (»Wechselkleider«) geschenkt und Benjamin speziell fünf (o. p. 275 f.), weil *Gilgamesch*, nachdem er sich gewaschen hat, durch den Schiffer mit neuer Kleidung ausgestattet wird; und Benjamin erhält dazu noch 300 Silbersekel[1]. »Wechselkleider« und Geld — nämlich zwei Wechselkleider und zwei Talente Silbers — werden nun aber auch in der Naeman-Geschichte als Geschenke genannt, und zwar werden sie als Geschenke gegeben, nachdem Naeman sich im Jordan gewaschen hat[2]. Es dürfte also nicht zu bezweifeln sein, dass auch diese Wechselkleider die Kleider darstellen, welche *Gilgamesch* durch den Schiffer erhält[3][4]. Dass sie nicht dem Naeman gegeben werden, der ja *Gilgamesch* repräsentieren soll (o. p. 676), sondern von ihm geschenkt werden, braucht uns nicht bedenklich zu machen. Und wenn daher Naeman sie dem Gehasi schenkt, der in der Sunem-Episode den Schiffer des Xisuthros vertritt (o. p. 659 f.), so dürfte Gehasi, obwohl er mit den Kleidern beschenkt wird und nicht etwa er sie darreicht, in der Naeman-Geschichte abermals dem Schiffer entsprechen, also einmal mit dem von Elisa zu Naeman gesandten Boten (s. o. p. 676) identisch gewesen sein und vielleicht noch sein.

---

1) Genesis 45, 22. 2) II Kön. 5.

3) Also sind die »zwei Kleider« in II Kön. 5 nicht etwa als eine Glosse zu streichen, wie man wohl meint. S. dagegen BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 139. 4) Vgl. die Odysseus-Eumäus-Sage in Band II.

Gehasi hat die Kleider und das Geld von Naeman mit einer Lüge erbettelt und verheimlicht das ihm Geschenkte vor Elisa, wohl wissend, dass sein Herr keineswegs mit der Schenkung einverstanden ist. Aber Elisa weiss als Prophet, was geschehen ist, und trifft Gehasi deshalb mit seinem Fluche: Auf Gehasi soll der Aussatz Naeman's übergehn. Und als Gehasi, natürlich unmittelbar darauf, von Elisa fortgeht, da ist er aussätzig wie Schnee[1]. Gehasi soll den Schiffer des Xisuthros darstellen (o. p. 676 und p. 677). Auch Dieser wird, und zwar grade von Xisuthros, für den Elisa eingetreten ist, verflucht, und geht unmittelbar darauf von Diesem fort, und zwar auch in der Waschungsepisode. Freilich soll er nicht aussätzig werden, sondern ihm wird Anderes gewünscht. Unmittelbar darauf aber heisst Xisuthros den Schiffer mit *Gilgamesch* zum Waschort hingehn, damit sein, allerdings *Gilgamesch*'s, Schmutz rein wie Schnee werde. Ist Das nun das Urbild von Gehasi's Verfluchung?[2])

Naeman ist, wie wir wiederholen, ein Repräsentant *Gilgamesch*'s. Nachdem Dieser sich gewaschen und die reinen Kleider bekommen hat, will er alsbald heimfahren und besteigt mit dem Schiffer das Schiff, jedenfalls in der Nähe des Xisuthros. Denn Dieser kann sich ihm vom Ufer aus verständlich machen. Es ist also wohl anzunehmen, dass *Gilgamesch* vorher vom Waschort zu ihm

---

1) II Kön. 5.

2) Gehasi's Aussatz gehört nach dem Obigen nicht zum Urbestand der Sage; denn Gehasi's Vorbild, der Schiffer des Xisuthros, wird so wenig aussätzig, wie *Gilgamesch* aussätzig ist. Man könnte nun so gütig sein, mich daran zu erinnern, dass ja in der Tat Gehasi nach einer anderen Tradition garnicht aussätzig sei. Ich komme aber solcher Güte lieber zuvor, indem ich erkläre, dass mir eine solche Annahme ziemlich unbegründet erscheint: Der König von Israel lässt sich (II Kön. 8, 5., also hinter Gehasi's Erkrankung am Aussatz) »von Gehasi die Wunderthaten Elisas erzählen. Demnach war Gehasi jedenfalls nicht aussätzig«. So BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 145. Was würde man sagen — und sagen dürfen —, wenn ich mir solche Schlüsse zu eigen machte!

zurückgekehrt ist. Nun kommt es aber nicht alsbald zur endgültigen Abfahrt. Denn das mitfühlende Weib des Xisuthros hat Erbarmen mit *Gilgamesch* und erwirkt von ihrem Manne, dass er *Gilgamesch* ein Kraut (oder Zaubermittel[1])) aus der Tiefe, und zwar wohl vom Boden, des Süsswassers heraufholen heisst, welches Dieser dann mitnimmt, zum Schutz gegen die Gefahren des Meeres. So kommt nun auch Naeman, nachdem er sich siebenmal im Jordan gewaschen hat, von dem »Waschort« zu Elisa-Xisuthros zurück. Und wenn er darum, ehe er die Heimfahrt auf seinem Wagen antritt, um eine »Last« israelitischer Erde bittet[2]), die fraglos daraufhin für ihn auf dem Erdboden zusammengescharrt, und die dann von ihm mitgenommen wird, so scheint es, dass man in dieser Last Erde das Zaubermittel wiederzuerkennen hat, das *Gilgamesch* sich auf der Insel, oder in dem Lande des Xisuthros holt[3]).

Wenn sich das Zaubermittel nicht fraglos in einer ganz andern Gestalt zeigte! Dieses geht nämlich auf der Rückfahrt verloren, indem eine Schlange es wegnimmt, als *Gilgamesch* mit dem Schiffer gelandet ist und sich in einer Wassergrube wäscht. Unmittelbar aber hinter der Naeman-Geschichte wird erzählt, dass einem Prophetenjünger oder Propheten, während er am Jordan einen Baum abhaut, Etwas in's Wasser fällt, nämlich ein Eisen und zwar wohl ein Beil, dass aber Elisa ein Stück Holz in's Wasser wirft und dadurch das Eisen zum Schwimmen bringt(?), und dann (natürlich Demjenigen, der es in's Wasser hat fallen lassen) befiehlt, es herauszuholen[4]). Da in Elisa schon in drei Stücken der Xisuthros-Episode ein Repräsentant des Xisuthros erkannt, und ebenso festgestellt worden ist, dass

1) Das hier gebrauchte Wort für Kraut ist — als solches — zugleich das Wort für »Zaubermittel«.

2) II Kön. 5.

3) In der Argonauten-Sage ist dies Zaubermittel aus der Tiefe des Wassers fraglos durch eine Erdscholle ersetzt. S. Band II.

4) II Kön. 6.

in einem von diesen Stücken *Gilgamesch* durch Propheten (oder Prophetenjünger) vertreten ist (s. o. p. 663, p. 670 ff. und p. 676 ff.), so ist doch kaum daran zu zweifeln, dass der Verlust des Eisens im Wasser dem Verlust des Zaubermittels an der Küste und, während *Gilgamesch* badet, entspricht, die Wiedererlangung des Eisens aus dem Wasser aber der Gewinnung des Wunderkrauts aus dem Wasser. Elisa, der das Eisen aus dem Wasser herauszuholen befiehlt, entspräche also Dem, der *Gilgamesch* befiehlt, das Zaubermittel aus dem Wasser herauszuholen, somit zum vierten Male dem Xisuthros, und der Prophet oder Prophetenjünger, dem Elisa den Befehl erteilt, dem *Gilgamesch*[1]). Dass das Zaubermittel durch ein eisernes Gerät, und zwar wohl ein Beil, ersetzt worden wäre, hätte wohl wenigstens áuch seinen Grund darin, dass das Zaubermittel sticht, und eine Waffe gegen das Meer ist. S. aber unten p. 681.

In der Elisa-Sage wäre also die Reihenfolge für die Gewinnung des Zaubermittels und dessen Verlust umgekehrt worden. Aber auch mit einer solchen Annahme ist noch nicht die ganze in II Kön. 6, 1 ff. erzählte Anekdote erklärt. Die Propheten (oder Prophetenjünger) fällen am Ufer des Jordan Bäume und wollen eine Wohnung (oder Wohnungen?) für Elisa und sich machen. Woher das Fällen, woher die Wohnung? Woher dabei abermals die Propheten? Propheten sind nun, soweit wir bis jetzt sehn konnten, in der Elisa-Sage zweimal für *Gilgamesch* eingetreten, und grade in der Beil-Episode ist der Prophet, der das Eisen in's Wasser fallen lässt, während er mit dem Fällen eines Baumes beschäftigt ist, ein *Gilgamesch* (s. o. p. 679 f.). Dieser aber fällt mit einem Beil einen Baum (oder Bäume), ehe er mit dem Schiffer die Fahrt zu Xisuthros hin antritt, und zwar an der, oder in der Nähe der phönizischen Küste. Wohl an eben dieser Küste, jedenfalls aber an einer Küste, geht

1) Vgl. unten in der Jesus-Sage die Geschichte mit dem Stater und die von dem wunderbaren Fischzug.

andrerseits dem *Gilgamesch* nachher auf der Rückreise das Zaubermittel verloren, dem das Beil entsprechen soll. An einer Küste. Denn dort, wo das Zaubermittel verloren geht, wird ja das Schiff verlassen und beginnt die Landreise nach Erech.

Also scheint die Beil-Episode Dreierlei zu enthalten, nämlich 1., dass *Gilgamesch* in der Nähe der phönizischen Küste einen Baum oder Bäume fällt; 2., dass er auf Geheiss des Xisuthros das Zaubermittel aus dem Wasser heraufholt; und 3, dass es ihm wieder verloren geht, nachdem er — wohl in Phönizien — an's Land gegangen ist. Mit dieser Annahme wäre nun auch die anscheinend zweifache Erscheinungsform des Zaubermittels in der Elisa-Sage erklärbar geworden. Hatte sich erst in der Sage durch einen längeren Entwicklungsprozess herausgebildet, dass Jemandem beim Fällen eines Baumes Etwas am Ufer eines Flusses in's Wasser fällt, wie leicht konnte dann aus diesem Etwas grade das Werkzeug des Fällenden werden? Und wie leicht konnte aus diesem selben, wohl vom Boden des Wassers stammenden Etwas an anderer Stelle Erde vom Erdboden werden? Die Begründung Naeman's für seine Bitte um diese Erde — er will auf ihr (weil von Jahve's Grund und Boden hergenommen) in Zukunft in seinem Lande vor Jahve anbeten — kann natürlich der Bitte selbst gegenüber sekundär sein und Nichts gegen unsre Ansicht beweisen. Wir hätten somit jetzt das Wunderkraut(?), das *Gilgamesch* bei Xisuthros erhält, in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage in einer zweiten und dritten Erscheinungsform; denn der Becher Joseph's, der in Benjamin's Sack gesteckt wird, soll ja auch dem Wunderkraut(?) entsprechen (o. p. 276)[1].

Der Mann also, der einen Baum fällt — denn jeder

1) In der Tobit-, der Jonas-, der Jesus- und einer arabischen Sage sind dafür ein Fisch oder Fische eingetreten, in der Odysseus-Elpenor-Sage Wind in einem Schlauch, in der Odysseus-Eumäus-Sage ein Becher, und in der Jason-Sage, wie oben bemerkt, eine Erdscholle. S. unten und Band II.

von den Propheten in Elisa's Begleitung fällt nur einen Baum[1]) — entspricht also dem *Gilgamesch*, der in der Nähe der phönizischen Küste, sei es einen Baum, sei es Bäume fällt. Durch die Elisa-Sage scheint somit festgestellt werden zu können, was sich aus dem uns erhaltenen *Gilgamesch*-Epos nicht klar ersehen lässt: *Gilgamesch* hat, so sieht es aus, nicht etwa vielleicht 120 Schiffsstangen (s. o. p. 32) von 60 oder 70 Ellen Länge, sondern bestimmt nur eine von dieser Länge abgehauen. Allein ein solcher Schluss wäre schon deshalb bedenklich, weil zwar jeder einzelne der Propheten, so auch derjenige, dem das Beil in's Wasser fällt, nur einen Baum fällt, diese Propheten aber, und folglich auch die von ihnen gefällten Bäume, viele sein müssen, da aus den Bäumen doch wohl ein Haus gebaut werden soll, wenn nicht gar Häuser[2]).

Bäume fällte der alte Gladstone bekanntlich nur, um sich Bewegung zu machen, schwerlich aber die Vorfahren seines Rivalen Beaconsfield. Wenn in Israel in Friedenszeiten Bäume gefällt wurden, ward Etwas daraus gemacht. Die Propheten fällen nun Bäume, die sie zur Herstellung einer Wohnung nötig haben, *Gilgamesch* aber zu anderem Zwecke, und nicht etwa zum Bauen einer Wohnung. Also dürfte der Zweck der Bäumefällung in der Elisa-Sage als deren notwendige Ergänzung aus ihr ausgesponnen sein, nachdem ihr ursprünglicher Zweck in Vergessenheit geraten war[3]).

Die Beil-Episode scheint nach dem oben Gesagten die Landung *Gilgamesch*'s auf der Rückreise von Xisuthros als geschehen vorauszusetzen. Auf diese Landung folgt

---

1) II Kön. 6, 2.

2) Auch die Odyssee spricht gegen die Einzahl und für eine Mehrheit. Denn Odysseus fällt an entsprechender Stelle 20 lange Bäume. S. Band II.

3) Vgl. unten die Jesus-Sage. In der Odysseus-Eumäus-Sage baut Odysseus an entsprechender Stelle aus den gefällten Bäumen die σχεδίη — eine Art Floss —, auf der er bis in die Nähe des Phäaken-Landes kommt. Sollte demnach das Haus, das die Propheten aus den gefällten Balken bauen wollen, irgendwie dem von Odysseus gebauten Floss entsprechen??

dann im Epos die Rückkehr nach Erech, und darnach die Zitierung des gestorbenen *Eabani*. Da diese bereits an einer weiter zurückliegenden Stelle der Elisa-Elias-Sage nachgewiesen ist (o. p. 644 ff), so müssen wir nach dem Schema der oben analysierten israelitischen *Gilgamesch*-Sagen hinter der Beil-Episode den Tod des Elisa-*Gilgamesch* erwarten. Allein die Elisa-Elias-Sage geht ihre besonderen Wege, indem sie vor diesem Tode noch vielerlei Anderes erzählt.

Auf die Beil-Episode folgt nämlich ein anscheinend neuer Syrer-Krieg. Und in diesem hat Elisa das folgende Erlebnis: Er bekommt — weil er ein Prophet ist — zu wissen, was der Syrer-König in seinem Schlafzimmer redet, und kann so dem König von Israel stets verraten, wo die Syrer im Hinterhalt liegen. Der Syrer-König erfährt Das von einem seiner Knechte; und wie er hört, dass Elisa in Dothan ist, schickt er, um ihn gefangen zu nehmen, eine Streitmacht aus, und diese kommt Nachts zu der Stadt hin und umzingelt sie. Dem Diener des Elisa, welcher am nächsten Morgen das grosse Heer sieht und verzagt, öffnet Gott die Augen, und er sieht, wie der Berg um Elisa herum voller — himmlischer — Rosse und feuriger Wagen ist. Elisa geht nun mit den Syrern fort, die, mit Blindheit geschlagen, ihn nicht erkennen und ihm glauben, dass er sie zu Elisa führen wolle. So kommt er mit ihnen nach Samaria hinein. Da werden ihre Augen geöffnet und sie sehn sich in der feindlichen Stadt. Der König von Israel fragt Elisa, ob er sie niederhauen solle, erhält aber zur Antwort: »Hau' sie nicht nieder. Willst Du die niederhauen[1]), welche Du nicht[2]) mit Deinem Schwert und Bogen

---

1) Oder besser: Pflegst Du die niederzuhauen.

2) Dieses »nicht« nur in der Septuaginta. Da der König oder Elisa die Syrer nicht mit seinem Schwert und Bogen gefangen genommen hat, so ist es meines Erachtens klar, dass die Septuaginta gegen den masoretischen Text im Recht ist (s. BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 140), und nicht klar, wie man auch entgegengesetzter Meinung sein kann. Die Jesus-

gefangen genommen hast?« Statt Dessen befiehlt Elisa dem Könige, den Syrern Brot und Wasser vorzusetzen und sie unverletzt abziehn zu lassen. Was dann auch geschieht. Und von der Zeit an kommen keine Syrer-Scharen wieder in's Land hinein[1]).

Dothan! Bei Dothan wird einmal Jemand wirklich gefangen genommen, nämlich Joseph[2]). Und nachdem Joseph von seinen Brüdern gefangen genommen worden ist, wird er auf den Rat Juda's »verkauft«; und in diesem Verkauf glaubten wir ein Gegenstück zu einer Reihe von Handlungen, darunter auch einer Fesselung, innerhalb einer *Chumbaba*-Episode erkennen zu müssen, als deren Urbild sich ein Verrat am *Gilgamesch* (oder an dem *Gilgamesch* und seinem Volke) in einer *Chumbaba*-Episode erschliessen liess (s. zuletzt o. p. 636 ff.). Nun sind aber die Syrer das *Chumbaba*-Volk der Elisa-Elias-Sage; und somit scheint die Absicht des Syrer-Königs, Elisa-*Gilgamesch* gefangen zu nehmen, und dass Dieser — wenn auch freiwillig – mit einem Syrer-Heere fortgeht, irgendwie mit dem unglücklichen Ende Ahab's, des zweiten *Gilgamesch* der Elisa-Elias-Sage, in seinem unglücklichen *Chumbaba*-Kampf, einem Syrer-Kriege, zusammenzugehören. Durften wir doch in Dem, was Ahab's Tod vorhergeht, auch ein verstecktes Verrat-Motiv vermuten (o p. 637); und die beiden Geschichten, die Ahab- und die Elisa-Geschichte, haben ja auch noch Das mit einander gemein, dass der *Gilgamesch* von dem feindlichen Heere nicht erkannt wird. Nun aber folgen auf Elisa's Befreiung die sonderbare Verschonung und merkwürdige Speisung des Syrer-Heeres; die uns aber doch nicht im mindesten in Verlegenheit bringen können. Denn darin lassen sich ja die Verschonung und das Mahl wiedererkennen, die nach unsern oben niedergelegten Untersuchungen zu den Requisiten

---

Sage bestätigt dazu wohl die Lesung der Septuaginta. S. unten in der Analyse der Jesus-Sage das zu Jesu Verhaftung Bemerkte.

1) II Kön. 6. 2) Genesis 37, 17 ff.

einer *Chumbaba*-Episode gehören, und zwar mit einer siegreichen *Chumbaba*-Schlacht verknüpft sind. Schliesst doch auch Ahab's glücklicher *Chumbaba*-Kampf gegen die Syrer mit einer Schonung, und zwar vor Allem des Syrer-Königs, ab (s. o. p. 481 ff. u. p. 618 f.). Ich halte es daher für mehr als bloss wahrscheinlich, dass in unsrer Episode ein Stück von einem, ursprünglich ersten, unglücklichen *Chumbaba*-Kampf steckt, und für höchst wahrscheinlich, dass darin auch Etwas von einem zweiten, glücklichen *Chumbaba*-Kampf enthalten ist. Ahab's glücklicher Syrer-Kampf bei Aphek, der Vertragsschluss zwischen ihm und dem Syrer-Könige und Dessen Schonung, Ahab's unglücklicher Syrer-Kampf bei Ramoth, seine Verwundung und sein Tod — vermutlich infolge von Verrat —, endlich der Syrer-Krieg hinter der Beil-Episode, die Absicht des Syrer-Königs, Elisa gefangen zu nehmen, und dass Dieser mit einem Syrer-Heere fortgeht, und die Schonung und Speisung des Syrer-Heeres würden zusammen eine — jetzt in Sprengstücke auseinandergerissene und sogar auf zwei verschiedene Lokalitäten verteilte — *Chumbaba*-Episode darstellen.

Nun treffen wir in einer anderen Sage grade in einer *Chumbaba*-Episode Etwas, das an Elisa's Verhalten in der in Rede stehenden Episode erinnert: Simei beschimpft in der *Chumbaba*-Episode der David-Absalom-Sage (s. o. p. 528 ff.) den mitten unter seinen »Helden« vor dem Feinde fliehenden David-*Gilgamesch* und bewirft ihn mit Steinen. Abisai, einer von David's Feldherren, fragt deshalb David, ob er Simei den Kopf abschlagen solle. Aber David verbietet es ihm[1]). Das erinnert an Elisa-*Gilgamesch*, der, umgeben von — unsichtbaren — ihn schützenden Heerscharen, mit einem feindlichen Heere nach Samaria hingeht und hier dem Könige von Israel, der ihn fragt, ob er die Syrer niederhauen solle, verbietet, sie nieder-

1) II Sam. 16.

zuhauen (o. p. 683 f.). Ein derartiges Zusammentreffen ist um so bemerkenswerter, als grade die *Chumbaba*-Episode der David-Absalom-Sage auch noch etwas Anderes bietet, wozu unsre Episode eine Parallele aufweist: Der sich bei Absalom aufhaltende Husai hält den König David-*Gilgamesch* darüber auf dem Laufenden, was Absalom-*Chumbaba* vorhat[1]); Elisa aber teilt dem Könige von Israel — dem Feinde eines vermutlichen *Chumbaba*, also vermutlich einem anderen *Gilgamesch* —, immer mit, was der Syrer-König — vermutlich ein *Chumbaba* — vorhat und in seinem Schlafzimmer redet. Diese Parallelen gewinnen dadurch noch besonders an Gewicht, dass ähnliche Vorgänge, wie die vor Ahab's unglücklicher *Chumbaba*-Schlacht gegen die Syrer, grade auch vor David's *Chumbaba*-Schlacht gegen Absalom erzählt werden (s. o. p. 634).

In der Elisa-Elias-Sage findet sich also[2]) hinter dem »Besuch bei Xisuthros« gewiss ein Stück der *Chumbaba*-Episode, und darin auch, dass der *Gilgamesch* in die Hand seines *Chumbaba*-Volk's gerät. Es ist darum sehr wichtig, dass auch der unglückliche *Chumbaba*-Kampf Ahab-*Gilgamesch*'s (s. oben p. 633 ff.), in welchem er von Einem aus seinem *Chumbaba*-Volk getötet wird, der Kampf, der jetzt mitten in der Elisa-Elias-Sage erscheint, nach dem Schema einmal im Schlussteil dieser Sage erzählt worden sein muss (o. p. 640 f.), und dass an gleicher Stelle der Sage Saul-*Gilgamesch* von Einem aus seinem *Chumbaba*-Volk getötet wird (o. p. 639 f.). Darin liegt nämlich auch ein weiterer Beweis dafür, dass der wesentlichste Teil der in Rede stehenden Dothan-Samaria-Episode einmal mit Ahab's unglücklicher Syrer-Schlacht eine Einheit gebildet hat.

Die Vorgänge bei Dothan in der Elisa-Elias-Sage drängen nun, jetzt, nachdem ihre Stellung in der Sage erkannt worden ist, darauf hin, in Joseph's Verkauf bei

1) II Sam. 15 und 17.

2) Was für die Analyse der Jesus-Sage bedeutungsvoll ist. S. unten die Jesus-Sage.

Dothan, durch seine Brüder und auf den Vorschlag Juda's, mit Entschiedenheit eine Spielform des Judas-Verrat-Motiv's zu erkennen. Dass dieser Verkauf ebenfalls zu den Bestandteilen einer *Chumbaba*-Episode gehört, lässt übrigens vielleicht auch an und für sich dessen Schauplatz — Dothan nahe bei Sichem — erkennen. Denn bei Sichem befindet sich Jakob-*Gilgamesch* mit seinen Söhnen während seiner *Chumbaba*-Episode (o. p. 236 ff.)[1], und Joseph's Verkauf wird ja innerhalb der Jakob-*Gilgamesch*-Sage erzählt. Die Spielform des Judas-Verrats in der Jakob-Sage unterscheidet sich aber von allen ihren Schwestern durch die Person des Verratenen: Sonst werden der *Gilgamesch* und, bezw. oder, sein Volk »verraten«, aber Joseph ist ja ein *Eabani* (o. p. 261 ff. und p. 281; u. s. w.). Müsste auf Beibringung einer Erklärung hierfür bestanden werden, so könnte man darauf hinweisen, dass Joseph der Stammvater der in Dothan und Sichem ansässigen Israeliten ist. Und übrigens — Das trägt vielleicht gleichfalls zur Erklärung bei — wird ja auch Jakob-*Gilgamesch* durch den Judas-Verrat schwer betroffen, insofern er dadurch seines Lieblingssohnes beraubt wird. Beachte auch unten p. 688, Absatz 2!

Joseph, oder in einer älteren Gestalt der Sage Jakob, müsste also, da Sichem Jakob's *Chumbaba* ist (o. p. 237), einmal an Diesen verraten worden sein. Ob aber Sichem in dieser »Verrat«geschichte in annähernd der Gestalt, in der sie jetzt vorliegt, einmal noch genannt worden ist, lässt sich nicht sagen; wohl aber, dass die Midianiter oder

---

1) Freilich zur Zeit des Verrats nach dem Zusammenhang unsrer Jakob-Sage fraglos in Hebron. Sollten aber wirklich gewisse Einzelheiten zugleich auf einen damaligen Wohnsitz Jakob's nahe bei Sichem hindeuten (s. GUNKEL, zur Genesis², p. 357 f.), so wäre auch daran erkennbar, dass die Verratgeschichte mit einer anderen, der vom »Tode *Eabani*'s«, verschmolzen worden ist (o. p. 261 ff. und unten p. 688). Denn dass Jakob sich zu der Zeit, zu der sein »*Eabani* stirbt«, in seinem Stammsitz im Süden befindet, ist ganz normal. GUNKEL würde dann die Wahrheit streifen mit seiner Annahme (l. c. p. 358), dass in der Dothan-Geschichte zwei nicht ganz mit einander ausgeglichene Traditionen vorliegen.

Ismaeliter, an die Joseph lediglich als Sklave verkauft wird, erst durch die Umformung des Judas-Verrat-Motiv's zu einem Verkauf in die Sage hineingeraten sind: Weil Joseph nicht mehr als Feind an seine Feinde für Geld verraten, sondern als Sklave an Händler für Geld verkauft wird, darum sind die Handel treibenden Ismaeliter bezw. Midianiter eingeführt worden.

Wenn dann oben p. 262 f. erkannt ward, dass Joseph in den Brunnen, = *bôr*, geworfen wird, weil er ein toter *Eabani* ist, der in eine Grube, = *bôr*, geworfen wird, so ist nunmehr festgestellt, dass die Dothan-Geschichte in der Jakob-Sage aus zwei, ursprünglich ganz von einander getrennten Geschichten zusammengesetzt ist, nämlich aus einer Geschichte vom Sterben und vom Begräbnis eines *Eabani* und einer von einem Verrat, der ursprünglich an einem *Gilgamesch* geübt wurde.

Nachdem das Syrer-Heer, das der König von Israel grossmütig geschont hat, zu seinem Könige und in die Heimat zurückgelangt ist, kommen nach II Kön. 6, 23 keine Syrer-Scharen mehr in's Land hinein. Nichtsdestoweniger wird unmittelbar darauf von einer Belagerung Samaria's durch die Syrer erzählt[1]). Die Erzählung gehört also anscheinend zu einer neuen Quelle, bildete aber jedenfalls nicht von Anfang an die Fortsetzung des Vorhergehenden; und es ist schon deshalb durchaus möglich, dass die Belagerung ihrem Ursprung nach mit der oben p. 596 ff. besprochenen Belagerung von Samaria identisch, also ein Stück aus der Schlangen- und -Löwenplage ist und somit auch zur Elisa-*Gilgamesch*-Sage gehört.

Es ergibt sich somit, dass innerhalb der Elisa-Elias-Sage als alte Stücke im Ganzen nur zwei glückliche und ein unglücklicher Syrer-Krieg nachweisbar sind, nämlich der mit einer Belagerung Samaria's, der mit einer Schlacht bei Aphek und der mit der tödlichen Verwundung Ahab's.

---

1) II Kön. 6.

Denn mit der zuerst erzählten Belagerung Samaria's kann die an zweiter Stelle erzählte sehr wohl identisch sein (s. o. p. 688); und es kann in der vorhergehenden Erzählung von einem Syrer-Einfall die Schonung der Syrer identisch mit derjenigen nach der Schlacht bei Aphek, Elisa's Erlebnis aber mit dem Syrer-Heer im letzten Grunde eine Ergänzung bezw. teilweise Dublette zu Ahab's Schicksalen in der Schlacht bei Ramoth sein (s. o. p. 684 f. und p. 683 ff.). Da nun die Syrer das *Chumbaba*-Volk der Elisa-Elias-Sage sind, so hätten wir für deren älteste uns erreichbare Gestalt anscheinend zwei glückliche und einen unglücklichen *Chumbaba*-Kampf erschlossen, also ebenso, wie für die Saul-Samuel-Sage (o. p. 435, p. 465 ff. und p. 637)[1]). Allein Ahab's erster Kampf gegen die Syrer ist ja ein Reflex des Kampfes im Schlangen- und Löwen-Mythus (o. p. 596 ff.). Wenn somit dieser Reflex nicht etwa einen *Chumbaba*-Kampf absorbiert hat — wofür aber Garnichts von Belang zu sagen wäre —, so wird zu folgern sein, dass zum ältesten erschliessbaren Bestande der Elisa-Elias-Sage nur gehören: 1. ein glücklicher und 2. ein unglücklicher *Chumbaba*-Kampf. Das ist ein Tatbestand, wie ihn die Sagen von Moses und von Josua I und die David-Absalom-Sage noch deutlich erkennen lassen, und wie er gewiss auch in der Sage vom Leviten, mit zwei unglücklichen und einer glücklichen *Chumbaba*-Schlacht, zu Grunde liegt (s. zuletzt o. p. 531).

Die oben p. 688 f. besprochene Belagerung von Samaria durch die Syrer hat eine furchtbare Hungersnot zur Folge, so furchtbar, dass von zwei Frauen erzählt wird, sie hätten einander vorgeschlagen, erst den Sohn der einen und darnach den der andern gemeinsam zu verzehren, und dann den einen auch wirklich aufgegessen[2]). Das erinnert an die Schilderung der drei Teuerungen zur Zeit des Xisuthros, während welcher die Menschen ihre

1) Vgl. unten die Gideon- und die Jesus-Sage.

2) II Kön. 6, 28 f.

Kinder, ja die Familien einander aufessen. Allein Wer wollte einen Zusammenhang damit behaupten?[1])

Unmittelbar auf den Bericht über die Belagerung von Samaria und deren Aufhebung folgt eine Mitteilung über eine siebenjährige Hungersnot[2]). Diese Hungersnot lässt uns natürlich auch an die Hungerplagen denken, welche — zwar nicht unmittelbar — auf die Schlangen- und Löwenplage folgen; deshalb denken, weil diese ja durch eine Belagerung von Samaria vertreten ist (o. p. 596). Die Sieben-Zahl ruft uns aber andrerseits auch die sieben, wohl nur imaginären, Spreujahre des *Gilgamesch*-Epos in's Gedächtnis und die aus ihnen abgeleitete siebenjährige Hungersnot der Jakob-Sage (o. p. 259), sowie die entsprechende Hungersnot der Abraham-, der Isaak- und der David-Sage, wie auch die, oben p. 669 ff. berührte, entsprechende Hungersnot in der Elisa-Sage (o. p. 287, p. 354 f., p. 502 f. und p. 613). Wenigstens bis in's sechste Jahr hinein dauern indes auch die drei babylonischen Hungerplagen zur Zeit des Xisuthros, möglicher Weise also bis in's siebente Jahr hinein oder sieben Jahre lang. Jedenfalls kann die siebenjährige Hungersnot der Elisa-Elias-Sage an sich so gut einer der Plagen vor der Sintflut entsprechen, wie eine

1) Nach *Aschschurbânaplu*-Sardanapal's »Annalen« Col. IX, 59 (vgl *Keilinschriftliche Bibl.* II, p. 224 f.) essen auch die verhungernden Araber *U(a)iate'*'s das Fleisch ihrer Kinder. Sonderbar ist, dass unmittelbar vorher erzählt wird, dass reiche Beute im Tor den Preis der Kamele auf 1 1/2 bis 1/2 Sekel niederdrückt, sonderbar, weil ganz Aehnliches nach Aufhebung grade der in Rede stehenden Belagerung von Samaria berichtet wird: Nach der Plünderung des feindlichen Lagers gelten im Tor von Samaria zwei Sea Gerste und ein Sea Feinmehl gleichermaassen einen Sekel (II Kön. 7, 1 und 16). Und noch sonderbarer deshalb, weil Samaria von einem Könige Benhadad-**Bir-Hadad* belagert wird, die von Sardanapal bekriegten Araber aber Leute eines Sohnes von einem *Bir-Hadad* sind! Dass die Hungersnot unter den Arabern zu Sardanapal's Zeit oder doch ihre Schilderung in Dessen Annalen in Israel grossen Eindruck gemacht hat, scheint auch daraus hervorzugehn, dass diese Schilderung dem Verfasser von Deuteronomium 29 bekannt gewesen sein dürfte. S. dazu o. p. 543 Anm. 2 und u. p. 702 Anm. 2.

2) II Kön. 8.

Parallele zu der siebenjährigen Hungersnot in der Jakob-Sage sein, also entweder mit der Hungersnot im Anfang der Elisa-Elias-Sage (s. o. p. 613 ff.) im letzten Grunde identisch sein, oder mit der nach Elias' Tode, zu deren Zeit die zwei Speisewunder geschehen (o. p. 669 ff.). Unter keinen Umständen müssten wir aber an eine dritte Teurung denken, welche nicht zum Bestande der israelitischen *Gilgamesch*-Sage gehörte.

Vor der siebenjährigen Hungersnot macht sich nun die Sunamitin auf Elisa's Rat auf und zieht nach dem Philister-Lande, um erst nach dem Aufhören der Hungersnot zurückzukehren[1]). Dgl. ist uns nicht neu: Jakob zieht während einer Hungersnot nach Aegypten, Abraham ebenso, Isaak nach dem Philister-Lande, an gleicher Stelle der Sage David ebendorthin (o. p. 448 f.) Dass die Reise der Sunamitin mit diesen Zügen zusammengehört, darf man getrost behaupten. Aber sie nun alsbald auch für ein Gegenstück zu ihnen zu halten, verbietet Zweierlei: 1. reist in den drei erstgenannten Fällen ein *Gilgamesch* wegen der Hungersnot in das Fremdland und nimmt dort seinen Aufenthalt, und in der Saul-Sage wird dem Vertreter eines *Gilgamesch* — David — dort an gleicher Stelle der Sage ein Ort als Wohnsitz angewiesen; aber die Sunamitin ist doch die Gattin nicht eines *Gilgamesch*, sondern eines Xisuthros (o. p. 658 ff.). Und 2. haben wir oben p. 449 ff. nachgewiesen, dass die vier Züge, sei es nach Aegypten, sei es nach dem Philister-Lande, und der nachfolgende Aufenthalt in diesen Ländern *Gilgamesch*'s Reise zum Xisuthros-Lande und seinem dortigen Aufenthalte entsprechen. Diese Reise und dieser Aufenthalt sind ja aber in der Elisa-Elias-Sage bereits an der normalen Stelle dafür durch Elisa's (mehrfache) Einkehr in Sunem vertreten (o. p. 658 f.). Also sind die Reise der Sunamitin nach Philistäa während einer siebenjährigen Teurung und ihr dortiger Aufenthalt kein originaler Bestandteil der Elisa-Elias-Sage, sondern eine Wucherung in

1) II Kön. 8, 1 ff.

ihr, die sich nach dem Vorbilde der Isaak-Sage oder irgend einer anderen, uns unbekannten Sage gebildet hat; und zwar hat sie sich wohl aus einer in der Sage bodenständigen siebenjährigen Hungersnot heraus entwickelt. Nun liess sich oben p. 671 als naheliegend erschliessen, dass Elisa einmal während einer Hungersnot bei der Sunamitin eingekehrt ist, während derjenigen nämlich, während der er sein erstes Speisewunder tut; und in unsrer Elisa-Sage wird dieses unmittelbar hinter der Sunem-Episode erzählt. Daraus ergibt sich klärlich, warum grade die Sunamitin vor einer Hungersnot nach Philistäa zieht; zugleich aber, dass diese Hungersnot dieselbe ist, wie die, zu deren Zeit das Speisewunder geschieht, dass also diese sieben Jahre währt. Und da diese Hungersnot gewiss ein Gegenstück zu der siebenjährigen Hungersnot in der Jakob-Sage ist (o. p. 670 f.), so folgt weiter, dass unsre siebenjährige Hungersnot den sieben — vielleicht nur imaginären — Spreujahren der Ursage entspricht, also nicht etwa ein Reflex der drei Hungerplagen zu Xisuthros' Zeit ist, und darum nicht im Grunde identisch mit der 2—3jährigen Hungersnot zu Elias' Zeit[1]).

Aus Allem folgt, dass wir so gut in der Hungersnotepisode wie in der Belagerungsepisode einen Nachtrag zu sehn haben oder doch sehn dürfen: des Schriftstellers — oder eines Sagenerzählers[2]). Wie diese Geschichten grade an ihre jetzige Stelle geraten sind, wird man nicht verkennen können, wenn man bedenkt, dass die Belagerung durch die Syrer sich an den Syrer-Einfall, und die siebenjährige Hungersnot sich an die Belagerung mit einer furchtbaren Hungersnot anschliesst! Denn, da der Syrer-Einfall nach oben p. 686 an alter und relativ ursprünglicher Stelle steht, so ist auch der Platz der Belagerung und ebenso der der siebenjährigen Hungersnot ganz erklärlich.

---

1) Gegen BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 142.

2) Also einen Nachtrag, der durchaus nicht einer anderen »Quelle«, wie das Vorhergehende, zu entstammen braucht.

Nachdem die Hungersnot ihr Ende erreicht hat, kehrt die Sunamitin also wieder heim. Darnach hören wir, dass Elisa — ganz programmwidrig — nach Damaskus kommt. Dort liegt König Benhadad krank darnieder und schickt Hasael zu Elisa, um ihn nach dem Ausgang seiner Krankheit zu fragen. Elisa weissagt daraufhin dem Hasael, dass Benhadad sterben müsse, und im Anschluss daran, dass er selbst König werden solle[1]).

Diese Geschichte bringt uns zunächst in Verlegenheit. Denn sie ruft uns alsbald die nicht wenigen Parallelgeschichten in's Gedächtnis, unter anderen auch eine, in welcher Elias dem kranken Könige Ahasja den Tod verkündet, eine Geschichte, die wir oben p. 643 ff. besprochen haben. Nun ist ohne jede Frage Elias' Prophezeiung über Ahasja ein originaler Bestandteil der Elisa-Elias-Sage, obwohl sie weit von der Stelle — nämlich einer im Schlussteil der Sage — entfernt steht, an der man sie als einen solchen originalen Bestandteil erwarten dürfte. Andrerseits findet sich aber grade in diesem Schlussteil Elisa's Weissagung über Benhadad und Hasael. Also — Das scheint der einzige Ausweg aus unsrer Verlegenheit zu sein — wäre Elisa's Prophezeiung eine bodenständige Dublette zu der des Elias. Dass Dies möglich ist, will ich nicht absolut bestreiten. Doch weicht — Dies zunächst — die Episode in Damaskus in mehreren Punkten so stark vom Schema ab, dass diese Möglichkeit nur gering erscheint: Derjenige, welcher nach Tod und Leben fragt und dem eine Antwort auf seine Frage wird, ist in der Ursage *Gilgamesch*, und demgemäss die ihm entsprechende Persönlichkeit in der israelitischen Sage sonst fast stets noch ein *Gilgamesch*, und sonst stets noch als ein Solcher erkennbar, wenn sie ein König ist (Saul, David, Jerobeam, Ahab und Ahasja; s. zuletzt o. p. 632 f. u. p. 643 ff.). Der König Benhadad aber, dem Elisa den Tod weissagt, ist in keiner Weise ein *Gilgamesch*. Hasael ferner, welchem selbst Elisa das Königtum ver-

1) II Kön. 8.

kündet, entspricht Männern, denen nach dem Tode eines *Gilgamesch* später Dessen Tron zufällt oder doch zufallen müsste (David, Salomo, Baesa und Jehu; s. zuletzt o. p. 641 f.). Aber Keiner von Diesen wird etwa, wie Hasael, von einem kranken *Gilgamesch* zu einem weissagenden Propheten hingeschickt und erfährt dann zugleich, was ihm selbst alsbald bestimmt ist. Weiter ist wenigstens in allen bisher erörterten Parallelen der Schicksalsverkünder nicht ein Xisuthros schlechthin, sondern ein Xisuthros und ein *Eabani* (Joseph, Samuel, Ahia, Nathan und Elias; s. zuletzt o. p. 632 f. und p. 646); Elisa aber ist ein *Gilgamesch* und dazu im Reflex der Xisuthros-Episode ein Xisuthros, nicht aber auch ein *Eabani*. Indes wäre es ja, da der Schicksalsverkündiger als ein Solcher nur ein Xisuthros ist, an sich nicht unmöglich, dass der Schicksalsverkündiger Elisa einen — noch — nicht mit dem *Eabani* verschmolzenen Xisuthros darstellt[1]); und wir würden daher kein grosses Gewicht auf das letzte Argument legen, wenn Elisa's Schicksalsverkündigung in Damaskus sich nicht im Schlussteil der Elisa-Sage fände und wir nicht grade deshalb geglaubt hätten, in ihr vielleicht eine Dublette zu Elias' Schicksalsverkündigung sehen zu müssen. Denn an dieser Stelle wäre nach den Parallelen wohl eine kombinierte Xisuthros-*Eabani*-Episode am Platz, weil dort der Platz der in einer solchen enthaltenen Totenzitierungsszène ist, nicht aber eine reine Xisuthros-Episode. Somit scheint es schon jetzt recht zweifelhaft, dass die Episode in Damaskus zum alten Bestande der Elisa-Elias-Sage gehört, es wäre denn etwa, dass in ihr für Elias-*Eabani*-Xisuthros Elisa und für einen *Gilgamesch* Benhadad eingesetzt wäre.

Nun hat sie mit der Ahasja-Episode u. A. den Zug gemein, dass einem kranken Könige der Tod verkündet wird; und dieser Zug ist in der Ahasja-Episode in der Art sekundär, dass für Ahab, dem das Schicksal des kranken

1) Wie ihn uns die Jesus-Sage in Johannes 21, 18 ff., wie auch in einer synoptischen Parallele hierzu, deutlich zeigt! S. unten die Jesus-Sage.

Sohnes prophezeit wird, Dieser selbst, der kranke Ahasja, eingetreten ist (o. p. 643 f.). Diese Umbiegung hat sich aber wohl erst an der neuen Stelle der Ahasja-Episode (s. dazu oben p. 649 f.) vollziehen können. Denn zur Zeit ihrer Einfügung an dieser neuen Stelle dürfte noch so gut in ihr, wie in einer auf sie folgenden, jetzt mit ihr verknüpften Episode statt des Ahasja Ahab mitgewirkt haben (s. o. p. 651). Vor der Einfügung der Schicksalsverkündigung an der neuen Stelle wäre also in der Episode mit der Schicksalsverkündigung dem Könige Ahab das Schicksal seines kranken Sohnes, nicht aber einem kranken Könige sein eigenes Schicksal geweissagt worden. Wenn somit dies letztere Motiv auch in der Damaskus-Episode, an ganz anderer Stelle der Sage, erscheint, so dürfte es nachgeahmt sein, und darum nun wohl auch die ganze Episode als eine Nachahmung erwiesen sein. Dann käme aber als Vorlage für sie eine ältere Form der anderen Episode oder ausser dieser noch eine Parallele zu ihr in einer anderen Sage in Betracht. Denn Elisa's Schicksalsverkündigung schliesst ja auch ein, dass Jemandem ein Königstron verheissen wird; und Dgl. gehört zum Schema (vgl. zuletzt o. p. 517 f. und p. 632), fehlt aber in Elias' Schicksalsverkündigung über Ahasja.

Es wären also die Weissagungen Elisa's über die Syrer Benhadad und Hasael vermutlich ebenso gut sekundär, wie es ein Novum ist, dass der Mann, der zu Elisa als einem Xisuthros hinzieht und sich auf sein Geheiss im Jordan badet (o. p. 675), ein Syrer ist. Vermutlich ist somit die Nationalität der zwei erstgenannten Männer durch die des dritten bedingt oder umgekehrt. Dass von den Geschichten von Naeman und von Benhadad und Hasael die eine auf die andere abgefärbt hat, ersieht man ja daraus, dass, so gut wie Naeman, auch Hasael, im Unterschiede von der Ursage und, bezw.: oder jedenfalls den Parallelen, mit gewaltigen Schätzen zu Elisa hinzieht[1]).

1) II Kön. 5, 5 und 8, 9.

Es folgen im zweiten Königsbuch[1]) allerlei Notizen über die Könige Joram und Ahasja von Juda, die uns Nichts angehn, darauf eine über die zweite Schlacht gegen die Syrer bei Ramoth in Gilead, an welcher Ahasja von Juda — als Vasall Joram's von Israel — teilnimmt, und in welcher der Letztere verwundet wird. Dass diese Geschichte eine sagenhafte Dublette zu der von Ahab's sagenhafter Syrer-Schlacht bei demselben Ramoth in Gilead ist, an der Josaphat von Juda als Ahab's Vasall teilnimmt und Ahab als ein König *Gilgamesch* tödlich verwundet wird, haben wir oben p. 640 f. geglaubt schliessen zu dürfen.

Darauf erfolgt Das, was man hinter dieser Schlacht bei Ramoth, Ahab's Tod und einer zweijährigen Regierung eines Königs von Israel erwarten konnte (s. o. p. 641 ff.), nämlich die Ermordung Joram's von Israel durch seinen Nachfolger Jehu, Jehu's Tronbesteigung und die Ausrottung des Hauses Ahab's[2]). Von diesen Begebenheiten gehört Nichts zu der, soweit bis jetzt festgestellt werden konnte, eigentlichen *Gilgamesch*-Sage[3]), wohl aber sind sie, wie aus oben p. 632 und p. 641 f. hervorgeht, wesentliche Teile des Dynastiewechsel-Schemas, und somit dringend verdächtig, bezw. überführt, der Sage und nicht der Geschichte anzugehören.

Kapitel 9 und 10 von II Kön. berichten dazu noch von allerlei Begebenheiten, die in keinem, oder doch keinem direkten Zusammenhang mit Stoffen der *Gilgamesch*-Sage stehn, Kapitel 11, 12 und 13 von Athalja und Joas von Juda, sowie von Joahas von Israel. Aber das über Diese Berichtete steht in gar keiner Beziehung zur *Gilgamesch*-Sage. In Kapitel 13 stirbt dann endlich auch Elisa-*Gilgamesch*.

Eine seltsame Geschichte wird uns von den Gebeinen des Elisa berichtet. Man will einen Mann begraben. Da erscheint plötzlich eine moabitische Bande, und man wirft

1) Kap. 8, 16 ff. 2) II Kön. 9 und 10.
3) Vgl. aber unten die Jesus-Sage.

den Toten deshalb eiligst in Elisa's Grab hinein; und sowie nun der Mann mit den Gebeinen Elisa's in Berührung kommt, wird er wieder lebendig[1]). Also nicht nur der lebende, sondern sogar der tote Elisa macht einen Toten lebendig. Damit mag angedeutet sein, wie diese Geschichte entstanden ist[2]). Merkwürdig, dass grade auch Elisa-*Gilgamesch*'s Grab geöffnet wird. Denn Dasselbe wird uns ja auch von Saul-*Gilgamesch*'s Grab erzählt (o. p. 471), dessen Sage sich in so manchen Punkten eng mit der Elisa-Elias-Sage berührt, zumal insofern, als ihr *Gilgamesch*, nämlich Saul, ebenso von Einem aus seinem *Chumbaba*-Volk getötet wird, wie der unglückliche *Gilgamesch* Ahab in der Elisa-Elias-Sage (s. o. p. 637 ff.). Und ebenso, wie die Gebeine des unglücklichen *Gilgamesch* Saul, wird ja die Leiche des unglücklichen *Gilgamesch* Simson, der im Lande seines *Chumbaba*-Volks sein Leben verliert, wieder ausgegraben, ehe sie in seiner Heimat beigesetzt wird (o. p. 471). Doch ist auf diese Analogien nicht allzu Viel zu geben, da die Oeffnung von Elisa's Grab zu der Elisa-*Gilgamesch*-Sage gehört, jedenfalls aber ihr nicht abgestritten werden kann, die Ausgrabung von Saul's Gebeinen aber, welche sich mit der Oeffnung von Elisa's Grab besonders nahe berührt, nach oben p. 505 vielleicht nicht von Anfang an zu seiner Sage gehört hat, sondern erst durch deren Verknüpfung mit einer David-*Gilgamesch*-Sage notwendig geworden zu sein scheint: Nach der Saul-*Gilgamesch*-Sage ward Saul bei oder in Jabes begraben, nach der David-*Gilgamesch*-Sage aber, als ein Gegenstück zu Adonizedek, später bei Gibeon. Also musste er vorher in oder bei Jabes wieder ausgegraben werden[3]).

In einer Reihe von *Gilgamesch*-Sagen fanden wir an

---

1) II Kön. 13, 21.

2) Tiefsinnigere Spekulationen werden durch Jesu Auferstehung nahegelegt, aber ohne hinreichenden Grund.

3) Vgl. unten die Jesus-Sage.

ihrem Ende mehr oder weniger deutlich erkennbare Stücke einer Sintflutbergepisode, die in ihrer Gesamtheit darauf schliessen lassen, dass in einer älteren Gestalt aller dieser Sagen der *Gilgamesch* am Schluss seines Lebens noch einmal als ein Xisuthros seinen Sintflutberg bestiegen hat, nämlich in den Sagen von Moses, Josua I, Jakob und Saul (s. zuletzt o. p. 471 f.). Dass Dgl. auch die Elisa-Elias-Sage einmal geboten haben, ja dass Elisa am Schluss seiner Sage einmal als ein Xisuthros gen Himmel gefahren sein könnte, haben wir oben (p. 610) aussprechen dürfen. Vielleicht findet sich nun in dem Ausgang der Elisa-Geschichte noch eine Spur von einem derartigen ursprünglichen Sachverhalt. Als Elias im feurigen Wagen, von feurigen Rossen gezogen, gen Himmel fährt, da ruft Elisa aus: »Mein Vater, mein Vater, ein Wagen Israel's und dessen Rosse[1])«, oder auch: »ein Wagen und Rosse Israel's«. Mit diesem Wagen und diesen Rossen kann der Erzähler unmöglich etwas Anderes gemeint haben, als den — wie ein israelitischer Wagen aussehenden[2]) — Wagen und die Rosse, welche Elias entführen, also nicht etwa Elias selbst. Wie nun Elisa tiefbetrübt den Elias auf seinem letzten Wege zu dem Orte hin begleitet, von dem aus er gen Himmel fährt, so befindet sich Joas, der König von Israel, weinend bei dem totkranken Elisa, und sagt jetzt, wie vor ihm Elisa: »Mein Vater, mein Vater, ein Wagen Israel's und dessen Rosse«[3]). Ist bei der Himmelfahrt mit dem Wagen und den Rossen nicht Elias gemeint, so liegt kein Grund zu einer Annahme vor, dass hier damit Elisa gemeint sei. Die Worte sind im Munde des Königs Joas am Krankenbette des Elisa an sich gänzlich unverständlich und würden ewig unverständlich bleiben, wenn sie nicht auch bei der Himmelfahrt des Elias gefallen wären. Dadurch aber wird

1) Statt »Rosse« ist an sich ebenso gut »Reiter« möglich.

2) Oder ist ein Wagen Israel's ein Wagen des mythischen Stammvaters dieses Namens?

3) II Kön. 13.

es nun vielleicht nahegelegt, dass Joas damit sagen soll: »Du wirst mir nun, ach, in feurigem Wagen gen Himmel fahren, wie einst Elias«. Indes, ist wirklich die Himmelfahrt des Elias auch für eine des Elisa am Ende seiner Sage eingetreten, Was scheint da einwandfreier, als dass die Worte nicht etwa die des Elisa bei Elias' Himmelfahrt voraussetzen, sondern vielmehr an ihrer alten und ältesten Stelle stehn und ursprünglich gefallen sind bei einer Himmelfahrt des Elisa am Ende seiner Sage; und andrerseits Zeugnis davon ablegen, dass an der Stelle, oder ungefähr an der Stelle, an der sie am Ende der Elisa-Sage stehn, Elisa einmal gen Himmel gefahren ist. Vielleicht hätte dann diese Himmelfahrt einmal nach Dessen Tode stattgefunden, vielleicht aber wäre er ursprünglich garnicht gestorben und sein Tod erst notwendig geworden, nachdem seine Himmelfahrt auf Elias übergegangen war. Für das Erstere spricht aber die Anekdote von der Oeffnung des Grabes des Elisa (o. p. 696 f.)[1].

Aus unsern obigen Darlegungen erhellt, dass auch die Elisa-Ahab-Elias-Geschichte so gut wie durchweg eine reine israelitische *Gilgamesch*-Sage ist[2]; und dass von

1) Vgl. unten die Jesus-Sage.

2) Durch unsre Analyse der Elisa-Ahab-Elias-Sage wird es also vollkommen fraglos, dass sie eine fast durchweg einheitliche Sage darstellt. Wenn darum die alttestamentliche Kritik es als ihren gesicherten Erwerb und Besitz betrachtet, dass die Elias-Geschichten in der Hauptsache einen anderen Verfasser haben, wie die Elisa-Geschichten; dass ferner beide wieder aus mehreren Himmelsrichtungen zusammengeholte Steine eines Mosaikwerks sind; dass wir dabei aber doch »in der Eliageschichte eine einheitliche Beschreibung des Wirkens Elias haben«, während die Elisa-Geschichte lediglich »eine Anekdotensammlung ist«; und dass endlich Ahab's Syrer-Kriege nach einer noch anderen Quelle erzählt werden, wie das Gros der Elias- und das der Elisa-Geschichten (vgl. o. p. 599 Anm. 2 und p. 601 Anm. 1), so werden solche Annahmen nunmehr ungeheuerlich, und werden so lange ungeheuerlich bleiben, als ihre absolute Notwendigkeit nicht erwiesen ist. Zur Literarkritik an den Elisa-Elias-Geschichten s. BENZINGER, zu den Büchern der Könige, p. 129 f. u. s. w.

ihr fast nur ein paar Anekdoten übrig bleiben, deren sagenhafter Ursprung noch nicht nachgewiesen werden konnte, die aber deshalb noch nicht historisch sind. Das niederdrückendste Ergebnis aber ist, dass, wie man sieht, auch die politischen Ereignisse im Zeitalter Ahab's in der Elisa-Elias-Sage zum mindesten eine gründliche Uebermalung mit Farben der Sage erlitten haben, und uns jedenfalls so stark gefärbt vor Augen treten, dass der Historiker auf eine Verwertung der alttestamentlichen Geschichten von Ahab, Joram und Jehu gänzlich verzichten muss. Wären uns Ahab und Jehu nicht durch Inschriften von Königen von Assyrien als historische Persönlichkeiten bezeugt, so hätten wir keine Ursache, an ihre Geschichtlichkeit zu glauben.

Anhang.

Keilinschriften, Mesa-Inschrift und Ahab-Sage.

Auf Grund unsrer Analyse der Elisa-Ahab-Elias-Sage dürfen wir behaupten, dass die alttestamentlichen Nachrichten über die Syrer-Kriege zu Elias' und Elisa's Zeit durch keinen Zug verraten, dass sie irgendwie historisch sind, durch keinen Zug, dass sie ausser einem Schlangen- und- Löwenkampf und zwei *Chumbaba*-Kämpfen auch noch Geschichte wiederspiegeln (vgl. o. p. 688 f.); dürfen wir ferner behaupten, dass König Joram's Zug gegen Mesa von Moab nicht schlechthin geschichtlich ist (s. o. p. 652 ff.); und schliesslich auch, dass das Verhältnis der Könige Ahab, Ahasja, Joram und Jehu zu einander jedenfalls auch schon durch das Dynastiewechsel-Schema bestimmt (s. o. p. 641 ff.), also sicherlich in der Hauptsache ungeschichtlich ist. Und für all' Dies liefern nun gleichzeitige oder fast gleichzeitige ausserbiblische Urkunden erfreuliche Bestätigungen:

Salmanassar II erzählt uns von siegreichen vier, bezw. drei Kriegen gegen (jedenfalls in der Hauptsache immer wieder dieselben) 11, 12, 13 oder 14 Könige des Westlandes, an denen allen ein Hadadeser von Damaskus als einer und zwar der mächtigste der Gegner beteiligt war, und in deren erstem wenigstens auch Truppen Ahab's mitkämpften (s. o. p. 553 ff.). Dass diese Siege zum mindesten nicht ganz und gar erdichtet und dass die Resultate der vier Kämpfe in Wirklichkeit nicht unzweifelhafte Niederlagen des Assyrer-Königs gewesen sind, erweist wohl die David-Sage, in der sich diese Kämpfe als siegreiche Kämpfe gegen einen Hadadeser und seine Verbündeten darstellen dürften (o. p. 551 ff.). Denn dass die Sagen von David's Syrer-Kriegen nur auf assyrische Berichte, und nicht zum mindesten auch auf eine nicht-assyrische vorderasiatische Tradition zurückgehen würden, ist doch

unwahrscheinlich. Zu eben der Zeit nun, zu der die mit einander verbündeten vorderasiatischen Könige in gewiss nicht allzu glorreichem und keineswegs entscheidendem Ringen immer wieder ihre Unabhängigkeit gegen den Assyrer-König zu verteidigen hatten, sollten zwei von ihnen, der König von Damaskus und Ahab, wirklich, wie das erste Königsbuch will, drei Kriege gegen einander geführt haben? Das wäre doch eine immerhin bedenkliche Annahme.

Wieviel Vertrauen darf man nun aber wohl den Nachrichten über die syrischen Kriege Ahab's entgegenbringen, wenn in ihnen als König von Damaskus genannt wird ein Benhadad, dessen Nachfolger Hasael ist, während wir mit Sicherheit wissen, dass zu Ahab's Zeit als Vorgänger Hasael's ein Hadadeser-*(H)adad-idri* regierte! Denn wenn noch WINCKLER, um der israelitischen Ueberlieferung den Vorwurf absoluter Unzuverlässigkeit zu ersparen, den Namen des viermal gegen Salmanassar kämpfenden Königs von Damaskus *Bir-idri*, statt *(H)adad-idri*, liest[1]), so verteidigt er einen rettungslos verlorenen Posten[2]).

---

1) S. *Keilinschriften und d. Alte Testament*[3], p. 42 u. s. w.

2) Wie aus dem Hadadeser-*(H)adadidri* (*Hadad-ʿiδr-*) ein Benhadad (= syrischem **Bir-Hadad*) geworden ist, brauchen wir nicht zu wissen. Vielleicht darf man aber den Anlass zu diesem Quidproquo in folgenden Tatsachen finden: Hadadeser's Nachfolger heisst Hasael *(Chazāʾil(u))*. Nun tritt zu *Aschschurbānaplu*-Sardanapal's Zeit (668—626) als einer seiner Gegner ein König von »Arabien« *U(a)jateʾ*, Sohn wohl eines Hasael *(Cha-za-il(u))*, falls nicht etwa *Chazan (Cha-za-an)*, auf, zu gleicher Zeit aber sein Vetter, falls nicht der Vetter seines Vaters *U(a)jateʾ*, Sohn des *Bir-Hadad* (*Bir-Dadda* in assyrischer Wiedergabe) und gleichfalls König von »Arabien«. S. die »Annalen« *Aschschurbānaplu*'s Col. VII, Z. 82 ff. und dazu *Keilinschr. Bibl.* II, p. 214 ff., 82 ff. Sollte darum durch den Einfluss dieser »syrischen« Namen *Bir-Hadad* und *Chazāil* (?!) aus dem syrischen Namen *Hadad-ʿiδr(i)*-Hadadeser für den Vorgänger eines *Chazāʾil*-Hasael ein **Bir-Hadad*-Benhadad geworden sein? Diese Vermutung ist weniger kühn, als sie erscheint. Denn ein assyrischer Bericht grade über den Feldzug gegen die oben genannten Söhne der beiden in Rede stehenden »Araber« dürfte wenigstens dem Deuteronomiker bekannt gewesen sein (s. o. p. 543 Anm. 2). Ja, wie wir o. p. 690 Anm. 1 bemerkten, erinnert die Schilderung der Hungersnot zur Zeit der Belagerung von Samaria durch den Syrer Benhadad grade an die in *Aschschurbānaplu*'s Annalen gegebene Schilderung der Hungersnot zur Zeit seines Feldzuges gegen *U(a)jateʾ*, Sohn des *Bir-Hadad*!

Kommen wir zu König Joram's Zug gegen Mesa. Diesen nach unsrer Analyse im Kern gewiss historischen Kriegszug soll also Joram unternommen haben. Die Mesa-Inschrift (s. o. p. 655) kennt nun einen Krieg zwischen einem Sohne Omri's und einem Könige Mesa von Moab; Omri's Sohn ist aber nach dem alten Testamente Ahab; allein einen Krieg zwischen Diesem und Mesa kennt das alte Testament nicht. Nun könnte man vermuten, dass der von Mesa erwähnte Krieg zwischen dem Sohne Omri's und Mesa deshalb im alten Testament nicht berührt wird, weil er, in Uebereinstimmung mit der Mesa-Inschrift, mit einem Misserfolge des israelitischen Königs endete. Indes Joram's Feldzug gegen Mesa war gewiss kein Blatt in einem Ruhmeskranz und wird dennoch, freilich mit der nötigen Retouchierung, erzählt. Folglich möchte man vermuten, dass mit Joram's Krieg gegen den unbotmässig gewordenen Mesa der zwischen dem Sohne Omri's und dem unbotmässig gewordenen Mesa gemeint ist. Nun haben wir o. p. 640 f. nachgewiesen, dass Ahab's Tod ursprünglich am Ende seiner *Gilgamesch*-Sage, also hinter der Stelle erzählt worden ist, an der jetzt der Krieg gegen Mesa steht; und der Bericht über diesen, so wie er sich uns jetzt darstellt, steht an ursprünglicher Stelle, da er an der Stelle des Skorpionriesenabenteuers steht und gewisse Beziehungen zu diesem hat. Also ist in der Elisa-Elias-Sage der Krieg gegen Mesa einmal von Ahab, dem Sohne des Omri, und nicht von Ahab's Sohn Joram unternommen und verloren worden — in Uebereinstimmung mit der Mesa-Inschrift.

Schliesslich ein Wort über Jehu. Dieser soll nach dem alten Testament ein Usurpator aus anderem Hause, wie dem Ahab's, sein; in Uebereinstimmung aber mit dem Dynastiewechsel-Schema; und darum wird seine Usurpatoren-Qualität zweifelhaft. Derselbe Jehu wird von Salmanassar II. ein Sohn Omri's (*Chumrî*'s) genannt[1]). Nun

1) Vgl. *Keilinschriftl. Bibl.* I, p. 150 f. und RASMUSSEN, *Salmanasser den II's Indskrifter* II, p. 58 f., 25 f.

wird das Reich Samaria in assyrischen Inschriften »Land des Omri« und »Haus des Omri« oder »Land des Hauses des Omri« genannt[1]), Ist es daher sicher, dass Omri ein König von Samaria war — und Das bestätigt die Mesa-Inschrift (s. o. p. 703) —, und hat dieser Omri wirklich, in Uebereinstimmung mit einer Angabe des alten Testaments, eine neue Dynastie begründet[2]), dann bezeichnen »Land des Omri« und »Haus des« oder »Land des Hauses des Omri« das Reich Samaria fraglos nach dem Begründer einer Dynastie von Samaria. Folglich haben wir kein Recht zu der Annahme, dass ein Ausdruck wie »Sohn Omri's«, statt auf eine Abstammung von Omri, ganz allgemein auf eine Zugehörigkeit zum Volk des Omri hinweise. Dann steht aber die zweimalige Angabe, dass Jehu ein »Sohn Omri's« ist, wohl sicher im Widerspruch mit dem alten Testament, das in Jehu gewiss keinen Nachkommen Omri's sieht. Da wir nun keinen Grund zu einem Misstrauen gegen die in Rede stehende Angabe in assyrischen, gleichzeitigen Inschriften haben, so wäre also Jehu so gut ein Sohn oder Nachkomme Omri's gewesen, wie Ahab, der Sohn des Omri. Und somit wäre unser Bedenken gegen Jehu's Usurpatorentum, zu dem uns der Umstand zwingen musste, dass das Schema es verlangt, in der Tat berechtigt gewesen.

Die von uns verdächtigten Nachrichten über israelitische Könige innerhalb der Elisa-Elias-Sage werden also auch durch das Zeugnis assyrischer Inschriften und der Mesa-Inschrift als gänzlich unzuverlässig erwiesen.

---

1) Vgl. *Keilinschriftl. Bibl.* I, p. 190 f., 12, ROST, *Keilschrifttexte Tiglat-Pilesers III.*, Band I, p. 78 f., 6 und WINCKLER, *Keilschrifttexte Sargons*, Band I, p. 82 f., 15 und p. 148 f., 32. 2) I Kön. 16.

Gideon-Jerubbaal und Abimelech.

Die *Gilgamesch*-Sage in Manasse.

II[1]).

Midianiter — bezw. Midianiter, Amalekiter und »Ostleute«[2]) — drangsalieren Israel und haben das Land bis Gaza hin verwüstet. Da erscheint dem Gideon-Jerubbaal, in Ophra (in West-Manasse), als er grade Weizen ausklopft, unter dem Gottesbaum seines Vaters der Engel des Herrn und beruft ihn zum Retter Israel's. Zaghaft, wie Moses am Horeb bei ähnlicher Gelegenheit (s. unten p. 712), bittet Gideon nun den Engel um ein Zeichen dafür, dass er (der Engel Jahve's) es sei, der mit ihm rede. Jetzt holt Gideon als *minchā* für den Engel das Fleisch von einem Ziegenböckchen, die Brühe davon und ungesäuertes Brot heraus, und Dieser befiehlt ihm, das Fleisch und das ungesäuerte Brot auf einen Felsen hinzulegen, die Brühe aber — vielleicht darüber — auszugiessen. Das geschieht. Da berührt der Engel mit dem Ende seines Stabes das Fleisch und das Brot, und alsbald schiesst eine Flamme aus dem Felsen hervor und verzehrt (trotz der darauf gegossenen Flüssigkeit?) das Opfer; zugleich aber wird der Engel unsichtbar. So erkennt Gideon, dass es der Engel Jahve's ist, der

1) Vgl. oben p. 579 ff.

2) Wörtlich »Söhne des Ostens«.

mit ihm geredet hat. Er fürchtet deshalb, dass er sterben müsse. Aber Jahve heisst ihn unbesorgt sein. In der Nacht darauf befiehlt ihm Jahve, einen Stier und einen zweiten, siebenjährigen Stier zu nehmen, den Baal-Altar seines Vaters zu zerstören und die Aschere daneben umzuhauen, darnach Jahve auf dem Gipfel der (Berg)feste von Ophra einen Altar zu errichten und ihm den »zweiten« Stier mit dem Holz von der Aschere zu opfern. Gideon tut dann, wie ihm befohlen worden ist. Der erste Stier aber verschwindet in der Geschichte, ohne dass man erfährt, was mit ihm geschieht[1]).

Die Elemente dieser Sage finden sich zunächst mit nicht allzu starken Abweichungen grossenteils in der Elisa-Elias-Sage wieder (vgl. schon oben p. 605 Anm. 2): Elias lässt sich auf dem Berge Karmel zwei Stiere geben und gibt einen davon den 450 Baal-Priestern zu einem Opfer auf einem Altare Baal's. Den zweiten nimmt er für sich selbst, stellt einen zerstörten Altar Jahve's wieder her, zerstückelt darnach seinen Stier und legt die Stücke auf einen von ihm neu erbauten Altar seines Gottes. Um den Altar ist von ihm ein breiter Graben gezogen, und dieser füllt sich mit Wasser, nachdem man auf Elias' Befehl dreimal vier Eimer Wasser auf das Opfer und das Opferholz gegossen hat. Und nun bittet Elias Jahve, dem Volke zu zeigen, dass er Gott in Israel sei. Da fällt Feuer von Jahve[2]) (oder ein Feuer Jahve's[3])) herab und verzehrt Opfer, Opferholz uud Altar, dazu das Wasser im Graben, und das Volk erkennt, dass Jahve »der Gott« ist[4]). S. dazu oben p. 604 ff.

Dass Das eine Variante zu dem Hauptteil der oben erzählten Gideon-Geschichte ist, wird man wohl nicht gut leugnen können[5]); und dass dieser grade in der Elisa-

---

1) Richter 6. 2) So die Septuaginta.

3) So der hebräische Text. 4) I Kön. 18.

5) Auch BUDDE (zum Buch der Richter, p. 55) stellt die beiden

Elias-Sage wiederkehrt, kann ja garnicht befremden: sind doch Elisa, Elias und Gideon alle drei von demselben Stamme, nämlich Manasse.

Elias opfert nun sein Rind und schlachtet die Baal-Priester als ein Xisuthros in der Sintflutbergepisode (o. p. 604 ff.). Also gehören auch Gideon's zweites Opfer und die vorherige Zerstörung des Baal-Altars gewiss zu einer solchen Episode. Dieser letztere Akt und das Abhauen der Aschere stellen demnach sicher eine neue Variante zu der Abschaffung der fremden Götter dar, deren Schauplätze Sintflutberge sind (s. o. p. 251 ff., p. 432 und p. 606).

In der Gideon-Erzählung wird also, wie wir sahen, ein zweiter Stier auf dem Altare Jahve's geopfert, während ein anderer, vorher erwähnter, meteorartig verschwindet, ohne dass man erfährt, was aus ihm geworden ist. Ihn aber deshalb aus der Geschichte zu streichen, wie die alttestamentliche Kritik gebietet[1]), verwehrt uns jetzt allein schon die Elisa-Elias-Geschichte, in der an entsprechender Stelle zwei Stiere geopfert werden[2]). Nachdem wir nun aber erkannt haben, dass die zwei Stiere Gideon's zu einer Sintflutbergepisode gehören, erkennen wir auch alsbald, dass deren Zwei-Zahl in wenigstens äusserlicher Uebereinstimmung mit mehreren Parallelgeschichten steht, in denen grade auch zwei Rinder, und in Uebereinstimmung mit anderen Parallelgeschichten, in denen wenigstens auch Rinder, wenngleich von unbekannter Anzahl, geopfert

---

Feuerwunder zusammen, erinnert aber in einem Atemzuge auch noch an Leviticus 9, 24, Numeri 16, 35 und II Chron. 7, 1, wo indes die Umrahmung eine ganz andere ist.

1) S. BUDDE, zum Buch der Richter, p. 56.

2) STADE (*Geschichte des Volkes Israel* I, p. 184 f.) hält gar — mit Anderen — den ganzen Passus von Richter, Kap. 6, Vers 25 bis 32 (mit der Zerstörung des Baal-Altars und dem Opfer des einen Rindes) für einen späten Zusatz; wie man sieht, gegen das Zeugnis der Parallelgeschichten. Aber freilich hat er zu unsrer Freude darin Recht, dass er das in den Versen Erzählte für unhistorisch hält.

bezw. nur geschlachtet werden (s. o. p. 148 f., p. 182 und p. 184, p. 428 und p. 487). In der Elias-Geschichte wird ein Rind dem Gotte Israel's geopfert und soll das andre dem Baal geopfert werden, in den Parallelsagen opfert man zwei, bezw. alle Rinder, dem Gotte Israel's. Wem das zweite, oder besser: erste Rind in der Gideon-Sage ursprünglich dargebracht ward, muss unentschieden bleiben.

Gideon opfert zuerst auf einem Felsen, darnach auf einem Altar, und mit dem ersten Opfer ist ein Feuerwunder verknüpft. In der Elias-Sage hören wir aber an entsprechender, bezw. anscheinend entsprechender Stelle nur von einem Opfer des Elias, und zwar einem, das mit dem zweiten Opfer Gideon's zu korrespondieren scheint, und mit diesem Opfer ist das entsprechende Feuerwunder verknüpft. Was ist das Ursprüngliche? Die Simson-Sage weist uns den Weg zur Beantwortung unsrer Frage. Diese Sage bietet nämlich, wie bekannt[1]), eine weitere Teilparallele zu dem Anfangsstück der Gideon-Sage: Simson's Geburt wird seiner Mutter durch einen Engel angekündigt, und dabei zugleich, dass ihr Sohn anfangen werde, Israel aus der Hand der Philister zu erretten. Darnach erscheint der Engel aber ein zweites Mal, und diesmal sehn ihn Simson's Mutter und sein Vater Manoah. Nachdem dann noch einmal von dem in Aussicht gestellten Sohn geredet worden ist, bietet Manoah dem Engel eine Mahlzeit an; aber Dieser schlägt sie aus und rät ihm, vielmehr Jahve ein Opfer darzubringen. Nun fragt Manoah den Engel nach seinem Namen, erfährt ihn aber nicht, und darnach opfert er auf einem Felsen ein Ziegenböckchen und ein *minchā*-Opfer, vielleicht in Brot bestehend. Und jetzt begibt sich für Simson's Eltern ein »Feuerwunder«: Im Augenblick, da die Flamme aufsteigt, fährt der Engel in ihr auf und verschwindet. Da erkennt Manoah, dass es der Engel Jahve's gewesen ist, und fürchtet, dass er und

1) S. BUDDE, zum Buch der Richter, p. 53.

sein Weib sterben müssen, weil sie ihn gesehn hätten. Aber sein Weib redet ihm seine Furcht aus[1]).

Auf die Berührungspunkte zwischen dieser Geschichte und der ähnlichen in der Gideon-Sage haben wir oben durch Sperrdruck hingewiesen. Es ist klar, dass die beiden Geschichten mit einander verwandt sind. Wüssten wir darum, wohin die Episode der Simson-Sage gehört, so bestände Hoffnung, auch das Feuerwunder in der Gideon- und in der Elias-Sage richtig unterzubringen und auf seine Wurzel zurückzuführen. Nun haben wir oben p. 385 ff. festgestellt, dass die eigentliche Ankündigung von Simson's Geburt durch einen Engel darauf zurückgeht, dass im Anfang des *Gilgamesch*-Epos die Götter der *Aruru* gebieten, ein Ebenbild des *Gilgamesch* zu erschaffen, einen Helden nämlich, durch den die Leute von Erech von dem auf ihnen lastenden harten Drucke befreit werden sollen; ferner aber, dass die Geburt Simson's, welche sofort hinter der zweiten Engelerscheinung erzählt wird, der Erschaffung dieses Ebenbildes, des *Eabani*, entspricht. Da nun diese unmittelbar auf den Befehl dazu folgt, so scheint sich die Engelerscheinung vor Simson's Eltern, und deshalb auch das mit einem Opfer verknüpfte Feuerwunder zunächst der Simson-Sage, aus dem Befehl der Götter an *Eabani*'s Schöpferin *Aruru* heraus entwickelt zu haben. Und Das wird durch die Saul-Samuel-Sage bestätigt, in welcher zwischen der Ankündigung Samuel-*Eabani*'s an seine Mutter und seiner Geburt noch davon berichtet wird, dass Samuel's Eltern vor Jahve anbeten (vgl. o. p. 412). Bedenkt man, dass Simson's — und Samuel's — Erzeugung, so gut wie *Eabani*'s Erschaffung aus Erde, ein Wunder ist, so versteht man gar wohl, wie die Sage auf den Einfall kommen konnte, durch ein Wunder den Glauben an dessen wirkliches Eintreten hervorrufen zu lassen. Und dass dieses Wunder grade mit einem Opfer verknüpft ist, begreift

---

1) Richter 13.

sich alsbald aus der Ursage: *Eabani*'s Erschaffung wird ja, scheint es, infolge von Gebeten befohlen, und solche wären vermutlich durch Opfer (oder éin Opfer) unterstützt worden. Wird doch Hanna ihr Sohn Samuel verheissen, nachdem sie im Tempel zu Silo gebetet und nachdem ihr Gatte geopfert hat[1]).

Ein bestätigendes Feuerzeichen bei einem Opfer treffen wir nun erfreulicher Weise auch in der Abraham-Sage: Abraham klagt vor Jahve darüber, dass er keinen Nachkommen habe. Da verheisst ihm Dieser zum ersten Mal einen Leibeserben. Darnach spricht er zu ihm: »Ich bin Jahve (oder: Ich, Jahve, bin es??), der dich aus Ur in Chaldäa herausgeführt hat, um dir dies Land zu eigen zu geben«, worauf Abraham antwortet: »Mein Herr Jahve, woran soll ich erkennen, dass ich es zu eigen erhalten werde?« Deshalb befiehlt Jahve ihm, Opfertiere zu holen, und Abraham legt sie für Jahve hin. Und wie dann die Sonne untergegangen und es finster geworden ist, da entsteht Rauch und eine Feuerfackel geht zwischen den Opferstücken hindurch, und verzehrt sie natürlich auch[2]).

Die erste Sohnesankündigung und das Feuerwunder in der Abraham-Sage gehn nun aber der Verheiratung Abraham's mit der Hagar unmittelbar vorher, und diese entspricht nach oben p. 294 f. *Eabani*'s Vermischung mit der Hierodule in der Hierodulenepisode. Andrerseits ist der angekündigte Sohn Isaak, und Dieser in der Abraham-*Gilgamesch*-Sage ein *Eabani* (s. nicht nur oben p. 315 f., sondern auch oben p. 413 f., sowie p. 526 ff. und p. 537 ff.). Endlich folgt im Epos die Hierodulenepisode fast unmittelbar auf den Befehl zu *Eabani*'s Erschaffung, und diese und Das, was zwischen ihr und *Eabani*'s Vermischung

1) I Sam 1.

2) Genesis 15. Was ich von dessen Inhalt oben berücksichtigt habe, wird von der Kritik mehreren Quellen zugewiesen. Mit welchem Recht, wird das Folgende dartun.

mit der Hierodule erzählt wird, erscheint nachher in der Abraham-Sage wieder als die Geburt Isaak's nämlich und in Stücken von Genesis 16 und 21 (s. o. p. 315, p. 295 und p. 297, sowie p. 312 f.). Demnach steht die erste Ankündigung Isaak-*Eabani*'s an der Spitze der eigentlichen Abraham-*Gilgamesch*-Sage (vgl. o. p. 339 ff.), also genau an derselben Stelle, an der in der Simson-Sage die Ankündigung Simson's alseines *Eabani* erzählt wird, steht folglich auch das mit der Ankündigung verknüpfte Feuerwunder in der Abraham-Sage an gleicher Stelle, wie das in der Simson-Sage[1]). Somit scheint dieses Wunder in der Tat von vornherein zu einer Sohnesankündigung gehört zu haben, die dem im Anfang des Epos an *Aruru* ergehenden Befehl, *Eabani* zu erschaffen, entspricht. Und hiermit harmoniert in gewisser Weise die Gideon-Sage, insofern ja die Engelerscheinung und das Feuerwunder gleich im Anfang dieser Sage erzählt werden.

Allein hierbei können wir uns nicht beruhigen. Denn wenn man auch zwischen dem Anfang der Gideon- und dem der Simson-Sage noch die weitere — wenigstens äusserliche — Beziehung bemerken muss, dass in jenem ein Retter berufen, und in diesem verheissen wird, so darf man doch nicht übersehen, dass es sich dabei in jenem um den Mann selbst handelt, dem der Engel erscheint, in diesem aber um den noch nicht erzeugten Sohn der Frau, bezw. der Eltern, denen der Engel sich zeigt. Dieser

---

1) Der wesentliche Inhalt von Genesis 15 ist also ein bodenwüchsiger Bestandteil der Abraham-Sage, und somit kann keine Rede davon sein, dass das Kapitel »sagengeschichtlich spät ist« (gegen GUNKEL, zur Genesis[2], p. LXXX und 161). Und auch deshalb kann ferner keine Rede davon sein, dass der Besuch in Hebron in Genesis 18 im »Sagenkranze« die unmittelbare Fortsetzung von Genesis 13, 18 ist, wie GUNKEL (l. c. p. 170) meint. Genesis 16 und 17 gehören ja übrigens zu demselben »Sagenkranz«, und ihr Inhalt hat, so gut wie der von Genesis 15, nach dem Schema vor Genesis 18 zu erscheinen (s. o. p. 294 ff., p. 344 f. und p. 584 f.), während nach o. p. 339 ff. Genesis 13 zu einem anderen »Sagenkranze« gehört, nämlich aus der Jakob-Sage entlehnt ist. U. s. w.

Unterschied wiegt um so schwerer, als die Szene zwischen Gideon und dem Engel auch Parallelen hat, die mit dem Anfang des *Gilgamesch*-Epos, und überhaupt mit dem *Gilgamesch*-Epos, Nichts zu tun haben.

Wie wir schon oben p. 705 andeuteten, hat die Szene — Dies zunächst — eine gewisse Aehnlichkeit mit der ersten Szene zwischen Gott und Moses am Horeb: Gott erscheint dem Moses in einem flammenden Busch und befiehlt ihm, die Kinder Israel aus der Knechtschaft der Aegypter zu befreien; und der Engel erscheint dem Gideon unter einem Gottesbaume und befiehlt ihm, die Kinder Israel von den Midianitern zu befreien. Moses aber zeigt sich kleinmütig; und ebenso Gideon. Und Gott nennt Moses ein Zeichen, woran er erkennen werde, dass er, Jahve, ihn sende — und also er es sei, der mit ihm rede —; und der Engel gibt Gideon ein Zeichen, woran er erkennt, dass er, der Engel Jahve's, es ist, der mit ihm redet. Und das Zeichen in der Moses-Sage soll sein, dass die Israeliten Jahve, der jetzt dem Moses in einem flammenden Busch erscheint, auf dem Berge der Gotteserscheinung dienen, also auch opfern[1]; das Zeichen in der Gideon-Sage aber ist, dass ein Feuer aufschiesst, und das (nasse?) Opfer verzehrt.

Mosis Gotteserscheinung im Busche ist nun ein Reflex auch davon, dass der Sonnengott *Schamasch* sich dem *Eabani* in der Wüste kundgibt, indem er ihm vom Himmel her Worte der Ermutigung zuruft (o. p. 134), also vielleicht ebenso die Engelerscheinung vor Gideon, und somit diese vielleicht auch ein Pendant zu der Gottesoffenbarung vor dem verzweifelnden Elias am Horeb und zu den vielen anderen Parallelen hierzu (s. o. p. 586 f.). Besonders hervorheben möchten wir deshalb, dass auch in der Gideon-Sage wieder ein Baum erscheint (s. dazu oben p. 587): Wie Gott dem Moses in einem flammen-

1) Exodus 3.

den Busch, so erscheint der Engel dem Gideon unter einem Gottesbaum.

Dass Moses am Horeb von seinen Herden weg berufen wird, und sein Kleinmut, sollen aber auch noch eine andere Szene reflektieren, nämlich die Szene, in der *Bêl* dem grade in seinem Berufe tätigen Gotte *Tischchu* befiehlt, den Kampf mit dem Löwen aufzunehmen, und dieser Gott sich wenigstens zuerst dem Befehl zu entziehen sucht und dem Götterherrn eine kleinlaute Antwort gibt (o. p. 139 und p. 423). Eben diese Szene fanden wir in Saul's Auslosung zum Könige wieder und darin, dass er sich darnach versteckt (s. o. p. 421 f.), sowie darin, dass er, grade mit seinen Rindern vom Pflügen(?!) heimgekommen ist, als er in seinen Löwenkampf zieht (o. p. 423); und in der Elisa-Elias-Sage auch darin, dass Elias den Elisa zu seinem Nachfolger ernennt, als Dieser mit Pflügen beschäftigt ist (s. o. p. 592 f.). Dass nun dieselbe Szene auch im Anfang der Gideon-Sage vertreten ist, scheint unleugbar zu sein: Gideon, der aus seiner gewohnten Tätigkeit heraus zum Kampf gegen die Bedrücker seines Volks berufen wird, und dem der Engel Jahve's (bezw. Jahve selbst) gebietet: »Geh' hin..., so errettest du Israel...«, ist jedenfalls auch der aus seiner Berufstätigkeit heraus zum Kampf gegen den Löwen berufene Gott *Tischchu*, dem *Bêl* gebietet: »Geh' hin... [und] errett[e] das weite Land...!«. Wäre dann in der Szene mit der Engelerscheinung vor Gideon zugleich die Episode mit *Eabani*'s Wüstenflucht enthalten, so wären in ihr, wie in der Moses-Sage, zwei nicht ganz unähnliche Episoden zusammengefallen, die ursprünglich unmittelbar auf einander gefolgt sind. Denn die eine gehört ja zur Geschichte von der ersten Plage, der Schlangen- und - Löwen-Plage, und diese ist ja hinter *Eabani*'s Wüstenflucht eingeschoben (vgl. zuletzt o. p. 586 ff. und p. 589 ff.).

In jedem Falle aber wäre in Gideon's Berufung durch den Engel die des Löwentöters durch *Bêl* wiederzuerkennen.

Und da nun mit reinen Reflexen dieser Berufung in israelitischen *Gilgamesch*-Sagen ein Feuerwunder nicht verbunden ist (s. o. p. 421 f., p. 590 ff. und p. 597 f.)[1], so braucht ein solches in der Gideon-Sage ursprünglich nicht zu Gideon's Berufung gehört zu haben, und kann folglich erst sekundär damit verknüpft worden sein, also dass die Gideon-Sage nicht gegen den aus der Simson- und der Abraham-Sage gezogenen Schluss protestiert, dass das Feuerwunder eigentlich zu einer Szene mit einer Sohnesankündigung gehört[2]. Eine solche Szene, die im Anfang der Gideon-Sage gesucht werden kann (s. o. p. 708 ff.), scheint also in dieser Sage mit einer »Berufung des Löwentöters« vereinigt worden zu sein, und nach oben p. 712 f. vielleicht auch noch mit einem Reflex davon, dass der Sonnengott in der Wüste zu *Eabani* redet. Einer solchen Ansicht gereicht nun wohl zur Bestätigung, dass die Gideon-Sage von allen Episoden der israelitischen *Gilgamesch*-Sage bis zur Berufung des Löwentöters hin sonst keine Spur enthält. Allem Anscheine nach sind bei der Heranrückung der zwei oder drei Episoden an einander alle zwischen ihnen stehenden Stücke herausgedrängt worden[3].

Durch diese Analyse fällt nun vielleicht auch auf die Moses-Sage etwas neues Licht. Denn wenn diese in ihrer ersten Horeb-Episode sicherlich 1. einen Reflex von der Szene zwischen *Eabani* und dem Sonnengotte in der Wüste und 2. einen von der Szene zwischen dem Löwentöter und *Bēl* darbietet; andrerseits aber das wunderbare Flammen des Busch's anscheinend so gut zu der Ankündigung eines *Eabani* gehört, wie das in Aussicht gestellte Zeichen, das Jahve als den Redenden erweisen soll (o. p. 712), so scheint

1) Vgl. unten die Jephthah- und die Jesus-Sage.

2) Vgl. unten die Jesus-Sage.

3) Aus den obigen Erörterungen ergibt sich, dass der Anfang der Gideon-Sage, so gut wie z. B. der der Simson-Sage, zu deren Urbestand gehört und nicht etwa »später entstanden ist, als die folgenden Kernstücke«; gegen BUDDE, zum Buch der Richter, p. XIV.

die Horeb-Szene, wie der Anfang der Gideon-Sage, ausser Reflexen der genannten zwei Szenen wenigstens áuch noch einen Reflex der ersten Episode des Epos zu repräsentieren. Deshalb also würde ein solcher in der relativ so gut erhaltenen Moses-Sage dort fehlen, wo man ihn zunächst suchen müsste, nämlich in ihrem Anfang[1]).

Gideon weiss nicht, dass es ein Engel, Manoah, Simson's Vater, an entsprechender Stelle nicht, dass es ein Engel, bezw. Jahve ist, der mit ihm redet. Beide glauben mit irgend einem unbekannten Manne zu reden, und Manoah fragt den Engel darum nach seinem Namen, und Dies zwar in einer Episode, die nur ein Reflex der ersten Episode des *Gilgamesch*-Epos ist (o. p. 708 ff.). Wenn darum die eben besprochene Horeb-Episode in der Moses-Sage wirklich auch diese Episode des Epos enthält, so wissen wir jetzt wohl, was in der Moses-Sage das Pendant dazu ist, dass Manoah den Engel nach seinem Namen fragt: Moses fragt am Horeb Gott nach seinem Namen. Diese so berühmt gewordene Frage mit der ebenso berühmten Antwort »Ich bin, der ich bin«[2]) scheint also in der Episode zu wurzeln, in welcher der *Aruru* die Erschaffung *Eabani*'s befohlen wird!

Vielleicht ergibt sich aus unsrer Analyse auch noch etwas Weiteres für die der Abraham-Sage. Wie Gideon dem Engel unter dem Gottesbaume das Ziegenböckchen und die Brote zum Essen vorsetzt, so setzt Abraham Gott und zwei Engeln, die bei ihm Station machen, eine Mahlzeit unter einem Gottesbaume vor. Was diesem Besuch und dieser Mahlzeit jedenfalls auch zu Grunde liegt, nämlich etwas ganz Anderes, wie der ihm äusserlich

1) Die Feuererscheinung vor Moses am Horeb wäre also vielleicht auch ein Gegenstück zu der, von welcher Genesis 15 erzählt (vgl. o. p. 710). Das vermutet interessanter Weise auch GUNKEL (zur Genesis², p. 160); nur glaubt er fälschlicher Weise (s. o. p. 708 ff.), dass u. A. auch die Feuererscheinung am Horeb das Muster für die letztgenannte gewesen sein könne.

2) Exodus 3, 13 f.

so ähnlichen Episode in der Gideon-Sage[1]), haben wir oben erkannt (s. o. p. 307 f.). Bei Gelegenheit dieses Besuches nun kündet Gott dem Abraham von neuem seinen Sohn Isaak-*Eabani* an (s. dazu o. p. 660 f.); und Das ist, so weit bis jetzt ersichtlich, ohne ein Vorbild in der Ursage. Nun soll die ähnliche Episode in der Gideon-Sage, infolge eines eigenartigen Verschmelzungsprozesses, auch eine Episode in sich enthalten, zu der die Ankündigung eines Sohnes, und zwar eines *Eabani*, gehört (o. p. 714), eine Episode, die in der Abraham-Sage noch an ihrer ursprünglichen Stelle vorhanden ist (o. p. 710 f.). Darum die Frage: Hat auch die Gideon-Sage einmal diese Sohnesankündigung, und zwar mit dem Engelbesuch verbunden, gehabt, und hat die Aehnlichkeit dieses Besuchs mit einem, dem Ursprunge nach anderen, bei Abraham bewirkt, dass auch mit diesem Besuch bei Abraham eine Sohnesankündigung verknüpft, und dieser Besuch auch sonst noch dem bei Gideon angeglichen wurde? In diesem Falle könnte z. B. der Gottesbaum, unter dem Gott und die Engel speisen, aus der Gideon-Sage stammen. Und in diesem Falle wären die Sohnesankündigung bei Gelegenheit des Besuchs und die vor dem Feuerwunder schliesslich auf dieselbe Vorlage zurückzuführen, nur dass die letztgenannte Ankündigung bodenständig, die erstere aber ein Fremdling wäre. Und ferner wäre die Sohnesankündigung in Elisa's Sunem-Episode, die wir oben p. 661 für eine Nachahmung der Sohnesankündigung bei Gelegenheit von Gottes Besuch in Hebron erklären mussten, damit noch nicht bis zu ihrer Urquelle zurückverfolgt: Aus dem Befehl der Götter an *Aruru*, *Eabani* zu erschaffen, entwickelte sich eine Sohnesankündigung, die auch einmal in der Gideon-Sage vorhanden war, aber ihr jetzt abhanden gekommen ist. Aus der Gideon-Sage wäre diese in die

---

1) Die Aehnlichkeit dieser beiden Stücke ist natürlich auch längst bemerkt worden. S. BUDDE, zum Buch der Richter, p. 53.

Abraham-Sage eingedrungen, und aus dieser, zugleich mit dem Zuge, dass die nachmalige Mutter das ihr Angekündigte nicht glaubt, in die Elisa-Elias-Sage.

Gehört also nach oben p. 714 — damit kehren wir endlich zu dem Ausgangspunkt unsrer Untersuchungen zurück — das Feuerwunder in der Gideon-Sage u. s. w. zu einem Reflex der ersten Episode des *Gilgamesch*-Epos, so steht es in der Elias-Sage an falscher Stelle. Es hat somit entweder eine Dislozierung innerhalb dieser Sage erlitten oder ist ein Fremdkörper in ihr und stammt dann aus der Gideon oder einer damit nächstverwandten Sage. Für die erstere Ansicht kann man anführen, dass jene erste Episode in der Elisa-Elias-Sage sonst nicht vertreten ist; für die letztere, dass das Opfer, mit dem das Feuerwunder zusammengehört, infolge einer Schrumpfung, die der Elisa-Elias-Sage fremd ist, in der Gideon-Sage unmittelbar an das Opfer herangerückt ist, mit dessen Gegenstück es in der anderen Sage verknüpft ist.

Mit den obigen Erörterungen ist nun schon in der Hauptsache eine reinliche Scheidung zwischen Solchem erzielt worden, das zu Gideon's Sintflutbergepisode, und Solchem, das anderswohin gehört. Es bleibt jetzt noch Etwas zu besprechen, was gleichfalls seiner Sintflutbergepisode zuzuweisen ist. Unten p. 720 und weiter unten werden wir feststellen können, dass zu der Gideon-Sage grade auch die Saul-Sage intime Beziehungen hat. Darum darf auf Folgendes aufmerksam gemacht werden:

Das Schlachten der Tiere und die Errichtung des Altars nach Saul's siegreicher Philister-Schlacht stellen Saul's Sintflutbergopfer dar (o. p. 427), entsprechen also dem Opfer Gideon's auf der Höhe der (Berg)feste von Ophra (o. p. 706 f.). Nachdem Saul den Altar errichtet hat, soll nun sein Sohn Jonathan wegen einer unwissentlich von ihm begangenen Sünde auf seines Vaters Saul Befehl getötet werden, wird aber vom Volk gelöst (s. o. p. 428), als ein »Kind des Sintfluthelden, das auf dem Sintflutberge

geopfert werden soll, aber mit einem stellvertretenden Opfer gelöst wird« (o. p. 428 f.). Gideon aber —, den Opferer, also den Xisuthros selbst, und somit allerdings nicht Dessen Sohn — wollen die Leute seiner Stadt töten, weil er den Baal-Altar zerstört und nachdem er als ein Xisuthros auf dem Sintflutberge Jahve einen Altar errichtet und ihm geopfert hat; doch seinem Vater gelingt es, sie davon abzubringen und ihn zu retten[1]). Ist Das eine neue Variante zu der beabsichtigten, aber nicht zur Ausführung gebrachten Opferung des Sohnes »auf dem Sintflutberge«? Zu einer dann anzunehmenden Vertauschung dieses Sohnes — dem also in der Saul-Sage Jonathan entsprechen würde — mit dem Xisuthros-*Gilgamesch* selber, könnte man zunächst daran erinnern, dass Gideon in einer nächtlichen Lagerszene jedenfalls mit Jonathan in einer Parallelszene der Saul-Sage wechselt (unten p. 722 f.), und andrerseits, dass Gideon-*Gilgamesch* im Anfang seiner Sage dasselbe Feuerwunder erlebt, wie zwar auch Abraham-*Gilgamesch*, aber in der Simson-*Gilgamesch*-Sage der Vater des Helden (o. p. 708 f.). Vgl. unten p. 736. Zu Gideon als einem neuen *Gilgamesch* und Xisuthros s. übrigens unten p. 735 f.

Nachdem Gideon zum Befreier seines Volks berufen worden ist, zieht er gegen dessen midianitische Bedrücker und jagt sie über den Jordan nach dem Osten hin zurück[2]). Erkannten wir mit Recht in Gideon's Berufung die Berufung des nachmaligen Siegers im Schlangen- und- Löwen-Kampf durch den Gott *Bēl* wieder, so sind die Midianiter Gideon's »Schlangen- und- Löwen-Volk«. Dieses erscheint nun in der Saul-Samuel- und vielleicht in gewisser Weise auch in der Jerobeam-Sage als das Volk der Ammoniter östlich vom Jordan (s. o. p. 420 f., p. 422 f. und p. 623 f.), in der Elisa-Elias-Sage als das der Syrer im Nordosten (s. o. p. 596 f. und p. 620 ff.), und als das Land der Schlange liess sich auch für die Jakob- und die David-Absalom-,

1) Richter 6. 2) Richter 7 f.

und wohl auch die David-Seba-Sage Syrien erschliessen (s. o. p. 622 f.)[1]). Es ist daher gewiss nicht zufällig, dass auch Gideon's »Schlangenvolk« aus dem Osten gekommen ist und dorthin zurückgetrieben wird[2]).

Damit, dass die Midianiter in der Gideon-Sage das Volk der Schlange sind, mag nun zunächst die Vier-Zahl ihrer Fürsten[3]) zusammenhängen. Denn aus dem geflügelten Löwen der Schlangen- und- Löwenplage sind ja bei Daniel vier Tiere geworden, darunter eines (das zuerst erscheint) wie ein Löwe, mit Adlerflügeln, ein zweites wie ein Bär, und eines wie ein Panther (o. p. 200 f.); und die vier Könige, denen die Könige von Sodom, Gomorra u. s. w. zwölf Jahre untertan gewesen und von denen wenigstens zwei aus dem Osten gekommen sind, diese vier Könige könnten ja nach o. p. 330 f. vielleicht ebenfalls jenem mythischen Löwen entsprechen. Es verdient darum auch immerhin Erwähnung, dass von den zwei zuerst getöteten Midianiter-Fürsten der zuerst genannte Oreb, d. i. »Rabe«, und der zweite Seeb, d. i. »Wolf« heisst. Und wenn darum die vier Fürsten insgesamt getötet werden[4]), während in den anderen bisher besprochenen Reflexen des Schlangen- und -Löwenkampfes die feindlichen Könige zwar geschlagen werden, oder doch fliehen, aber stets mit dem Leben davon kommen (s. o. p. 212 ff., p. 420 f. und p. 596), so liegt Das wohl einfach daran, dass sie nicht, oder nicht nur, wie diese Könige, der Schlange, sondern, oder sondern auch, dem Löwen der Plage entsprechen. Sie würden somit vor Allem viel-

1) Im Anschluss an das oben p. 622 f. Gesagte mache ich hier darauf aufmerksam, dass der Name des Königs Thalmai von Gesur in Syrien, zu dem Absalom flieht, vielleicht noch darauf hindeutet, dass das Ziel von Absalom's Flucht in einer älteren Gestalt der Sage im südlichen Palästina oder südlich von Palästina lag. Denn Thalmai heisst ja auch einer der Riesen in Hebron (s. o. p. 674). Es fällt daher auf, dass Maacha, der Name von des Königs Thalmai Tochter und Absalom's Mutter, u. A. auch ein Kebsweib des nach Josua 15, 13 in Hebron ansässigen Kaleb bezeichnet (I Chron. 2, 48).

2) Vgl. unten die Jephthah-Sage.

3) Richter 7 f. 4) Richter 7, 25 und 8, 21.

leicht Seitenstücke zu den sterbenden Fröschen der zweiten ägyptischen Plage, und bestimmt zu dem getöteten Fronmeister Adoniram in der Jerobeam-Sage bilden (vgl. o. p. 141 und p. 212). Dass der Name des an zweiter Stelle genannten Midianiter-Fürsten, nämlich Seeb, d. i. »Wolf«, auch an das Tier der zweiten babylonischen Plage, den *barbaru*, erinnert, verdient indes auch Beachtung (vgl. o. p. 67 Anm.). In der Gideon-Sage hätte sich also wenigstens in dem Fürstennamen »Rabe« noch ebenso eine besonders deutliche Spur von dem einen Tier der ersten Plage erhalten, wie in der Saul-Sage in dem Königsnamen »Schlange« eine von dem andern Tier (s. hierzu o. p. 420 f.).

Nach den und infolge der gegen die Midianiter gewonnenen zwei Schlachten will man Gideon zum König machen[1]). Das ist Das, was man nach dem Schema erwarten muss. Denn der Kampf gegen die Midianiter ist ja ein Löwenkampf und nach der Bezwingung des Löwen wird sein Bezwinger König. Darum wird ja Jerobeam König nach der Steinigung von Rehabeam's Fronmeister Adoniram (s. dazu oben) und Rehabeam's Flucht nach Jerusalem (o. p. 215), und Saul König nach Besiegung des Ammoniter-Königs »Schlange« (o. p. 421 f.). Freilich nimmt nun Gideon, im Gegensatz zu Jerobeam und Saul, die Königswürde nicht an[2]); eine Tatsache, die uns zunächst seltsam berühren muss[3]). Doch wird sie sich weiter unten erklären lassen.

Auf den Löwenkampf folgen nach der mythischen Chronologie der Babylonier sechs Plagen und darnach die Sintflut. Diese Chronologie lässt die Moses-Sage noch erkennen (o. p. 137 ff.). Dieselbe Sage lässt aber die sämtlichen Plagen und die Sintflut in die Zeit eines und desselben Pharao fallen, welcher auch der Schlange entspricht,

---

1) Richter 8, 22. 2) Richter 8, 23.

3) In Uebereinstimmung hiermit schliesst STADE (*Geschichte des Volkes Israel*, I, p. 190 f.) aus Richter 9, 1 ff., dass in einer älteren Ueberlieferung Gideon die Königswürde nicht ausgeschlagen, sondern angenommen habe.

und rückt so die Sintflut unmittelbar an die erste Plage heran. Ein ganz ähnlicher Tatbestand zeigte sich nun in einer langen Reihe israelitischer *Gilgamesch*-Sagen, ein Tatbestand, der den weiteren zur Folge gehabt hat, dass in ihnen die anderen Plagen fast gänzlich oder gar ganz verschwunden sind, und die Löwen- und Schlangenplage öfters innig mit der Sintflutepisode verschmolzen ist (vgl. o. p. 425 und p. 439 ff.). Eine derartige Folge zeigte sich auch in der manassischen *Gilgamesch*-Sage von Elisa und Elias, insofern in ihr die »Sintflutkatastrophe« — nämlich die Katastrophe von Aphek (s. o. p. 598 f.) — dem »Siege über die Schlange« — nämlich dem Siege über Benhadad bei Samaria (s. o. p. 596 f.) — unmittelbar folgt, und das Sintflutvolk mit dem Schlangenvolk vereinerleit worden ist (s. o. p. 620 ff.). Dies muss man berücksichtigen, um in eine weitere Analyse der, gleichfalls manassischen, Gideon-Sage eintreten zu können; und dazu auch, dass in einer Reihe von israelitischen Sagen sich aus der Sintflutepisode ein Krieg gegen einen Landesfeind entwickelt hat (s. o. p. 426 ff., p. 432 f. und p. 598 f.).

Hiernach ist nun zunächst nur vielleicht zu verstehen, dass Gideon's Sintflutbergepisode (s. o. p. 707) zwischen seiner Berufung zum Kampf gegen den Löwen (s. o. p. 713) und dem Kampfe selbst (s. o. p. 718) steht. Denn diese sekundäre Anordnung mag darauf zurückzuführen sein, dass zu Gideon's Berufung so gut, wie zu seiner Sintflut-episode, ein Opfer gehört (o. p. 706 ff.). Wohl aber scheint sich aus den oben berührten Tatsachen zu erklären oder erklärt sich aus ihnen, dass dem eigentlichen Kampfe Gideon's gegen die Midianiter eine Reihe von Geschehnissen unmittelbar vorhergeht, die vielleicht oder fraglos zu seiner Sintflutepisode gehören.

In der Saul-Sage spiegelt sich, wie wir sahen, die Sintflut in einem Kampf mit den Philistern wieder (o. p. 426 ff.). Vor diesen Philistern haben nun die Israeliten sich in Höhlen und Gruben und »in« Felsen ver-

steckt[1]); in der Gideon-Sage aber vor den Midianitern in Höhlen und Bergfesten Schutz gesucht[2]).

Dieser Parallelismus besagt an und für sich natürlich Garnichts, so wenig wie für sich allein der folgende: Vor Saul's Philister-Schlacht wird erzählt, wie ihm alle seine Leute bis auf 600, d. i. 2×300 Mann in ihrer Angst davonlaufen *(chārdū)*[3]); grade vor der Midianiter-Schlacht aber heisst es, dass Gideon von allen seinen Leuten die, welche ängstlich *(chārēd)* sind, und die übrigen bis auf 300 Mann nach Hause gehn lässt[4])[5]).

Aber die Gideon-Sage geht noch eine weitere, und wichtigere Strecke mit der Saul-Sage zusammen, was um so mehr Bedeutung hat, als ja grade von einer anderen *Gilgamesch*-Sage aus Manasse, der Elisa-Elias-Sage, nachgewiesen werden konnte, dass sie in einem besonders engen Verhältnis zur Saul-Sage steht (s. o. p. 587, p. 587 f., p. 590 f., p. 591, p. 592, p. 617 f., p. 637, p. 644 f., und vgl. p. 697). Jonathan und sein Waffenträger begeben sich in Saul's erstem Philister-Kriege, also in seiner Sintflutepisode (s. o. p. 426 ff.), allein zu den Philistern hinaus. Ein von Jenem günstig gedeutetes Omen, nämlich ein Zuruf eines

---

1) I Sam. 13, 6. 2) Richter 6, 2.

3) I Sam. 13, 7 (LXX) und 15. 4) Richter 7.

5) Bei der Quelle (von) Harod *(Chārōd)* darf umkehren, wer immer Angst hat, wer *chārēd* ist. Also ein Wortspiel. Was ist nun das Prius in der Geschichte, die Quelle (von) Harod, oder die Angst? Da die Parallelgeschichte in der Saul-Sage auch die Angst, aber nicht die Quelle Harod hat, wohl die Angst. Deshalb kann es aber doch eine Quelle von Harod wirklich gegeben haben: II Sam. 23, 25. Die Szene mit den ängstlichen Kriegern wäre dann wegen der vermeintlichen Etymologie von *Chārōd* an die Quelle von *Chārōd* verlegt worden. Während die Israeliten an der Quelle von Harod lagern, lagern nun die Midianiter »vom Hügel (des) More *(Mōrā)* an« (Richter 7, 1). An der Quelle darf aber umkehren, wer *chārōd* und *jārē'*, d. i. gleichfalls »furchtsam«, ist. Also anscheinend ein zweites Wortspiel, welches übrigens vielleicht auch berücksichtigt, dass *mōrī'* »fürchten machend« bedeuten würde. Lagern doch die Furcht erweckenden Midianiter vom Hügel (des) More an, die Israeliten, die zumeist *jārē'* und *chārēd* sind, aber bei der Quelle (von) Harod-*Chārōd.*

feindlichen Wachtpostens ermutigt sie, zu ihm hinaufzuklettern, und nun hauen sie etwa 20 Mann nieder. Da erhebt sich eine grosse Verwirrung im Philister-Lager, und die Israeliten kommen herbei und stossen auf die Philister, wie ein Jeder von ihnen das Schwert gegen den Andern erhoben hat. Mit einem grossen Siege Israel's schliesst die Aktion ab[1]). Gideon andrerseits begibt sich, nur von seinem Diener Pura begleitet, zum feindlichen Lager hin, belauscht eine ihm günstige und ihn ermutigende Traumdeutung, teilt darnach seine 300 Mann in drei gleiche Haufen und stellt sich dann mit ihnen rings um das feindliche Lager auf. Auf ein gegebenes Zeichen stossen Alle in ihre Posaunen und schreien das Losungswort. Da entsteht eine grosse Verwirrung im feindlichen Lager, sodass Jeder sein Schwert gegen den Anderen erhebt. Ein grosser Sieg ist der Erfolg des Unternehmens[2]).

Man wird nicht leugnen können, dass hier zwei mit einander verwandte Erzählungen vorliegen. Darnach wäre das oben skizzierte Stück der Gideon-Sage ebenso ein Stück einer Sintflutepisode, wie das ihm entsprechende Stück der Saul-Sage. Ein solches Stück sind nun aber auch ein Teil der Aphek-Episode in der Elisa-Elias-Sage (wie die Gideon-Sage, aus Manasse) und die Jericho-Episode in der Sage von Josua I (o. p. 160 ff. und p. 598 f., sowie p. 618 ff.). In diesen Stücken stürzt die Stadtmauer von Aphek durch ein Wunder ein, und ebenso die von Jericho, und diese zwar durch das Posaunenblasen und das Feldgeschrei der um Jericho herumziehenden Israeliten. Das Posaunenblasen und das Feldgeschrei der um das Lager herum aufgestellten Israeliten haben aber andrerseits in der Gideon-Sage das Wunder zur Folge, dass die Midianiter ihre Waffen gegen einander richten und so ihren Tod ohne die Waffen der Feinde finden. Damit dürfte

1) I Sam. 14. 2) Richter 7 f.

ein weiteres Motiv einer Sintflutepisode ermittelt sein[1]). Es ist interessant zu sehn, in wie verschiedenen Wundern sich die wunderbare Errettung und der wunderbare Untergang in der Sintflut in der israelitischen Sage erhalten haben. Vgl. oben p. 159 f., p. 305, p. 397 und p. 601.

Die Posaunenstösse und das Feldgeschrei, womit die Israeliten die wunderbare Katastrophe von Jericho herbeiführen, sind vermutlich ein Echo von dem Blasen des Sturmwinds, der die Sintflutkatastrophe bewirkt, und wohl auch von Donnerschlägen (o. p. 161), folglich auch die Posaunenstösse und das Feldgeschrei von Gideon's Leuten. Gideon's Mannen halten die Posaunen in der Rechten, in der Linken aber Fackeln, die sie bis dahin in Krügen versteckt gehalten haben und nun, indem sie diese zerschmettern, plötzlich scheinen lassen[2]). Ob also darin, wie wohl auch in dem Feuer- und dem Schwefelregen während der Sintflutkatastrophe von Sodom (s. o. p. 305), die Blitze der Sintflut wiederzuerkennen sind? Um so mehr, als auch grade diese Fackeln genannt werden?[3]) In Exodus 20, 18 sind nun mit Fackeln gewiss Blitze gemeint, und nach eben dieser Stelle offenbart sich Jahve auf dem Sinai, wie durch Getöse und Fackeln, d. i. Blitze, so auch durch Posaunenstösse. Dadurch dürfte wenigstens Das gesichert werden, dass die Posaunenstösse, der durch die Zerschmetterung der Krüge hervorgerufene Lärm und der Fackelschein, womit Gideon's Angriff eröffnet wird, wirklich die Donner-

---

1) Die Posaunen in der Gideon-Sage für eine Entlehnung aus der Jericho-Episode zu halten, lag bisher kein Grund vor — denn dass sie für eine klare Vorstellung ein Zuviel bedeuten, wäre kein Grund (gegen BUDDE, zum Buch der Richter, p. 60) —, und wird in Zukunft unerlaubt sein. Uebrigens bin ich überhaupt ausser Stande, in der Erzählung von dem Ueberfall irgend einen Anhalt für eine Textscheidung zu entdecken, auch im Gegensatz zu der alttestamentlichen Kritik (s. BUDDE, zum Buch der Richter, l. c.). 2) Richter 7, 20.

3) S. *Keilinschr. Bibl.* VI, 1, p. 236 f., 104 (wo mit den Fackeln, welche die *Anunnaki* erheben, Blitze gemeint sind, falls nicht etwa nur Wetterleuchten am Horizonte).

schläge und die Blitze sind, welche die Sintflut einleiten[1]). Vgl. oben p. 607.

Der Mauereinsturz und die Eroberung von Jericho durch Posaunenblasen und Feldgeschrei sollen also ein Gegenstück zu dem Sieg über die Midianiter durch das gleiche Mittel sein. Dieser Eroberung von Jericho geht nun der nächtliche Besuch von zwei Kundschaftern vorher (o. p. 172). Also ist Gideon's und seines Dieners nächtlicher Aufenthalt bei dem Midianiter-Lager zum Zweck der Belauschung ein Pendant zu dem nächtlichen Besuch in Jericho; und wenn Gideon hört, wie einer der Midianiter zu einem anderen sagt, dass Gott die Midianiter und ihr Lager in Gideon's Hand gegeben habe[2]), so ist Das im letzten Grunde nichts Anderes, wie wenn die Hure Rahab in Jericho den zwei Kundschaftern gegenüber es als ihre Ueberzeugung ausspricht, dass Gott ihr Land den Israeliten gegeben habe[3]). Wenn darum der Besuch der zwei Männer in Jericho auf einen Besuch *Gilgamesch's* in Begleitung des Schiffers des Xisuthros bei Diesem nach der Flut zurückgeht, obwohl jener Besuch unmittelbar vor einer Sintflutkatastrophe stattfindet (s. o. p. 172 und vgl. zu genauen Parallelen hierzu oben p. 300 ff., p. 367 f. und p. 397), so gilt Dasselbe auch von Gideon's und seines Dieners Aufenthalt bei dem feindlichen Lager[4]). Und damit wäre dann auch Jonathan's und seines Waffenträgers Ueberfall auf den Wachtposten der Philister (o. p. 722 f.) untergebracht: Er wäre ein sechster, und zwar besonders stark entstellter, vor die »Sintflutkatastrophe« eingeordneter »Besuch *Gilgamesch's* in Begleitung des Schiffers bei Xisuthros« nach »der Flut«.

---

1) S. *Keilinschr. Bibl.* VI, 1, p. 236 f., 99 und 104 f.

2) Richter 7, 14. 3) Josua 2, 9.

4) Es ergibt sich also, dass die Gideon-Sage wenigstens bis zu der Flucht der Midianiter in der Hauptsache eine einheitliche *Gilgamesch*-Sage ist, und dass wir natürlich die Gründe nicht zu würdigen vermögen, weshalb dieses Stück viele Fugen und Nähte verraten soll (s. dagegen BUDDE, zum Buch der Richter, p. 50).

Nun könnte man mir freilich einwenden, dass dieser Besuch in der Saul-Sage ja bereits durch David's Aufenthalt im Philister-Land und Saul's Besuch bei der Frau in Endor repräsentiert werde (s. o. p. 448 ff. und p. 454 ff.). Allein ein solcher Einwand wäre unberechtigt. Denn dem Besuch bei Xisuthros entspricht ja in der Jakob-Sage 1. Jakob's Aufenthalt in Aegypten, sowie zum Teil der zweite Aufenthalt seiner Söhne ebendort, 2. zum Teil Das, was sich im Gefängnis zwischen dem Bäcker, dem Mundschenk und Joseph abspielt, 3. aber Juda's und Hira's Aufenthalt bei Enaim (o. p. 269 ff., p. 275 ff. und p. 266). Und dieser Aufenthalt der zwei Freunde bei Enaim ist ein Seitenstück zu dem Besuch der Kundschafter in Jericho (s. o. p. 267), zu dem wiederum nach o. p. 722 f. und p. 725 Jonathan's und seines Waffenträger's Ueberfall eine Parallele sein müsste. Und in ganz ähnlicher Weise, wie in der Jakob-Sage, wird ja in der Abraham-Sage *Gilgamesch*'s und des Schiffers Aufenthalt bei Xisuthros 1. repräsentiert durch Abraham's Aufenthalt in Aegypten bezw. im Philister-Land und 2. durch den Besuch der zwei Engel bei Lot, ein weiteres Seitenstück zu dem Besuch der zwei Kundschafter in Jericho (s. o. p. 288, p. 311 und p. 448 ff.; p. 300 ff.). Diese Parallelen genügen, um unsre Deutung von Jonathan's Ueberfall wenigstens sturmfrei erscheinen zu lassen.

Eine ganz ähnliche Geschichte wie die von den zwei Männern in der Gideon-Sage, nämlich Gideon und seinem Diener, die sich Nachts an das Lager der Midianiter heranschleichen, wird uns nun von David und seinem Feldherrn Abisai erzählt: David schleicht sich mit Diesem Nachts in Saul's Lager ein[1][2]. Die Midianiter, an deren Lager Gideon sich heranschleicht, stellen als Solche das Sintflutvolk, bezw. das Volk der Sintflutstadt dar (s. o. p. 725), David aber hält sich an Saul's Hofe auch als ein

1) I Sam. 26.

2) An die Aehnlichkeit der beiden Geschichten erinnert auch BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 170.

Xisuthros in der Sintflutstadt auf, und flieht dann als ein Xisuthros, der von dieser in seinem Schiffe fortgetrieben wird (p. 440 f.). Es erscheint daher nicht unmöglich, dass die beiden nächtlichen Lagerbesuche, statt dass etwa der eine ein Abklatsch von dem anderen, also der David's einer von dem fraglos an alter Stelle stehenden Gideon's wäre, urverwandte Seitenstücke zu einander sind. Dann wäre auch David's nächtlicher Lagerbesuch mit einem Begleiter zusammen ein direkter Reflex von *Gilgamesch*'s und seines Reisegefährten Ankunft und Aufenthalt bei Xisuthros nach der Flut, der zunächst vor »die Flut« eingeschoben worden wäre; und, da David's Aufenthalt bei Saul ursprünglich zur David-Nathan-Jonathan-Sage gehört hat (s. o. p. 442 f. und p. 474 ff.), so hätten wir in David's Lagerbesuch ein neues Stück, das aus dieser Sage in die Saul-Samuel-Sage eingedrungen wäre (vgl. o. p. 438, p. 439 ff., p. 476 ff., p. 482 ff. und p. 508). Da nun in der David-Sage Abisag von Sunem die Tochter des Xisuthros darstellt (s. o. p. 515 ff.), wie z. B. in der Sage von Josua I die Rahab in Jericho (s. o. p. 160 f. und p. 172), so würden der Einkehr der zwei Kundschafter bei der Rahab in Jericho — und Analoges würde von den Parallelen hierzu gelten — in der David-Sage vielleicht zwei bodenständige Stücke entsprechen, nämlich 1. David's und seines Begleiters Aufenthalt in Saul's Lager, und 2., dass er bei der Abisag liegt. Indes ist Dies sehr unsicher, und ist es zum mindesten ebenso wahrscheinlich, dass das Motiv des nächtlichen Lagerbesuchs in der Saul-Sage etwa aus der Gideon-Sage entlehnt ist (vgl. o. p. 715 ff. und weiter unten). Ja, das Motiv braucht gar nicht grade in einer *Gilgamesch*-Sage gewachsen zu sein. Ist es doch sehr wohl möglich, dass es als ein fertiges Motiv in der Gideon-Sage an die Stelle eines ähnlichen darin bodenständigen Motivs getreten ist[1]).

Aus dem Vorstehenden ergibt sich jetzt unter allen Umständen mit vollkommener Sicherheit, dass in der

1) Vgl. die Dolonie in der Ilias.

Gideon-Sage das Midianiter-Heer auch die in der Sintflut zugrunde gehende Menschheit, und dass das Lager der Midianiter, der Aufenthaltsort eines »Sintflutvolks«, die Sintflutstadt repräsentiert. Dieses Lager befindet sich nun in der Ebene Jesreel[1]). Also berührt sich die Gideon-Sage aus Manasse wohl in einem nicht unwichtigen Punkte grade mit der Elisa-Elias-Sage, auch aus Manasse. Denn deren Sintflutstadt ist Aphek (s. o. p. 598 f. und p. 618 ff.), und ein Aphek liegt nach I Sam. 29, 1 und I Sam. 28, 4 entweder in der Ebene Jesreel oder doch ganz in ihrer Nähe.

Nach der Ueberrumpelung des Lagers der Midianiter in einer Sintflutepisode jagen die Israeliten Diesen nach, und die Ephraimiten besetzen die Jordan-Furten bis Beth-Bara hin. So fangen sie zwei Fürsten der Midianiter ab. Gideon aber zieht darnach[2]) über den Jordan und jagt die Midianiter nach dem Osten zurück[3]).

Zu einer Sintflutepisode gehört es nun, dass die Israeliten unter Moses trocknen Fusses durch das Schilfmeer ziehn, Aegypter aber in demselben Meere ertrinken (o. p. 146), dass die Israeliten unter Josua I trocknen Fusses durch den Jordan ziehn (o. p. 159 f.), dass Elias das Gleiche tut (o. p. 601). Vielleicht mag darum auch das Abfangen der zwei Fürsten bei einer Jordan-Furt und dass Gideon darnach durch den Jordan zieht, einen Teil des Midianiter-Kampfes als ein Stück einer Sintflutepisode kennzeichnen[4]). Und wenn sich in einer langen Reihe von Fällen eine Sintflutbergepisode im Ost-Jordan-Lande abspielt oder östlich vom toten Meere (s. zuletzt o. p. 601), so könnte schliesslich Gideon's Zug in's Ost-Jordan-Land auch ein Rest einer solchen Episode sein, also ein Komplement zu seinem Opfer auf dem Gipfel der Bergfeste bei Ophra (o. p. 707). Bemerkenswert ist darum vielleicht, dass Moses vor seinem

1) Richter 6, 33.

2) So wenigstens nach dem uns jetzt vorliegenden Text.

3) Richter 7 f.

4) S. unten die Jephthah-Sage und vgl. die Ehud-Geschichte.

Zuge durch das Schilfmeer in seiner Sintflutepisode, Jakob zwischen seiner Sintflutbergepisode in Gilead und seiner Rückkehr nach dem West-Jordan-Lande durch den Jordan (s. o. p. 240f.), Gideon aber nach seinem Zuge durch den Jordan und vor seiner Rückkehr durch den Jordan nach einem Sukkoth gelangt[1]). Dabei fordert aber das Schema andrerseits, dass Gideon als der Löwentöter die Midianiter bis in das israelitische Ost-Jordan-Land hinein verfolgt und hieraus herausjagt. Denn Diese sind ja aus dem Osten gekommen, und müssen nun, als ein Schlangen- und- Löwen-Volk, aus dem Gebiet der Israeliten herausgejagt werden[2]).

Nach der uns vorliegenden Darstellung zerlegt sich der Kampf gegen die Midianiter in zwei Aktionen: Zunächst werden sie über den Jordan zurückgeschlagen. Dann sammeln sich die von ihnen Uebriggebliebenen in Karkor-*Qarqor*-*Καρκαρ* im Ost-Jordan-Lande, werden jedoch abermals in einer Schlacht gegen Gideon von Diesem geschlagen[3]). Die genaue Lage dieser — sonst nicht genannten — Ortschaft ist unbekannt; doch soll sie nach Richter 8, 11 östlich von Nobah und Jogbeha, also gewiss nicht allzuweit von der Ammoniter-Hauptstadt Rabbath-Ammon liegen. Bei letzterer Stadt nun — nach I Chron. 19, 7 allerdings bei Medeba, südlich davon — soll nach II Sam. 10 eine Schlacht zwischen David's Truppen und einem Syrer- sowie einem Ammoniter-Heer stattgefunden haben; und diese Schlacht scheint nach o. p. 551 ff.

---

1) Richter 8.

2) Der Zug Gideon's in's Ost-Jordan-Land hinein würde also durchaus mit der übrigen bisher erörterten Gideon-Sage harmonieren. Die alttestamentliche Kritik aber weist ihn als Stück einer alten und guten (!) Ueberlieferung einer anderen Quelle zu, wie das Vorhergehende (s. WELLHAUSEN in BLEEK's *Einleitung*[4], p. 190ff.; STADE, *Geschichte des Volkes Israel* I, p. 190; BUDDE, zum Buch der Richter p. 50). Wie mir scheinen muss, ohne jeden Grund. Denn, dass in diesem Stück z. B. Gideon plötzlich auch als Bluträcher auftritt, genügt denn doch wahrhaftig nicht als Scheidungsgrund.

3) Richter 8, 10 ff.

ein Reflex auch der Schlacht bei *Qarqar* in Syrien zu sein, die Salmanassar II gegen syrische, phönizische und andere Könige, darunter auch einen König von Ammon, geschlagen hat. Darum die Frage: Ist Gideon's Schlacht bei Karkor-*Καρκαρ* (auf, oder in der Nähe von ammonitischem Gebiet) ein weiteres Echo von Salmanassar's Schlacht bei *Qarqar*, und ist das Karkor des Richterbuchs aus Syrien nach dem südlichen Ost-Jordan-Lande versetzt, und dann zwar deshalb, weil an dieser Schlacht auch ein König der dort ansässigen Ammoniter teilnahm? Und, so dürfen wir ferner fragen, tönt dieses Echo etwa deshalb auch in der Gideon-Sage nach, weil seine Sage von ihm einen Zug in's Ost-Jordan-Land oder doch einen Kampf gegen ein Heer aus dem Ost-Jordan-Lande verlangt? Vgl. o. p. 559.

Wie die Kinder Israel als die Archenleute in der Sintflutepisode aus Aegypten ziehn, da geben ihnen die Aegypter goldene und silberne »Geräte« mit, die Geräte, denen u. A. die goldenen Weihgeschenke der Philister-Könige in der Sage von Josua II entsprechen (s. o. p. 183), wie auch die goldenen und silbernen Geräte, welche aus Babylonien zurückwandernde Juden als Geschenke der Babylonier mitgenommen haben sollen (o. p. 189 ff.). Beim Sintflutberge Sinai tun dann die Israeliten auf Mosis Befehl ihren Schmuck ab (o. p. 252); und bei Sichem als bei einem Sintflutberge übergibt Jakob's Familie ihm ihre Ohrringe (o. p. 251). Aus goldenen Ohrringen, welche die Israeliten sich abgerissen haben, macht Aaron nach dem Abschluss einer Sintflutbergepisode ein Götzenbild, und zwar ein »goldenes«, aber zugleich verbrennbares Kalb, somit ein goldenes Ueberzugsbild mit hölzernem Kern, errichtet davor einen Altar und opfert (s. o. p. 217 f.); nach einem Stück einer Sintflutepisode stellt ferner Jerobeam in Bethel (und in Dan) ein goldenes Kalb auf, errichtet einen Altar in Bethel und will opfern (s. o. p. 218); an gleicher Stelle seiner Sage errichtet Jakob in Bethel einen Altar und opfert natürlich auch

(o. p. 254), oder hat doch wenigstens einmal darauf geopfert; einem der zwei von Jerobeam aufgestellten goldenen Kälber in der Jerobeam-Sage soll auch das Ueberzugsbild, ein Ephod, in der Sage vom Leviten entsprechen (s. o. p. 382 f.), und in der gleichen Sage opfern endlich die Israeliten wohl im Grunde an derselben Stelle der Erzählung in Bethel, an der Jakob in Bethel den Altar errichtet, u.s.w. (o. p. 375). Gideon aber erbittet sich, nach seiner Rückkehr aus dem Ost-Jordan-Lande, also nach seiner Sintflutbergepisode (s. o. p. 707 und p. 728 f.), die goldenen Ringe, welche die Israeliten den Midianitern abgenommen haben, macht daraus ein Ueberzugsbild, ein Ephod, und stellt es in seiner Stadt Ophra auf[1]). Es kann daher nicht zweifelhaft sein, dass dies Bild ein Gegenstück zu dem von Aaron hergestellten goldenen Kalbe u. s. w. ist, und dass somit auch die Gideon-Sage als ein altes Stück der israelitischen *Gilgamesch*-Sage erkennen lässt: die Anfertigung und Aufstellung eines goldenen Ueberzugsbildes durch den *Gilgamech*-Xisuthros nach der »Sintflut«[2]); und allem Anscheine nach ferner: dass es hergestellt wird aus goldenen Schmucksachen, und speziell goldenen Ohrringen, die dem »Sintflutvolk« abgenommen sind. Denn die Midianiter stellen ja in der Gideon-Sage auch das Sintflutvolk dar, ebenso aber in der Moses-Sage die Aegypter, von denen sich die Israeliten bei ihrem Auszuge aus Deren Lande goldene und silberne Geräte schenken lassen (o. p. 146), und ebenso darum die Philister, aus deren Lande die Lade als Repräsentantin der Arche mit Geschenken der Philister herausgefahren wird, und die Babylonier, aus deren Lande und mit deren goldenen

1) Richter 8.

2) Die Errichtung des Ephods steht also an ursprünglicher Stelle, und die Parallelsagen protestieren gegen eine m. E. ganz unmotivierte Annahme, wonach »D2« die Errichtung beseitigt, »Rp« sie aber wieder herzugetragen haben soll, wie BUDDE, zum Buch der Richter, p. 67, im Anschluss an HOLZINGER meint.

und silbernen Geräten die Juden nach Palästina aus- und zurückwandern.

Nachdem sich so herausgestellt hat, dass die Errichtung des Ueberzugsbildes in Ophra in einer Sage aus Manasse ein Gegenstück zu der Errichtung des goldenen Kalbes in Bethel in der Jerobeam-Sage aus dem Bruderstamme Ephraim ist, und dass beide einen Vorgang innerhalb einer Sintflutepisode darstellen, scheint sich damit Zusammengehöriges auch in der Elisa-Elias-Sage aus Manasse zu zeigen: Von Gilgal aus begibt sich Elias mit Elisa über Bethel und Jericho in das Ost-Jordan-Land, um dort als ein Xisuthros auf dem Sintflutberge gen Himmel zu fahren (s. o. p. 601), und von dort kehrt Elisa zunächst nach Jericho zurück und gelangt dann wieder nach Bethel[1]). Indes Wer sagt uns, dass Bethel hier nicht nur infolge seiner geographischen Lage erscheint? Doch ist es bemerkenswert, dass es dort, wo es in der Elisa-Ahab-Elias-Geschichte noch einmal genannt wird, mit der Sintflutstadt Jericho (s. o. p. 612 f.) in Verbindung gebracht wird: Hiel aus Bethel soll die Stadt wieder aufgebaut haben[2]). S. aber dazu oben p. 653.

Es mag von Interesse sein, hier zusammenzustellen, wie sich die spätere Zeit mit der, ursprünglich offenbar ganz unverfänglichen, Sage von der Errichtung eines Ueberzugsidols durch einen israelitischen Stammes- und Volksheros abgefunden hat: Die Gideon-Sage notiert das Faktum als eine Handlung ihres *Gilgamesch*-Xisuthros und tadelt es[3]). Ebenso die Jerobeam-Sage, die auch noch die Errichtung eines Altars vor dem Kalbe in Bethel durch ihren *Gilgamesch*-Xisuthros Jerobeam erwähnt, es aber wenigstens nicht alsbald darnach zu einem Opfer Jerobeam's kommen lässt, indem nämlich der Altar vor seinen Augen zerbirst[4]). Die Moses-Sage entlastet ihren

1) II Kön. 2. 2) I Kön. 16, 34.
3) Richter 8, 27. 4) I Kön. 12 f.

Gilgamesch-Xisuthros von dem Frevel, das Kalb beim Sinai angefertigt, einen Altar davor errichtet und auf ihm geopfert zu haben, und bürdet den Frevel Aaron-*Eabani* auf[1]). Die Sage vom Leviten kennt gleichfalls noch das Ueberzugsbild, aber weder ein *Gilgamesch*, noch ein *Eabani* hat es gemacht[2]); andrerseits kennt dieselbe Sage noch ein Opfer zu Bethel. Jakob-*Gilgamesch*-Xisuthros endlich vergräbt die goldenen Ringe, aus denen Aaron und Gideon ihr Ueberzugsbild machen, und stellt kein solches in Bethel auf; aber den Altar, dessen Errichtung die Aufstellung des Bildes voraussetzt, errichtet auch er in Bethel, und opfert sicherlich auch auf ihm, oder hat doch wenigstens einmal darauf geopfert; und wie Jakob, so errichtet natürlich auch Abraham (s. o. p. 287) in einem Abklatsch von der Jakob-Sage (s. o. p. 339 ff.) wohl einen Altar in Bethel, aber stellt dort kein Ueberzugsbild auf.

Wir haben oben p. 253 und p. 254 f. aus der Tatsache, dass Jakob in einem Stück einer Sintflutbergepisode in Sichem den Befehl erhält, nach Bethel zu ziehn und dort einen Altar zu errichten, und aus anderen Tatsachen den Wahrscheinlichkeitsschluss gezogen, dass Bethel in einer der Jakob-Sage zu Grunde liegenden Sage die Heimat ihres Xisuthros war. Deshalb nämlich vor Allem, weil der Befehl Jakob's an seine Familie, von Sichem nach Bethel zu ziehn, dem des Xisuthros an seine Archengenossen entspricht, vom Sintflutberge nach Babylonien, ihrer Heimat, zurückzukehren. Nun soll Jakob's Altarerrichtung in Bethel eine einstmalige Aufstellung eines Idols in Bethel voraussetzen (s. o. p. 632 f.), und der Aufstellung dieses Idols soll die Aufstellung des von Gideon verfertigten Ueberzugsbildes in seinem Heimatsorte Ophra entsprechen. Also dürfte es nunmehr wohl gesichert sein: Jakob errichtet im ephraimitischen Bethel einen Altar, Jerobeam aus Ephraim ebendort einen Altar und stellt

1) Exodus 32. 2) Richter 17.

dort ein goldenes Kalb auf, und Gideon stellt in Ophra ein Ueberzugsbild auf: als ein Xisuthros, der — weil zugleich ein *Gilgamesch* (s. o. p. 151 ff.) — gegen die Ursage vom Sintflutberge in seine Heimat zurückgekehrt ist! Wenn dann in der Moses-Sage das entsprechende goldene Kalb beim Sintflutberge Sinai aufgestellt wird, so gibt es dafür eine doppelte Erklärung: Entweder liegt hier eine Neuerung vor, oder — ist in der Nähe des Sinai die eigentliche Heimat des *Gilgamesch*-Xisuthros Moses zu suchen, also die Heimat des Stammes Levi[1]).

Damit ist nun aber wohl unmittelbar gegeben, worauf die Aufstellung des Bildes und des Altars zurückzuführen ist: Die Sage berichtet ausdrücklich, dass die Archengenossen, nach Babylonien zurückgekehrt, die Tempel — mit Götterbildern und Altären — errichtet hätten[2])[3]).

Der israelitische Xisuthros der Flut ist zugleich ein *Gilgamesch.* Sind somit Bethel in der Jakob- und in der Jerobeam- und Ophra in der Gideon-Sage die Heimat eines Xisuthros, so fragt sich's, ob sie nicht etwa, statt die Heimat des Sintfluthelden, urspr. die des *Gilgamesch* darstellen. Und da lässt sich wohl mit Bestimmtheit das Letztere behaupten. Denn die Heimat eines Xisuthros ist als solche eine Sintflutstadt; aber Bethel und Ophra dokumentieren sich nicht als Sintflutstädte. Vielmehr war für die Jakob-Sage so gut, wie für die Jerobeam-Sage, mit Bethel als einstmaliger Heimat ihres Xisuthros oder ihres *Gilgamesch*, Jericho einmal die Sintflutstadt (s. o. p. 267, p. 160 f., p. 172, p. 219 f. und p. 612 f.); und Ophra ist zwar Gideon's Wohnsitz, aber die »Sintflutkatastrophe« seiner Sage ereignet sich in der Ebene Jesreel (o. p. 723 ff.). Und andrerseits ist in keiner israelitischen Sage, soweit bis jetzt erkennbar, der Wohn-

1) Hierüber wird ausführlicher in Band II zu reden sein.

2) Dies liegt also vermutlich u. A. auch der Errichtung der goldenen Kälber durch Jerobeam zu Grunde. Damit vergleiche man STADE's geschichtsphilosophische Spekulationen in seiner *Geschichte des Volkes Israel* I, p. 352.

3) S. Berosus in der Chronik des Eusebius, hsg. von SCHOENE, I, Sp. 24.

sitz oder die Heimat des *Gilgamesch*-Xisuthros, also in erster Linie des *Gilgamesch*, eine Sintflutstadt[1]).

Bethel wäre somit aller Wahrscheinlichkeit nach, wie Ophra in der Gideon-Sage, in einer Reihe israelitischer *Gilgamesch*-Sagen eigentlich eine *Gilgamesch*-Stadt, also eine Repräsentantin von Erech-*Uruk*-*Ark*-. Man hat daher Veranlassung, sich über ein hübsches Spiel des Zufalls zu freuen: Der Name Bethel bedeutet: »Haus Gottes«, und dieser Name bezeichnet gewiss ursprünglich ein Heiligtum in Bethel, der Name des Stadttempels von Erech bedeutet aber: »Haus des *Anu*«, des Himmelsherrn (vgl. o. p. 353 Anm. 1); und in unmittelbarer Nähe von Bethel wohnen Arkiter[2]). Es besteht indes eine ganz entfernte Möglichkeit, dass hier nicht lediglich ein Zufall obwaltet. Sind doch die ausserhalb Palästina's ansässigen Amoriter und Hittiter aller Wahrscheinlichkeit nach durch die *Gilgamesch*-Sage nach Palästina versetzt worden; und liegt es wohl ähnlich mit den Kanaanäern und vielleicht auch mit den Hevitern[3]).

Oben haben wir nach Möglichkeit von einander geschieden, was in der Gideon-Sage zu einem »Schlangen- und- Löwenkampf« und was zu einer »Sintflutepisode« gehört, und auch erkannt, dass diese Sage ausser diesen beiden Episoden wenigstens noch ein Stück der babylonischen *Gilgamesch*-Sage aufweist. So geringfügig dies ist, so geht doch aus allen unsern Erörterungen natürlich vollkommen klar hervor, dass die Gideon-Sage eine neue israelitische *Gilgamesch*-Sage ist. Denn 1. zeigt sie die spezifisch israelitische Verschmelzung des Mythus vom Schlangen- und- Löwenkampf und der Sintflutgeschichte mit der *Gilgamesch*-Sage, und 2. reflektiert sie alle drei ganz nach Art der israelitischen, aus der babylonischen weiterentwickelten *Gilgamesch*-Sage. Ist also Gideon

---

1) S. aber unten die Tobit-Sage.

2) Josua 16, 2. 3) S. hierzu Band II.

sicher ein Löwentöter und sicher ein Xisuthros, wie sonst der israelitische *Gilgamesch*, so dürfte er ebenso ohne jede Frage ein israelitischer *Gilgamesch* sein.

Ein Solcher kämpft nun (s. zuletzt o. p. 616 ff.) nach dem Schema hinter seinem Schlangen- und- Löwenkampf und seiner Sintflutepisode einen *Chumbaba*-Kampf. Nicht aber Gideon. Vielmehr zieht er sich, nachdem er — gegen die babylonische Vorlage (s. o. p. 720) — die Königswürde ausgeschlagen hat, in's Privatleben zurück und stirbt später als einfacher Bauer.

Gleichwohl wird aber unmittelbar hinter der oben analysierten Gideon-Sage von einem *Chumbaba*-Kampf berichtet. Nur spielt er sich nicht zu Gideon's Zeit ab, sondern erst nach seinem Tode; und dieser Kampf entbrennt zwischen den Sichemiten unter Gaal's Führung und dem Könige Abimelech, einem Sohne Gideon's: Die Sichemiten machen Diesen zum König, nachdem er seine 70 Stiefbrüder bis auf Jotham ermordet hat. Dieser allein entgeht dem Blutbad und entflieht. Darnach aber lehnen sich die Sichemiten unter Gaal's Führung gegen ihren König auf, und nach mehreren Kämpfen wird er tödlich durch einen Mahlstein verwundet, den ihm ein Weib auf den Kopf wirft. Sein Waffenträger gibt ihm den Todesstoss, und damit ist die Geschichte aus[1]).

Das hat nun eigentlich, so scheint es, kein besonderes Charakteristikum mit der *Chumbaba*-Episode gemein. Und wenn nicht der Zusammenhang mit der Gideon-Sage durch die Verwandtschaft des Abimelech mit Gideon hergestellt würde, und wenn die Abimelech-Geschichte nicht an der Stelle für eine *Chumbaba*-Episode stände, würden wir auch sicher nicht so leicht auf unsre Identifikation verfallen sein. Nachdem Das nun aber einmal geschehen ist, finden wir in unsrer Episode allerdings sofort eine Reihe von Einzelheiten, die für die *Chumbaba*-Episode charakteristisch sind.

1) Richter 9.

Um sie aber mit Sicherheit herauszufinden, wird erst eine Vorfrage erledigt sein müssen, nämlich die: Wer wäre der *Chumbaba*, wer der *Gilgamesch* in der Abimelech-Geschichte?

Gideon ist vorher der *Gilgamesch*, Abimelech aber ist sein Sohn. Diese Umstände plädieren für einen »*Gilgamesch*« Abimelech, sodass also Gaal, sein Gegner, der *Chumbaba* wäre. Das könnte einerseits dazu stimmen, dass Gideon aus Manasse ist, Sichem aber, dessen Bewohner sich gegen Abimelech empören, nicht in Manasse, sondern in Ephraim liegt, andrerseits jedoch anscheinend dazu, dass Sichem in der Jakob-Sage ohne jeden Zweifel die *Chumbaba*-Stadt ist (s. o. p. 237 f.). Und dass in einer *Chumbaba*-Episode der eigentliche *Gilgamesch* nicht mitwirkt, sondern ein Anderer (auch einmal zwei seiner Söhne) statt seiner den Kampf leitet (oder auskämpft), ist uns ja durchaus nicht neu (s. zuletzt oben p. 531). Ja grade gegen Sichem als eine *Chumbaba*-Stadt kämpft nicht Jakob-*Gilgamesch*, sondern streiten seine Söhne Simeon und Levi. Darnach wäre Abimelech wenigstens zunächst am ehesten als der *Gilgamesch* oder Dessen Vertreter, Gaal somit als der *Chumbaba* anzusehn.

Innerhalb einer *Gilgamesch*-Sage wird nun sonst mehrfach von dem *Gilgamesch* eine Schlacht durch einen Hinterhalt gewonnen, Dies aber stets in einer *Chumbaba*-Episode (s. o. p. 369 f. und p. 435; vgl. auch oben p. 467), und zweimal wird dieser Hinterhalt in der Nähe der *Chumbaba*-Stadt gelegt (s. o. p. 369 f.). Durch einen Hinterhalt aber, den er bei Sichem legt, gewinnt Abimelech eine Schlacht gegen die Sichemiten; und darnach, wieder durch einen Hinterhalt, noch eine zweite Schlacht; anscheinend eine Dublette zu der ersten[1]). Indes, ist Abimelech's Kampf gegen Sichem wirklich ein *Chumbaba*-Kampf, dann findet sich ein Gegenstück zu diesen zwei Schlachten in zwei glücklichen *Chumbaba*-Kämpfen der Saul-Sage, die sich

1) Richter 9, 34 ff.

wenigstens nicht mehr als Dubletten zu einander dokumentieren (o. p. 435 und p. 466 f.), und folglich dafür sprechen, dass auch die zwei Schlachten gegen die Sichemiten in unsrer Gideon-Abimelech-Sage beide schon alteingesessen sind[1]). Denn in der Saul-Sage kämpft ja zuerst Saul-*Gilgamesch* in einer Schlacht mit einem Hinterhalt siegreich gegen sein *Chumbaba*-Volk, die Amalekiter (o. p. 435), und darnach schlägt in derselben Saul-Sage David die Amalekiter, und zwar auf einem Streifzuge, von dem eine Einzelheit Saul's Hinterhalt ähnlich sieht (o. p. 467). Diese Analogie ist um so beachtenswerter, als sie wieder von der Saul-Sage geboten wird (s. o. p. 717 f., p. 720, p. 721 ff. und vgl. sofort unten).

Nach éinem Schema, wohl dem Grundschema, kämpft der *Gilgamesch* im ganzen zweimal gegen seinen *Chumbaba*, einmal, und zwar zuerst, mit Misserfolg, das andere Mal mit Erfolg (s. o. p. 163 und p. 531, und vgl. p. 369 f.). In zwei von anderen Fällen, in denen der unglückliche *Chumbaba*-Kampf an zweiter Stelle steht — was bisher in drei Fällen festgestellt wurde (s. o. p. 163, p. 468 ff. sowie p. 616 ff., p. 633 ff. und p. 688 f.) —, findet der *Gilgamesch* in ihm seinen Tod (Saul und Ahab; s. o. p. 468 ff. und p. 636 ff.); und speziell in der Saul-Sage findet der *Gilgamesch* seinen Tod in einer unglücklichen *Chumbaba*-Schlacht nach zwei vorangegangenen glücklichen *Chumbaba*-Kämpfen (o. p. 435, 466 ff., p. 468 ff. und p. 637 ff.). Abimelech kämpft aber nach seinen zwei siegreichen Kämpfen gegen Sichem einen dritten Kampf, und zwar gegen Thebez, und in diesem Kampfe findet er seinen Tod[2])[3]). Und wie Saul nach éiner Tradition seinen Waffenträger bittet, ihn zu töten, und nach einer zweiten Tradition ihm von einem Amalekiter auf seine eigene Bitte der Todesstoss gegeben wird (o. p. 468 ff.), so gibt dem

1) Lediglich auf Grund der Doppelheit von einer literarischen Dublette zu reden, wäre also vollends höchst voreilig.

2) Richter 9, 50 ff. 3) Vgl. unten die Jesus-Sage.

Abimelech auf seine eigene Bitte sein Waffenträger den Todesstoss. Wie in der Midianiter-Episode (s. o. p. 720 ff.), so geht also auch in der Abimelech-Geschichte eine *Gilgamesch*-Sage aus Manasse, ähnlich wie eine andere, die von Elisa und Elias (o. p. 587, p. 587 f., p. 590, p. 591, p. 592, p. 617, p. 637, p. 642, p. 644 f., p. 647 f.; vgl. p. 697), in auffallender Weise grade mit der Saul-Sage!

Die Gideon-Abimelech-Sage dürfte es uns nun ermöglichen, das Verhältnis zwischen den beiden Berichten über Saul's Tod näher zu präzisieren (vgl. o. p. 470 Anm. 3). Nach der einen Tradition bittet Saul-*Gilgamesch* seinen Waffenträger, ihn zu töten, nach der anderen wird ihm auf seine Bitte der Todesstoss von einem Angehörigen seines *Chumbaba*-Volks versetzt; Abimelech-*Gilgamesch* aber — denn so dürfen wir Abimelech nunmehr gewiss bezeichnen — wird tödlich verletzt von einer Angehörigen seines *Chumbaba*-Volks, und erhält den Todesstoss von seinem Waffenträger; während Ahab-*Gilgamesch* von einem Angehörigen seines *Chumbaba*-Volks tödlich getroffen wird (o. p. 636 ff.). Also könnten die beiden Traditionen der Saul-Sage jede ein Stück des ursprünglichen Tatbestandes gerettet haben: Saul wäre etwa ursprünglich von einem Amalekiter, Einem aus seinem *Chumbaba*-Volk, tödlich verwundet und darnach auf seine Bitte von seinem Waffenträger vollends getötet worden. Aus einer solchen Urform lassen sich beide Traditionen über Saul's Tod sehr wohl ableiten, wenn man annehmen darf, dass die eine Tradition durch eine starke Kontamination mit einer typischen Geschichte oder gar einer Erzählung von einem Ereignis aus der assyrisch-babylonischen Geschichte zustande gekommen ist (s. o. p. 468 ff.).

Aus diesen Ausführungen dürfte sich nun mit Sicherheit ergeben, dass Abimelech's Kämpfe gegen die Sichemiten und gegen Thebez eine *Chumbaba*-Episode darstellen, in der *Gilgamesch* durch Abimelech repräsentiert wird, und dass sie als eine unmittelbare Fortsetzung der Gideon-

Gilgamesch-Sage anzusehn sind; zugleich aber auch von neuem, dass Saul's letzte Philister-Schlacht, die Schlacht, während der er seinen Tod findet, wirklich eine *Chumbaba*-Schlacht ist.

Mit Saul-*Gilgamesch*'s Tod in einer *Chumbaba*-Schlacht ist die eigentliche Saul-Sage zu Ende; und damit harmoniert nun wieder die Gideon-Abimelech-Sage: nach Abimelech's Tod in einem *Chumbaba*-Kampf fällt der Vorhang. Ganz so, wie es nach oben p. 640 f. einmal in der Elisa-Ahab-Elias-Sage gewesen sein soll: Ahab-*Gilgamesch* soll einmal erst im Schlussteil seiner Sage in einem *Chumbaba*-Kampf gefallen sein. Während aber die letztere und die Saul-Samuel-Sage die Episoden der *Gilgamesch*-Sage von der *Chumbaba*-Episode an bis zum Schluss wenigstens verhältnismässig vollständig erhalten haben, hat die Gideon-Abimelech-Sage ausgerechnet keine Spur mehr davon. Wie Das gekommen ist, scheinen uns manche Analogien zu zeigen: Auch die Gideon-Abimelech-Sage brachte einmal die letzte unglückliche *Chumbaba*-Schlacht im Schlussteil der ganzen Sage, zwei glückliche *Chumbaba*-Schlachten aber an der ursprünglichen Stelle für die *Chumbaba*-Episode, und darnach drückten ihre zwei Teile Alles zwischen ihnen Befindliche heraus. Eine ganz genaue Analogie zu einem derartigen Vorgang scheint ja grade die Gideon-Sage erschliessen zu lassen (s. o. p. 714).

Zu den vorstehenden Ergebnissen gelangt, können wir aber noch nicht am Ziel sein. Dass Abimelech, ein Sohn Gideon-*Gilgamesch*'s, statt seines Vaters einen *Chumbaba*-Krieg führt, ist nach o. p. 737 durchaus nicht analogielos, dass aber nur er, und nicht wenigstens auch sein Vater, in einem *Chumbaba*-Kampfe fällt, ist völlig ohne Parallele. Andrerseits aber spielt sich Abimelech's Kampf auch sonst nicht ganz nach dem Schema ab. Nach diesem müsste er, als ein *Gilgamesch*, den Kampf mit Gaal, weil seinem anscheinenden *Chumbaba*, veranlassen. Das tut er aber nicht, sondern die Sichemiten empören sich gegen ihn, und zwar unter

Führung Gaal's. Empören sich gegen ihn, einen Sohn eines *Gilgamesch*, und in dem nun folgenden Kriege wird er dann getötet. Eine Empörung gegen einen Sohn eines *Gilgamesch*, die Jenes Tötung zur Folge hat, gehört ja aber zu dem Dynastiewechsel-Schema der israelitischen *Gilgamesch*-Sage (s. o. p. 460 f., p. 464 f., p. 522 ff. und p. 641 ff.)! Und dieser Sohn darf nach dem Schema nur zwei Jahre regieren (s. o. p. 460 f., p. 464 f.); und er, bezw. ein Ersatzmann für ihn, regiert demgemäss auch in vier Fällen nur diese zwei Jahre (s. o. p. 460 f., p. 464 f., p. 641 ff. und unten die Baesa-Sage), während er in einem fünften Falle doch wenigstens nur ganz kurze Zeit König ist, und bald, nachdem er sich zum Könige erklärt hat und wieder ein einfacher Prinz geworden ist, ermordet wird (s. o. p. 522). Abimelech aber, der Sohn Gideon-*Gilgamesch*'s, hat nur drei Jahre regiert[1]). Wer bedenkt, dass »nach zwei Jahren«, gleichbedeutend ist mit »im dritten Jahre«, Der wird schon jetzt gerne zugeben, dass die drei Jahre Abimelech's die zwei eines *Gilgamesch*-Sohnes repräsentieren können[2]).

Damit scheint nun alles geklärt zu sein: Abimelech, und nicht sein Vater, ein *Gilgamesch*, kämpft die *Chumbaba*-Kämpfe; er, und nicht sein Vater, findet darin seinen Tod; nicht er veranlasst einen *Chumbaba*-Kampf zwischen ihm und den Sichemiten, sondern Diese empören sich gegen ihn, weil: Abimelech eigentlich gar kein *Gilgamesch*, sondern Nichts wie ein Sohn eines *Gilgamesch* ist, und weil in der Sage von ihm die schemagemässe Sage von einer Empörung oder Verschwörung gegen einen Solchen,

1) Richter 9, 22.

2) Dass Abimelech's 3 Jahre in der Tat aus zwei Jahren geworden sind, dürfte sich daraus ergeben, dass der nach unserm Richterbuch auf ihn folgende Richter Thola 23 Jahre lang Richter ist, während die dem Abimelech und dem Thola entsprechenden (!) Könige Nadab und Baesa (s. unten p. 746 f. und p. 752) 2, bezw. 24 Jahre regieren. Da nämlich Nadab's zwei Jahre fraglos aus dem Schema stammen (o. p. 460 f., p. 464 f. und p. 641 ff.), so hat Abimelech offenbar grade ein Jahr zu viel, das Thola zu wenig hat, und ursprünglich auch zwei Jahre regiert.

infolge welcher Dieser ermordet werden muss, mit der schemagemässen Sage von einem *Chumbaba*-Kampf eines *Gilgamesch* (nämlich Gideon's), der mit Dessen Tötung abschliessen muss, innigst verschmolzen ist.

Wenn darum die Sichemiten jetzt 1. das *Chumbaba*-Volk, 2. aber die Empörer gegen den *Gilgamesch*-Sohn der Gideon-*Gilgamesch*-Sage sind, so darf nun die Frage erhoben werden, ob sie nicht etwa ursprünglich nur entweder das *Chumbaba*-Volk oder die Empörer gegen den *Gilgamesch*-Sohn gewesen sind. Da die Sage Abimelech's Mutter eine Sichemitin sein lässt[1]), niemals aber in anderen *Gilgamesch*-Sagen die Mutter des dem *Gilgamesch* nachfolgenden *Gilgamesch*-Sohnes aus dem *Chumbaba*-Volke stammt, so scheint die erstere Annahme bedenklich zu sein, scheinen also die Sichemiten nicht das eigentliche *Chumbaba*-Volk der Gideon-Abimelech-Sage, sondern nur die Leute sein zu können, die sich gegen den *Gilgamesch*-Sohn empören. Andrerseits aber ist Gaal, Abimelech's Widersacher, selbst kein Sichemit, sondern vor dem Kampfe gegen Abimelech anderswoher nach Sichem gekommen[2]). Folglich könnte dieser Gaal recht wohl der *Chumbaba* der Gideon-Abimelech-Sage sein.

Daraus, dass der König und *Gilgamesch*-Sohn Abimelech im Schlussteil seiner Sage in einer *Chumbaba*-Episode seinen Vater Gideon absorbiert hat, erklärt es sich nun wohl, dass Dieser gegen das Schema (s. o. p. 720) nach seinem Midianiter-Kampf die ihm angebotene Königswürde nicht annimmt: Indem die Führerschaft in der *Chumbaba*-Episode der Gideon-Abimelech-Sage auf Abimelech übertragen ward, ward sie natürlich zugleich dem Gideon-*Gilgamesch* genommen, damit aber die Führerschaft überhaupt nach seinem Midianiter-Kampf. Denn auf diesen folgt ja als nächstes Stück einer *Gilgamesch*-Sage jene *Chumbaba*-Episode, und mit dieser schliesst die Gideon-Abimelech-

1) Richter 8, 31. 2) Richter 9, 26.

Sage zugleich ab. Eine Spur von einer längeren Herrschaft Gideon's hat sich übrigens ausser in Richter 9, 1 ff. (s. o. p. 720 Anm. 3) auch noch in der Angabe erhalten, dass das Land nach Gideon's Waffentat 40 Jahre lang Ruhe gehabt und er noch so lange gelebt hat. S. u. p. 748.

Wir sind aber immer noch nicht fertig. Die Abimelech-Sage zeigt auch eine weitere bemerkenswerte Einzelheit, durch die sie sich von den übrigen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen abhebt: Abimelech, ein *Gilgamesch*-Sohn, wird König, nachdem er von seinen 70 Halbbrüdern 69 umgebracht hat; anders wie die schon jetzt bekannten *Gilgamesch*-Söhne, die dem Abimelech entsprechen (Is-Boseth, Adonia, Nadab, Ela, Ahasja und Joram; vgl. Sacharja und Pekahja, und s. zu allen acht unten p. 749 f.). Denn Diese werden insgesamt ohne ein solches Blutbad König. Ein Blutbad bei Gelegenheit eines Tronwechsels ist aber andrerseits dreimal mit dem Dynastiewechsel-Schema verknüpft, das wir für eine Reihe von *Gilgamesch*-Sagen nachweisen konnten: Baesa tötet den *Gilgamesch*-Sohn Nadab (s. u. p. 750) und rottet das Haus Jerobeam-*Gilgamesch*'s aus[1]), Simri tötet den *Gilgamesch*-Sohn Ela (s. u. p. 750) und rottet das Haus Baesa-*Gilgamesch*'s aus[2]), Jehu tötet den *Gilgamesch*-Sohn Joram (s. u. p. 750) und rottet das Haus Ahab-*Gilgamesch*'s aus (o. p. 696)[3]). Und ebenso, wie in der Elisa-Ahab-Elias-Sage aus Manasse **70** »Söhne« des *Gilgamesch* Ahab hingemordet werden[4]), ebenso sind es in der Gideon-Sage aus Manasse **70** Söhne des *Gilgamesch* Gideon, die hingemordet werden sollen, wenn freilich Dies nur mit 69 geschieht und Jotham, der jüngste von den 70, entkommt[5]). Unter diesen Umständen wage ich die Vermutung, dass die Hinmordung der Söhne Gideon's ursprünglich nicht eine Tat eines *Gilgamesch*-Sohnes gewesen ist, durch die er sich den Tron

1) I Kön. 15, 29. 2) I Kön. 16, 12. 3) II Kön. 10.

4) II Kön. 10, 1 ff. Zu den 70 bei einem Dynastiewechsel zu Tötenden s. die Panammu-Inschrift aus Sendjirli Z. 3 (LIDZBARSKI, *Handbuch der nordsem. Epigraphik* I, p. 442 und II, Taf. XXIII). 5) Richter 9, 1 ff.

verschafft hat, sondern mit der Tötung des *Gilgamesch*-Sohnes im Zusammenhang gestanden hat. Ist Abimelech also von Anfang an dieser *Gilgamesch*-Sohn gewesen, dann wären seine 69 Brüder einmal seinem Mörder zum Opfer gefallen.

Dieser Schluss findet nun seine Bestätigung durch einen weiteren Zug, der grade wieder der Gideon- und der Elisa-Ahab-Elias-Sage aus Manasse gemein ist: Von den 70 Brüdern des Abimelech entrinnt nur der jüngste dem Verderben; in ganz analoger Weise wird aber von allen Königssöhnen, denen Athalja nach dem Leben trachtet, nur Joas, gewiss der jüngste von ihnen, gerettet[1]); und das von Athalja angerichtete Blutbad steht in innigstem Zusammenhang mit Jehu's Blutbad.

Nach dem Vorstehenden dürfte die Abimelech-Geschichte einmal ungefähr so ausgesehn haben: Nachdem Gideon die Midianiter besiegt hat und König geworden ist (s. o. p. 720 und p. 742 f.), kämpft er gegen Gaal, besiegt er ihn zuerst, wird er aber schliesslich in einem Kampfe gegen ihn verwundet und von seinem Waffenträger vollends getötet (s. o. p. 737 ff.). Auf Gideon folgt, ohne sich durch ein Blutbad die Herrschaft zu sichern (s. o. p. 743 f.), sein Sohn Abimelech, der aber schon nach 2-jähriger Regierung (s. o. p. 741 Anm. 2) infolge einer Empörung der Sichemiten getötet wird, zugleich mit 69 seiner Brüder (s. o. p. 743 f.), von denen nur einer sich rettet.

Abimelech hat also eine Sichemitin zur Mutter und residiert in Sichem. Das erinnert uns an einen anderen Abimelech, nämlich den der Abraham- und der Isaak-Sage, der ursprünglich ein Repräsentant, entweder der Schlange der ersten Plage und des *Bēl* der Sintflut, oder des *Chumbaba*, oder des Xisuthros nach der Flut war (o. p. 309 ff. und p. 355, sowie p. 292); erinnert uns deshalb besonders stark an diesen Abimelech, weil in der

1) II Kön. 11, 1 f. Natürlich hat man Richter 9, 1 ff., schon längst mit II Kön. 10 und 11, 1 f. verglichen. S. BUDDE, zum Buch der Richter, p. 72.

Jakob-Sage Sichem die *Chumbaba*-Stadt und der in Sichem wohnende Sichem der *Chumbaba* ist (o. p. 236 ff.), diese Sage aber, ebenso wie die Abraham- und die Isaak-Sage, in Süd-Juda zu Hause ist. Man darf daher mit der Möglichkeit rechnen, dass Abimelech in den letzten beiden Sagen ursprünglich nur ihren *Chumbaba* bezeichnete.

Auch dies Kapitel muss nach den Ausführungen darin mit dem gewohnten Refrain abschliessen: Mythus und Sage, aber keine Geschichte, wenigstens keine als solche erkennbare, und allerhöchstens Geschichte in homöopathischen Dosen.

Ob STADE darnach sein Urteil berichtigen sollte, dass das von Gideon Erzählte den Charakter geschichtlicher Ueberlieferung trage, und dass Erzählungen wie Richter 9 den Charakter der Zeit und der Begebenheiten, von welchen sie berichten, verhältnismässig treu wiedergeben[1])? STADE wohl schwerlich, aber vielleicht der Eine oder Andere, der es nicht gewagt hat, eine »Geschichte des Volkes Israel« zu schreiben.

1) *Geschichte des Volkes Israel* I, p. 67 und p. 196.

Anhang.

Gideon-Jerubbaal, Jerobeam I. und Jerobeam II.

Jerubbaal-*Gilgamesch* und Jerobeam I.-*Gilgamesch* (s. o. p. 209 ff.) sind Beide von einem Joseph-Stamm, nämlich vom Stamm Manasse bezw. vom Nachbarstamme Ephraim. Es ist deshalb immerhin merkwürdig, dass die Namen Jerubbaal-*Jerub-Ba*ʿ*al*-*Ιεροβααλ* und Jerobeam-*Jārob*-ʿ*ām*-*Ιεροβοαμ* gleicher Bildung, ja, wohl Synonyma sind. Denn ʿ*ām* in letzterem Namen kann so gut, wie *Ba*ʿ*al* in ersterem, einen Gott oder gar den Gott *Ba*ʿ*al* bezeichnen; und die Septuaginta wenigstens lässt den ersten Teil der zwei Namen als vollkommen identisch erscheinen, indem sie ihn doch wohl in beiden durch *Ιεροβ* wiedergibt. Und dass Gideon's Nebenname eigentlich *Jerū-ba*ʿ*al* lautete, wie Wellhausen, *Bücher Samuelis*, p. 31, meint, ist jedenfalls eine unnötige Annahme. Es scheint daher möglich, dass die zwei Namen nur Varianten von einander sind und ursprünglich ein und dieselbe, übrigens deshalb nicht notwendiger Weise rein mythische, doch aber bereits mythifizierte Person bezeichnet haben. Eine derartige Auffassung wird nun aber besonders stark durch den Umstand empfohlen, dass von den Trägern einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage Jerubbaal-Gideon als der erste einem Joseph-Stamme angehörige Führer Nord-Israel's, Jerobeam I. aber als der erste einem Joseph-Stamme angehörige König von Nord-Israel gilt!

Darum ist es weiter bemerkenswert, dass auf Jerubbaal-Gideon's, nach dreijähriger Regierung getöteten Sohn Abimelech als Richter ein Isascharit folgt, nämlich Thola, und dass Dieser 23 Jahre lang Richter ist[1];

---

1) Richter 10, 1 f.

auf Jerobeam's, nach zweijähriger Regierung ermordeten Sohn, den König Nadab, aber auch ein Isascharit folgt, nämlich Baesa, und dass Dieser 24 Jahre regiert[1]). Denn $3 + 23 = 2 + 24$! Vgl. oben p. 741 Anm. 2.

Und ferner muss es uns auffallen, dass Gideon-Jerubbaal so gut ein Sohn eines Joas ist, wie zwar nicht Jerobeam I.-*Gilgamesch*, wohl aber Jerobeam II. von Israel[2]); und da Dieser als ein besonders erfolgreicher Kriegsmann und Retter Israel's geschildert wird, der gar eine alte Nordgrenze und eine alte Ostgrenze wiederhergestellt haben soll[3]), so darf man wohl schon jetzt fragen, ob einerseits die Namen der *Gilgamesch*-Gestalten Jerubbaal und Jerobeam I. und der Name Jerobeam's II., und andrerseits die Namen von Jerubbaal's Vater und von dem Jerobeam's II. im letzten Grunde dieselbe Persönlichkeit bezeichnen, ob also auch Jerobeam II. irgendwie als eine *Gilgamesch*-Gestalt anzusehen ist.

Nun haben wir für die Sage von Jerobeam I. und ebenso für die von Jerubbaal-Gideon das Dynastiewechsel-Schema nachgewiesen, nach welchem ihr Sohn nach zweijähriger Regierung ermordet werden müsste; und ganz nach diesem Schema wird der Sohn Jerobeam's I. nach zweijähriger Regierung ermordet (o. p. 460 f.); und, mit einer leichten Modifikation und einer zweiten, die durch eine Schrumpfung der Sage hervorgerufen ist, wird Gideon-Jerubbaal's Sohn nach nur dreijähriger Regierung im Kampfe gegen Empörer getötet (o. p. 741). Ganz Aehnliches aber wird von dem Sohne und Nachfolger Jerobeam's II. erzählt: Dieser wird, nachdem er König geworden, zwar nicht nach zwei Jahren, doch aber auch nach kurzer Zeit, nämlich schon nach einem halben Jahre, ermordet[4])! Somit scheint auch mit Jerobeam II. das Dynastiewechsel-Schema verknüpft zu sein, und ein Grund mehr uns zu

1) I Kön. 15, 25, 28 und 33.
2) II Kön. 14, 23. 3) II Kön. 14. Vgl. unten die Baesa-Sage.
4) II Kön. 15, 8 und 10.

der Annahme zu berechtigen, dass in der Tat Gideon-Jerubbaal und die zwei Jerobeams im Grunde ein und dieselbe Persönlichkeit sind.

Wir dürfen aber gewiss eine noch bestimmtere Behauptung wagen. Da sich nämlich eine ursprüngliche Identität von Jerubbaal und Jerobeam II. aufzudrängen scheint, so ist es immerhin merkwürdig, dass Gideon, nachdem er die Midianiter besiegt hat, also nachdem er nach dem Schema hätte König werden müssen (o. p. 720), noch **40** Jahre lebt, Jerobeam II aber **41** Jahre lang regiert; ja, sehr merkwürdig, trotz der Differenz von einem Jahre. Denn diese Differenz hängt offenbar grade mit der eben besprochenen in der Art zusammen, dass die beiden sich gegenseitig bedingen: Jerubbaal's Sohn müsste eigentlich nur **2** Jahre regieren (o. p. 744), und somit könnten sein Vater und er zusammen einmal **40** + **2** = **42** Jahre regiert haben, Jerobeam II. und sein Sohn, der anscheinend zwei Jahre regieren müsste, regieren aber zusammen **41** + ½, also, roh gerechnet, ebenfalls zusammen **42** Jahre. Demnach hat offenbar Jerobeam II. deshalb ein Jahr über die runde Zahl 40 hinaus, weil sein Sohn ein Jahr zu wenig hat, oder umgekehrt; ganz ähnlich wie im Falle Abimelech-Thola (s. o. p. 741 Anm. 2). Damit dürfte es fraglos geworden sein: Jerobeam II. und sein Sohn sind wirklich Doppelgänger von Jerubbaal-*Gilgamesch* und seinem Sohne und von Jerobeam I. und seinem Sohne, und regieren und sterben deshalb nach dem Dynastiewechsel-Schema, oder genauer: nach einer Modifikation davon.

Wir hätten nunmehr das Dynastiewechsel-Schema in der sogenannten Geschichte Israel's nicht weniger als achtmal nachgewiesen[1]), d. h. nachgewiesen, dass so gut

1) Auch in der speziell judäischen Geschichte kommt Dgl. einmal vor: Der gottlose Manasse legt sich, wie der unter Gottes Zorn stehende Jerobeam-*Gilgamesch* etc., in Ruhe zu seinen Vätern; sein Sohn Amon aber wird nach zweijähriger Regierung ermordet (II Kön. 21, 18 f. und 23), wie Jerobeam's Sohn Nadab etc. Ist Das Zufall oder eine Wirkung des Schemas?

wie die ganze israelitische Königsreihe, von Saul, dem angeblichen ersten Könige von Gesamt-Israel, an, bis auf den vorletzten König von Nord-Israel, Pekah, welcher Pekahja, des Dynastie-Begründers Menahem Sohn, nach zweijähriger Regierung ermordet, ja anscheinend bis auf den letzten König, Hosea, der wieder Pekah enttront, unter dem despotischen Gesetze des Schemas steht, und zwar auch dann, wenn sie sonst nicht von der *Gilgamesch*-Sage ergriffen zu sein scheint. Hierunter eine Tabelle, die Das den Unentwegten zur Stärkung ihres Glaubens an die Geschichte Israel's veranschaulichen soll[1]).

Väter eines *Gilgamesch*	*Gilgamesche*	Dynastie-Begründer	Deren Söhne	Deren Mörder	Deren Söhne
[Joas][2]) ↓	Jerubbaal-Gideon[2])		Abimelech. Regiert 3 Jahre und wird getötet[2])	?	
	Saul[3])		Is-Boseth. Regiert 2 Jahre und wird ermordet[3]).	[Baena und Rechab][4])	

1) Die Träger der in der Tabelle eingeklammerten Namen sind nach der Ueberlieferung weder Richter noch Könige gewesen.

2) S. o. p. 705 ff. und speziell p. 741 ff.

3) S. o. p. 406 ff. und speziell p. 460.

4) II Sam. 4. Da Rechab nach oben p. 642 dem Jonadab, dem Sohne des Rechab, zu entsprechen scheint, der es mit Jehu, dem Mörder eines *Gilgamesch*-Sohnes hält, und andrerseits nach dem Schema der Mörder eines Sohnes und Nachfolgers eines *Gilgamesch* auf Dessen Tron gelangt, so dürfte einst, wenigstens in der Sage, 1. nur Baena Is-Boseth's Mörder, 2. aber Ebenderselbe sein unmittelbarer Nachfolger gewesen sein; ehe nämlich die David-*Gilgamesch*-Sage an die Saul-*Gilgamesch*-Sage angeschlossen ward. Vgl. oben p. 560 ff. Folglich hat — d. h. in der Sage — David den Baena wohl ursprünglich als den König ermordet oder ermorden lassen, ohne dessen Beseitigung sein Königtum unmöglich war.

Väter eines *Gilgamesch*	*Gilgamesche*	Dynastie-Begründer	Deren Söhne	Deren Mörder	Deren Söhne
	David[1]		Adonia. Ist kurze Zeit König und wird bald darnach ermordet[1].	Salomo[1]	
	Jerobeam I.[2]		Nadab. Regiert 2 Jahre und wird ermordet[2].	[2] Ba-	
	- esa[3]		Ela. Regiert 2 Jahre und wird ermordet[3].	Simri[3]	
		Omri (und Thibni)[4].			
	Ahab, ein Sohn Omri's[5]		Ahasja. Regiert 2 Jahre. Joram. Wird ermordet[5].	Jehu[5]	Joahas[6]
↑ Joas[7], Sohn des Joahas[9]	Jerobeam II.[7]		Sacharja. Regiert ½ Jahr[8] und wird ermordet[7].	Sallum[7]	
		Menahem[10]	Pekahja. Regiert 2 Jahre und wird ermordet[10].	Pekah[10]	
		Hosea, der letzte König von Nord-Israel[11]			

1) S. oben p. 474 ff. und speziell p. 522 ff.

2) S. oben p. 209 ff. und p. 460 f.

3) S. oben p. 464 f. und unten die Baesa-Sage. Es muss zweifelhaft bleiben, ob der eine Baesa von Anfang an 1. der Mörder Nadab's und 2. ein *Gilgamesch* und der Vater des *Gilgamesch*-Sohnes Ela gewesen ist, oder ob dieser Mörder ursprünglich von diesem *Gilgamesch* verschieden war und somit der Name Baesa ursprünglich nur einen von den zwei bezeichnete.

4) I Kön. 16, 16 ff. 5) S. oben p. 596 f., p. 616 ff., p. 626 ff., p. 633 ff., p. 641 ff. und p. 701 ff. 6) II Kön. 13, 1. 7) S. oben p. 747 f.

8) Zu dem halben Jahre statt zweier Jahre s. o. p. 748. 9) II Kön. 13, 10.

10) S. oben p. 464. 11) II Kön. 15, 30 und 17, 1 ff.

Jeder noch so tiefgründige Kommentar zu dieser Tabelle würde weniger Eindruck machen, als sie selbst auf den Einen oder Anderen machen dürfte, den religiöser oder wissenschaftlicher Fanatismus, Starrköpfigkeit, Hochmut oder Eitelkeit noch nicht mit unheilbarer Blindheit geschlagen haben. Darum hier nur ein paar Bemerkungen zu der Tabelle. Dem Zwange des Schemas fügen sich von allen gesamt- oder speziell nordisraelitischen Königen bis auf Pekah nur nicht Omri und Ahab einerseits und die drei Könige zwischen Jehu und Sacharja andrerseits: Nicht Ahab, ein *Gilgamesch* und der Vater eines zwei Jahre regierenden und eines ermordeten Königs, ist ein Dynastie-Begründer, sondern sein Vater, und neben diesem Vater herrscht eine Zeitlang ein Nebenkönig; Dies wohl sicher deshalb, weil eine lebenskräftige Ueberlieferung von einem, fraglos historischen, Dynastie-Begründer Omri (s. o. p. 703 f.) und einem Nebenbuhler Omri's eine vollständige Schematisierung verhinderte. Was aber den zweiten Fall anbetrifft, so ist an ihm vor Allem bemerkenswert, dass Jerobeam II. kein Dynastie-Begründer ist, sondern dass er durch zwei Könige, Joahas, seinen Grossvater, und Joas, seinen Vater, von Jehu, einem Königsmörder (und zwar Mörder eines *Gilgamesch*-Sohnes), abstammt. Auch Das mag geschichtlichen Tatsachen entsprechen und durch solche bedingt sein. Doch fällt es auf, dass Jerobeam's Vater grade Joas heisst, nämlich ebenso, wie der seines einen Doppelgängers Jerubbaal-Gideon (s. o. p. 747), und andrerseits, dass sein Grossvater und Jehu's Sohn den Namen Jo-ahas (d. i. »Jahve hat ergriffen«) führt, also einen Namen gleicher Bedeutung und mit gleichen Elementen, wie der, den Ahas-ja, der Sohn Ahab's, führt, dessen Haus Jehu ausgerottet haben soll.

Indes — hier mag ein Zufall obwalten. Anders aber ist über Folgendes zu urteilen: Mein Schüler, Herr stud. Manitius, macht mich auf die höchst merkwürdige Tatsache aufmerksam, dass, von der — sagenhaften — Reichsteilung an gerechnet, im Südreiche und im Nordreiche

gleich viele, nämlich 19 Könige geherrscht haben, und dass im Südreiche bis zur Eroberung und Zerstörung Samaria's durch die Assyrer grade **12** Könige, nach diesen 12 also noch **7**[1]) geherrscht haben. Eine ganz genau entsprechende Caesur weist nun aber die Liste der Könige des Nordreichs auf: **12** Könige herrschen im Nordreich bis zur Eroberung Jerusalem's durch Joas von Israel, nach ihm also noch **7**. Und diese zweite Reihe beginnt, wie die erste, mit einem Jerobeam!

Wer sich auch durch diese Tatsachen und die oben dargebotene Tabelle nicht aus seiner Seelenruhe aufstören lassen sollte, für Den bringen wir zu noch wirksamerer Einlullung in Behaglichkeit hierunter zwei weitere Parallelreihen, die der witzige Gott des Zufalls geschaffen hat. In der linken Reihe stehn, wie man sieht, in chronologischer Reihenfolge alle Richter — ganz grosse und ganz kleine einträchtiglich hinter einander — von Ehud bis Jair. In der rechten aber stehn, gleichfalls in chronologischer Reihenfolge, alle Könige von Gesamt-, bezw. von Nord-Israel allein, die in *Gilgamesch*-Sagen *Gilgamesch* repräsentieren;

Richter	Könige von Nord-Israel und *Gilgamesche*	Richter	Könige von Nord-Israel und *Gilgamesche*
Ehud. Aus Benjamin[2]).	Saul. Aus Benjamin[3]).	Thola. Aus Isaschar. Richtet **23** Jahre[11]) [12]).	Baesa. Aus Isaschar[10]). Regiert **24** Jahre[13]).
(Samgar)[4])			
Barak. Verschafft dem Lande **40** Jahre der Ruhe[7]).	David[5]). Regiert **40** Jahre[6]).	Jair.	Ahab. Neben Elisa-*Gilgamesch*
Jerubbaal-*Gilgamesch*. Aus einem Joseph-Stamm[8]).	Jerobeam. Aus einem Joseph-Stamm[9]).	Aus Manasse. Richtet **22** Jahre[15]).	aus Manasse[14]). Regiert **22** Jahre[16]).

1) **7** ist die Zahl der Wochentage, **12** die der Jahresmonate und **19** die der Jahre eines metonischen Mondzirkels!

2) Richter 3. 3) S. oben p. 406 ff.

mit Ausnahme nur von Jerobeam II., der nach oben p. 748 lediglich ein Doppelgänger des in der Tabelle vertretenen Jerobeam I. ist!

In der Tat, eine wunderbare Geschichte, die Geschichte Israel's!

Auf die aus der vorstehenden Liste zu ziehenden Schlüsse ausdrücklich hinzuweisen, ist hier nicht der Platz[1]).

4) Dass Samgar (Richter 3, 31 und 5, 6) in die Reihe der Richter nachträglich eingeschoben ist, ergibt sich aus Richter 4, 1 ff., wonach auf Ehud Barak folgt. Vgl. BUDDE, zum Buch der Richter, p. 32.

5) S. oben p. 474 ff. 6) II Sam. 5, 4 und I Kön. 2, 11.

7) Richter 4 f. 8) S. oben p. 705 ff.

9) S. oben p. 209 ff. Da nach oben p. 746 ff. Jerobeam II. ein Doppelgänger von Jerubbaal und von Jerobeam I. ist, und Jerobeam II. ebenso wie Jerubbaal ursprünglich 40 Jahre regiert hat, dürften auch Jerubbaal und Jerobeam I. ursprünglich Beide **40** Jahre regiert haben. Zu den 22 Jahren, die Jerobeam I. nach I Kön. 14, 20 regiert, vgl. die 22 Jahre Jair's und Ahab's. 10) S. oben p. 464 und unten die Baesa-Sage.

11) Nach oben p. 741 Anm. 2 dürften die 23 Jahre Thola's aus **24** geworden sein. 12) Richter 10, 1 f. 13) I Kön. 15, 33.

14) S. oben p. 579 ff. 15) Richter 10, 3. 16) I Kön. 16, 29.

1) S. unten Band II.

Jephthah.

Die *Gilgamesch*-Sage in Manasse.

III[1]).

Jephthah, aus dem manassischen Gilead, flieht, von seinen Halbbrüdern vertrieben, nach Tob, östlich vom Oberlauf des Jordan. Darnach wird er von den Aeltesten von Gilead zurückgeholt, um den Kampf gegen die Ammoniter aufzunehmen. Diese sind in Gilead eingefallen, auch über den Jordan gezogen, und bedrücken Israel. Jephthah zieht nun in den Kampf gegen die Ammoniter und bringt ihnen eine schwere Niederlage bei[2]).

In den oben analysierten *Gilgamesch*-Sagen stiessen wir in einer langen Reihe von Fällen auf eine Flucht des Helden oder eines der Havpthelden aus seinem bisherigen Wohnsitz, und diese Flucht erwies sich uns entweder als ein Reflex von *Eabani*'s Flucht in die Wüste (s. vor Allem o. p. 134, [p. 195 f.,] p. 210, [p. 222,] p. 225 f., p. 526 f., p. 541 f. und p. 586 ff.) oder als ein Reflex von der Abtrift der Arche (s. o. p. 241 ff., p. 379 ff., p. 439 ff., p. 607; und vgl. auch p. 145 f.). Der fliehende Jephthah könnte also anscheinend ein fliehender *Eabani* oder ein sich rettender Xisuthros sein[3]).

---

1) Vgl. oben p. 579 ff. und p. 705 ff.

2) Richter 10 f.

3) Unsere weiteren Untersuchungen werden zeigen, dass Jephthah's Flucht eine *Eabani*-Flucht ist, also zeigen, dass die Sage ebenso gut Jephthah's Aufenthalt in der Fremde verlangt, wie, dass er nachher wieder

Moses kehrt nun von seiner *Eabani*-Flucht nach Midian zurück, um sein Volk von dem es bedrückenden Pharao, einem Repräsentanten auch der Schlange der ersten Plage, zu befreien; und, nachdem Jerobeam, der als ein *Eabani* nach Aegypten geflohen war, zurückgekehrt ist, reissen sich die 10 Stämme unter seiner Führung von dem harten Rehabeam, einen anderen Repräsentanten der Schlange, los (o. p. 139, p. 210 f., p. 212 ff.); an einen Reflex von *Eabani*'s Flucht in die Wüste schliesst sich in der Saul-Sage unmittelbar ein Reflex des Schlangen- und- Löwen-Mythus, nämlich Saul's Auslosung zum König etc., und sein siegreicher Kampf gegen den grausamen Ammoniter-König »Schlange« an (o. p. 417 ff.); und in der Elisa-Elias-Sage folgen auf Elias' Flucht in die Wüste, eine *Eabani*-Flucht, alsbald die Berufung des Elisa als eines »Löwentöters« und Ahab's erster Syrer-Krieg, ein Reflex von dem Befreiungskampf gegen den Löwen und die Schlange (o. p. 590 ff. und p. 596 ff.) Folglich scheint Jephthah's Kampf gegen die das Volk bedrückenden Ammoniter, nachdem er aus der Fremde zurückgekehrt ist, wohin er vorher geflohen war, ein neuer Reflex des Schlangen- und Löwen-Kampfes, und deshalb seine Flucht eine *Eabani*-Flucht zu sein.

Nun haben wir oben p. 623 f. festgestellt, dass in drei oder vier Fällen die Heimat der Schlange, bezw. des Löwen, in Syrien und nordöstlich von Palästina liegt, und oben p. 718 ff., dass in der Gideon-Sage die Midianiter, östlich vom Jordan, das Schlangen- und- Löwen-Volk sind; ferner sind Saul's Schlangen- und- Löwen-Volk die Ammoniter

---

in seiner Heimat ansässig ist. Man darf darin also nicht etwa (s. schon REUSS, *Geschichte der Heiligen Schriften Alten Testaments*[2], p. 132) einander ausschliessende Gegensätze sehn, die zu einer Quellenscheidung, einer Zerlegung in zwei Jephthah-Geschichten, berechtigen. Ich sehe überhaupt, gegen BUDDE zum Buch der Richter, p. 81 f., keinerlei Veranlassung zur Annahme solcher zwei Quellen, nämlich einer mit einem Ammoniter- und einer mit einem Moabiter-Kampf.

(o. p. 420 ff.), östlich vom Jordan, und grade für die Ammoniter haben wir oben andere, freilich noch nicht durchaus verständliche Beziehungen zum Schlangen- und- Löwen-Volk festgestellt (s: o. p. 423 und p. 623 f.). Also steht es ganz im Einklang mit unsrer Ansicht über Jephthah's Waffentat und seine Rückkehr in die Heimat, dass auch die von ihm besiegten Feinde Ammoniter sind!

Wie nun dem nachherigen Bezwinger des Löwen die Weltherrschaft versprochen und gewiss nach seinem siegreichen Kampfe verliehen wird, so werden Saul-*Gilgamesch* und Jerobeam-*Gilgamesch* gleichermaassen nach ihrem »siegreichen Schlangenkampfe« König, und zwar Saul, nachdem er vor seinem Kampfe zum König ausgelost worden ist (o. p. 421); in ganz analoger Weise soll Gideon-*Gilgamesch* nach seinem entsprechenden Kampfe gegen die Midianiter König werden (o. p. 720); und in Uebereinstimmung hiermit wird Elisa unmittelbar vor dem ersten Syrer-Kriege seiner Sage, einem Gegenstück zu den drei eben erwähnten Kämpfen, zum (zukünftigen) Nachfolger des Elias ernannt (o. p. 590 f.). Ganz Aehnliches bietet nun aber die Jephthah-Sage: Jephthah soll das Haupt von Gilead werden, falls er die Ammoniter besiegt; und nach seinem Siege wird er Richter über Israel[1])!

Es bedarf also wohl keines weiteren Beweises mehr: wir stehn in der Tat wieder in einem Reflex des Schlangen- und- Löwen-Mythus.

Die Jephthah-Sage hat nun auch noch verschiedene Details der Ursage bewahrt, die sonst verloren gegangen sind oder sich doch nicht in gleicher Unversehrtheit erhalten haben, Details, die somit ein weiteres, allerdings entbehrliches, Beweismaterial darstellen.

Die Aeltesten von Gilead bieten dem Jephthah die Fürstenwürde an mit den Worten: »Gehst du mit uns

1) Richter (10, 18,) 11, 6 ff. und speziell 9, 12, 7.

und kämpfst gegen die Ammoniter, so sollst du unser Haupt werden, allen Einwohnern von Gilead«. Vorher aber haben die von den Ammonitern drangsalierten Leute (oder die Fürsten) von Gilead einander gefragt: »Wer ist der Mann, der den Kampf mit den Ammonitern beginnt? Der soll das Haupt werden allen Einwohnern von Gilead!«[1]). Da wir uns nun einmal anscheinend fraglos vor einem israelitischen »Löwenkampf« befinden, so werden wir nicht im Zweifel darüber sein können, wie das babylonische Prototyp dieser an sich bedeutungslosen und darum nicht verwertbaren Worte lautet: *Bēl* sagt zu *Tischchu*[2]): »Geh' hin, *Tischchu*, tö[te] den Löwen [und] errett[e so] das weite Land [aus . . .], und übe (dann) auch die Königsherrschaft aus [. . . . . .]!«. Unmittelbar vorher aber fragt er: »Wer wird hingehn und den Löw[en töten und so] das weite Land [aus . . . .] erret[ten] und (dann) auch die Königsherrschaft ausüben [. . . . . . .]?«. Vgl. oben p. 597 f. den Reflex dieser Worte in der, wie die Jephthah-Sage, in Manasse heimischen Elisa-Elias-Sage, und oben p. 713 deren Reflex in der gleichfalls manassischen Gideon-Sage.

Ehe nun aber der nachherige Bezwinger des Löwen von *Bēl* berufen wird, schreien die von dem Löwen — und der Schlange — gequälten Menschen (zu den Göttern) um Hilfe und klagen: »Wer . [. . . . . . .], das Meer . [. . . . . . .]?«. Es scheint sich somit in der Frage des Volkes, oder der Fürsten, vor Jephthah's Berufung zugleich die Frage der gequälten Menschen wiederzuspiegeln.

Diese Menschen schreien, derweil Niemand sie erhört(?!), Niemand vor Allem wohl von den Göttern, deren Hilfe ihnen doch in erster Linie nötig wäre, Niemand, obwohl sie unter der grausamen Plage stöhnen. Und gerade so wird nun auch erzählt, dass Jahve Anfangs die Gebete

---

1) Richter 11, 8 und 10, 18.

2) Zu Lesung *Tischchu*, statt *Tischpak*, s. o. p. 139 Anm. 3.

und das Klagegeschrei der Israeliten um Befreiung von den Ammonitern nicht erhört[1]).

Wir werden es daher jetzt mit voller Zuversicht aussprechen dürfen: Was wir bisher von der Jephthah-Sage erörtert haben, ist in der Hauptsache aus der Sage vom Löwen- und- Schlangen-Kampf entlehnt. Der Sieg über die Ammoniter wäre also jedenfalls auch ein Reflex des Siegs über den Löwen und die Schlange der Löwenplage.

Es ist deshalb auch fraglos, dass die Aeltesten, die »Greise«, von Gilead, die Jephthah berufen, ebenso an die Stelle des Götterherrn *Bêl* getreten sind, wie in der Saul-Samuel-Sage der alte Prophet Samuel; und wie innerhalb der Elisa-Elias-Sage (in der Naboth-Episode) die Aeltesten und Vornehmen von Jesreel den Götterherrn *Anu* repräsentieren (s. o. p. 421 f., 590 ff. und p. 629). Die Aeltesten von Gilead erscheinen nun auch in einer zweiten Ammoniter-Episode, und zwar bei ganz ähnlicher Gelegenheit: Abgesandte der Aeltesten von Jabes in Gilead kommen nach Gibea, dem Wohnort Saul's, und bitten um Hilfe gegen die Ammoniter; und als Saul ihre böse Kunde hört, ruft er alsbald sein Volk zum Kampfe gegen die Ammoniter auf und schlägt sie dann in die Flucht (o. p. 420). Da Saul's Ammoniter-Kampf ein Absenker des Löwen- und- Schlangen-Kampfes, also ein Gegenstück zu Jephthah's Ammoniter-Kampf ist (s. o. p. 755 f.), so scheinen auch die Greise von Gilead in den beiden Sagen zu einander in dem Verhältnis von Pendants zu stehn. Allein Das ist ausgeschlossen. Denn in der Jephthah-Sage sind sie die Repräsentanten *Bêl*'s während der Löwen- und- Schlangen-Plage (s. oben), in der Saul-Sage aber wird er durch den alten Samuel repräsentiert (o. p. 421 und p. 590 ff., sowie auf dieser Seite). Also stammen die Boten schickenden Aeltesten von Jabes in Gilead in der Saul-Sage wohl aus der Jephthah-Sage oder einer ihr nahestehenden, uns unbekannten Sage!

---

1) Richter 10, 10 ff.

Durch die Feststellung dieses Sachverhalts dürfte nun wohl endgültig klargestellt sein, warum in der benjaminitischen Saul-Sage das Schlangen- und- Löwen-Volk der Ammoniter, statt ganz Israel oder speziell Saul-*Gilgamesch*'s Stamm Benjamin zu bedrängen, grade eine gileaditische Stadt umlagert (vgl. o. p. 424 ff.): Weil in der Jephthah-Sage aus Gilead, dem Schema entsprechend, die Ammoniter in Gilead lagern[1]), und dem Schema entsprechend aus Gilead vertrieben werden. Also wäre jetzt wohl innerhalb der Saul-Sage eine zweite Entlehnung aus der Jephthah-Sage nachgewiesen. Dabei mag für den Umstand, dass in der Saul-Sage grade Jabes in Gilead umlagert wird, die oben p. 426 dafür vorgeschlagene Erklärung stichhaltig bleiben. Denn dass noch die israelitische *Gilgamesch*-Sage eine Spur davon erhalten hat, dass an der Schlangen- und- Löwen-Plage nicht nur eine Schlange überhaupt und ein anderes Tier (s. o. p. 719 f.), sondern auch speziell eine Wasserschlange und das Meer beteiligt sind (indem diese nämlich das trockne Land umschliessen), könnte man daraus entnehmen, dass grade und nur zu der Hauptstadt der Ammoniter, eines Schlangen- und- Löwen-Volks, nach der israelitischen Ueberlieferung eine »Wasser-Stadt« gehört[2]).

Mit der Erkenntnis, dass Jephthah's Ammoniter-Kampf einen Schlangen- und- Löwen-Kampf repräsentiert, ist nunmehr zugleich die Erkenntnis gesichert, dass in Jephthah's Flucht nach Tob wenigstens áuch eine *Eabani*-Flucht zu sehen ist (vgl. o. p. 754 f.). Es wird daher jetzt, mit festem Boden unter den Füssen, über eine Einzelheit dieser Flucht geredet werden können. Diese Einzelheit ist das Ziel der Flucht. Tob liegt in Syrien, also in dem Gebiet, in dem auch das Ziel der »Wüstenflucht« Jakob's und Absalom's, und vielleicht auch Seba's, liegt (s. o. p. 526 f. und p. 542). Das stimmt also anscheinend vortrefflich zusammen. In

1) Richter 10, 17. 2) II Sam. 12, 27.

Wirklichkeit aber doch nicht. Denn Syrien soll nach oben p. 622 f. nur in solchen israelitischen Sagen das Ziel einer *Eabani*-Flucht in die Wüste sein, in welchen das Ziel dieser Flucht mit dem Lande des Xisuthros vor der Sintflut und dem der Schlange und des Löwen zusammengefallen ist; und zwar deshalb nur in solchen Sagen, weil Syrien in ihnen eigentlich nur dieses letztere Land darstellt. Nun ist aber in der Jephthah-Sage das Ziel der Flucht Tob in Syrien, aber das Land der Schlange und des Löwen nicht Tob, sondern das Ammoniter-Land. Folglich ist das oben p. 622 f. über die *Eabani*-Fluchten nach Syrien Gesagte irrig? Ich glaube, dass man diesen Schluss nicht zu ziehen braucht. Liegt doch Tob in der Nachbarschaft von Gilead. Wohin immer Jephthah, oder ein Vorgänger von ihm in seiner Sage, ursprünglich geflohen ist, wie leicht konnte sich aus seiner Flucht eine Flucht grade in ein Grenzland entwickeln! Dabei mag auch die Analogie der Fluchten nach Syrien in anderen israelitischen Sagen mit eingewirkt haben. Ist doch die Veranlassung zu Jephthah's Flucht der zu Jakob's Flucht nach Syrien nicht ganz unähnlich: Jephthah's Halbbrüder wollen ihn nicht miterben lassen; und Jakob hat seinen Bruder Esau um sein Erstgeburtsrecht gebracht. Zudem flieht Absalom nach Syrien, weil er seinen Halbbruder hat töten lassen.

Jephthah tritt somit 1. als *Eabani* und 2. als der Sieger im Löwenkampf auf. Da nun aber die *Eabani*-Flucht in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage auf den *Gilgamesch* übertragen ist (s. zuletzt o. p. 593 und p. 712), ebenso aber der Kampf mit dem Löwen (s. o. p. 590 f., p. 596 f., sowie p. 713 und p. 718 ff.), so dürfte schon der Umstand, dass auch mit Jephthah Beides verknüpft ist, dartun, dass Dieser gleichfalls ein israelitischer *Gilgamesch* ist.

In der Gideon-Sage, die, wie die Jephthah-Sage, in Manasse heimisch ist, fanden wir nun wieder, was wir bereits in einer Reihe von Fällen hatten feststellen können, eine Verquickung nämlich des Mythus vom Löwen-Kampf

mit der Sintflutepisode (s. o. p. 705 ff.). Dasselbe Phänomen bietet nun die Jephthah-Sage dar: Nach der Rückkehr vom Kampf gegen die Ammoniter opfert Jephthah, einem vor dem Kampfe getanen Gelübde gemäss, seine einzige Tochter, die zugleich sein einziges Kind ist. Das geschieht in Mizpa in Gilead[1]), wohl ebendort, wo Jakob als Xisuthros auf dem Sintflutberge sein Opfer darbringt (o. p. 245). Nun haben wir schon in drei Fällen feststellen können, dass sich mit einer Sintflutbergepisode die Absicht verbindet, die Erstgeburt oder doch den Erbsohn zu opfern (nämlich in der Moses-, der Abraham- und der Saul-Sage[2]), womit die Gideon-Sage zu vergleichen ist: s. o. p. 717 f.). Dazu soll auch Saul's Sohn, ebenso wie Jephthah's Tochter, infolge eines unvorsichtigen Schwurs, den der Vater geleistet hat, sterben[3]). Also dürfte wohl auch Jephthah's Absicht, seine Tochter zu opfern, ein Stück einer Sintflutbergepisode sein, und somit die Ammoniter-Episode wenigstens ein Stück einer Sintflutepisode an sich gerissen haben. Freilich wird in der Moses-Sage die dem Tode verfallene Erstgeburt gelöst, ebenso in der Abraham-Sage Isaak und in der Saul-Sage Jonathan; und in Uebereinstimmung hiermit soll Gideon zwar zuerst getötet werden, kommt es jedoch nicht dazu (o. p. 718); Jephthah's Tochter aber wird, in Erfüllung eines Gelübdes, tatsächlich geopfert. Das aber dürfte für die Unterbringung der Episode unerheblich sein. Scheint doch dazu die Lösung der Erstgeburt genau so gut, wie die wirklich erfolgende Opferung, in gewisser Weise ein Reflex der Ursage sein zu können. Denn Wer ist die Tochter Jephthah's? Wenn Dieser, wie Abraham, der Isaak opfern will, u. s. w. (s. oben), ein Xisuthros auf dem Sintflutberge ist, so ist sie die — einzige — Tochter

1) Richter 11.

2) Dass man in der Opferung von Jephthah's Tochter schon längst eine Analogie zu Isaak's Opferung erkannt hat, bedarf wohl kaum einer Erwähnung. Dgl. versteht sich von selbst.

3) I Sam. 14, 24.

des Xisuthros, die vom Sintflutberge weg entrückt wird, also nicht geopfert wird, doch aber für die Lebenden verschwindet und diese Welt verlässt. Haben wir damit nun die Wurzel blossgelegt, aus der das Motiv der Lösung des zur Opferung bestimmten Kindes erwuchs[1]? Vgl. o. p. 429 ff. Sehr wohl möglich wäre es übrigens, dass Jephthah's Tochter deshalb geopfert wird, weil in ihre Sage auch die Legende von einer, ursprünglich von der Xisuthros-Tochter verschiedenen Jungfrau hineinspielt, deren Fest nach Richter 11, 40 alljährlich begangen worden wäre. Diese Jungfrau mag dann von Anfang an auf dem Altare geopfert worden sein.

Vor dem Kampfe gegen die Ammoniter lagern sich die Israeliten bei Mizpa in Gilead[2], und bei oder in diesem Mizpa opfert Jephthah seine Tochter in einer Sintflutberg-episode (o. p. 761); gewiss bei eben diesem Mizpa spielt sich Jakob's Sintflutbergepisode in Gilead ab (o. p. 245); bei einem anderen Mizpa versammeln sich zu Samuel's Zeit die Israeliten in einer Sintflutbergepisode (o. p. 432); und endlich bei demselben Mizpa in der Sage vom Leviten vor einer Episode, welche eine Sintflutepisode verdrängt hat (o. p. 375). Diese Umstände scheinen auch dafür zu sprechen, dass Jephthah's Kampf Etwas von einer Sintflutepisode einschliesst.

Als ein Stück aus einer Sintflutepisode betrachteten wir es, dass in der Gideon-Sage die Ephraimiten den fliehenden Midianitern den Uebergang über den Jordan abschneiden (o. p. 728 f.). Etwas ganz Aehnliches berichtet uns nun die Jephthah-Sage, nur dass Dies eine Episode für sich bildet und von der Ammoniter-Schlacht, einem Gegenstück zu einem Teil von Gideon's Midianiter-Kampf, ganz getrennt ist: Nach der Schlacht gegen die Ammoniter beklagen sich die Ephraimiten bei Jephthah darüber, dass er sie nicht auch zum Kampfe gerufen habe[3], ganz ähnlich wie in der Gideon-Sage bei Gideon darüber, dass er sie nicht

1) Vgl. in Band II die Menelaus-Agamemnon- und die Jason-Phrixos-Argos-Sage. 2) Richter 10, 17. 3) Richter 12.

gleich anfangs am Kampf gegen die Midianiter habe teilnehmen lassen. Dies geschieht, nachdem sie die zwei Midianiter-Fürsten am Jordan abgefangen haben. Dann lassen sie sich aber von Gideon begütigen[1]). Nicht so in der Jephthah-Sage; vielmehr erhebt sich ein Kampf zwischen ihnen und Jephthah, und sie werden geschlagen, und die Flüchtlinge, die man an ihrem *sibbōlet* als Ephraimiten erkennt, werden an den Jordanfurten abgefangen[2]). Da Jephthah's Ammoniter-Kampf ohne Zweifel eine Parallele zu Gideon's Midianiter-Kampf ist (o. p. 755 f. und p. 758), so wird sich nur schwer leugnen lassen, dass das Furtmotiv in beiden Sagen bodenwüchsig ist[3]). Gehört es aber in der Gideon-Sage wirklich zu einer Sintflutepisode (o. p. 728), dann sind die Ephraimiten, die an den Furten ihr Leben verlieren, das Sintflutvolk der Jephthah-Sage, und sind sie es somit wohl einst auch in der Gideon-Sage gewesen. Die Jephthah-Sage wäre demnach insofern ursprünglicher, wie die Gideon-Sage, als sie 1. ihr Sintflutvolk nicht mit ihrem Schlangen- und- Löwen-Volk identifiziert hätte, und 2. ihre Sintflut nicht in die Schlangen- und Löwen-Episode eingestellt, sondern noch hinter und getrennt von ihr erhalten hätte. Nun ist die Elisa-Elias-Sage so gut im Stamm Manasse zu Hause, wie die Sagen von Gideon und Jephthah, aber die Menschen, die in der Sintflutepisode zu Grunde gehn, werden in der Elisa-Elias-Sage durch ein Syrer-Heer repräsentiert (o. p. 598 f.). Allein die Nationalität dieses Heeres dürfte gewiss durch die Nationalität dés Heeres, eines Syrer-Heeres, bestimmt sein, gegen welches im Schlangen- und- Löwen-Kampf der Elisa-Elias-Sage gekämpft wird (o. p. 620 ff.), und somit war ihr Sintflutvolk einstmals wohl sicher nicht in Syrien heimisch. Nach

1) Richter 8. 2) Richter 12.

3) Wie Das WELLHAUSEN in BLEEK's *Einleitung*[4], p. 195, tut, welcher in Jephthah's Streit mit Ephraim eine Nachahmung von Richter 8, 1—3 sieht. BUDDE, zum Buch der Richter, p. 62, hält beide Stücke für selbständig.

dem oben p. 625 Vorgebrachten liesse sich nun vermuten, dass es einmal durch die Bewohner von Aphek in Ahab-*Bēl*'s Reich dargestellt ward. Vielleicht können wir aber jetzt einen ähnlichen Schluss ziehn, der eine neue Beziehung zwischen den drei *Gilgamesch*-Sagen aus Manasse herstellen würde: *Bēl*, der Feind des Xisuthros in der Sintflutepisode, wird in der Elisa-Elias-Sage durch den König Ahab dargestellt, dessen Hauptstadt Samaria in Ephraim liegt, und ferner dargestellt durch Dessen, in Samaria residierenden[1], Sohn Ahasja (o. p. 602 f., p. 606 und p. 650 f.); der *Bēl* der Sintflut, der Herr der Erde, erscheint aber öfters als ein König des Sintflutlandes und Sintflutvolks (o. p. 213 f., p. 241 f., p. 245, p. 249, p. 381, p. 433, p. 441). Also könnte Ahab (und darum auch Ahasja) vor Allem deshalb der *Bēl* der Elisa-Elias-Sage aus Manasse sein, weil Samaria, in Ephraim, seine Residenz ist, und die Ephraimiten einmal das Sintflutvolk dieser Sage waren; und umgekehrt die Tatsache, dass Ahab ihr eigentlicher *Bēl* ist, darauf schliessen lassen, dass ursprünglich die Ephraimiten ihr Sintflutvolk gewesen sind. Somit könnte in allen drei *Gilgamesch*-Sagen aus Manasse, der Elisa-Elias-, der Gideon- und der Jephthah-Sage, Ephraim einmal das Sintflutvolk gewesen sein.

In der Jephthah-Sage wäre also, ebenso wie in zahlreichen anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen (s. o. p. 721 f.), die Sintflut auch durch einen Kampf vertreten. Wir haben für diesen eigenartigen Reflex der Ursage oben keine Erklärung gegeben, weil uns keine dafür eingefallen war, müssen uns aber jetzt darüber wundern, wie uns eine solche bisher entgehen konnte: Das mörderische Wüten und Toben der Sintflutwogen wird ja in der babylonischen Sintfluterzählung mit einem Schlachtsturm und einem Kampf verglichen[2]. Die israelitischen »Sintflut-Kämpfe«

---

1) II Kön. 1.

2) *Keilinschriftl. Bibl.* VI, 1, p. 236 f., 111 und p. 238 f., 130 f.

wurzeln demnach in der Ursage; und die Israeliten besiegen in solchen Kämpfen immer ein Sintflutvolk, weil sie Xisuthros und seine Archengenossen darstellen, welche den »Sintflut-Schlachtsturm« überstehen, durch den die anderen Menschen hinweggerafft werden!

Aus den obigen Erörterungen geht somit hervor, dass auch die Sintflutepisode in der Jephthah-Sage vertreten und Jephthah in ihrem Reflex der Sintflutheld ist, derselbe Jephthah, der sich durch seine Flucht nach Tob und seinen Sieg über die Ammoniter u. s. w. als ein *Gilgamesch* ausweist. Also ist, in Uebereinstimmung mit den bisher analysierten *Gilgamesch*-Sagen (s. zuletzt o. p. 735 f.), auch in der Jephthah-Sage der *Gilgamesch* in der Sintflutepisode für den Xisuthros eingetreten.

Es ergibt sich demnach, dass auch die Jephthah-Geschichte Nichts enthält, was man nicht der Sage zuweisen dürfte. Allerdings soll nach Budde (zum Buch der Richter, p. 82), »die doppelte Quellenüberlieferung mit so verschiedenem Inhalt ein starkes Gegengewicht gegen die so beliebte rein mythische Erklärung der Person Jephthas bilden«. Allein ich sehe keinen Grund zu der, auch von Budde verteidigten Annahme einer solchen Doppelheit, und halte sie durch meine Analyse für widerlegt. Dabei will ich übrigens gar nicht leugnen, dass Jephthah eine historische Persönlichkeit sein könnte. Aber falls er einmal gelebt haben sollte, wäre uns von ihm kaum noch Mehr, als sein Name bekannt. Sollte Das Jemandem genügen, so würden wir uns über seine Anspruchslosigkeit nur aufrichtig freuen können.

Tobias, Tobit und Asarja.

Die *Gilgamesch*-Sage in Naphthali.

Tobias in Ninive, vom Stamme Naphthali, reist, mit einem Gefährten, Namens Asarja, zusammen, nach Rages in Medien, um zehn Talente Silbers, die sein Vater Tobit dort deponiert hat, zurückzufordern. In Ekbatana kehren die zwei bei Raguel und seiner Gattin Edna ein. Deren Tochter, die schöne Sara, hat bereits sieben Männer gehabt; alle sind aber in der Hochzeitsnacht von dem Dämon Asmodäus, der sie liebt, getötet worden, ehe sie sich ihr genähert haben, sodass Sara von den Mägden ihres Vaters hat beschuldigt werden können, sie getötet zu haben. Tobias vertreibt durch Räucherwerk den bösen Geist, der dann nach Oberägypten flieht und dort gebunden wird, heiratet die Sara, schickt Asarja nach Rages, um allein das Geld zu holen, und kehrt nach 14-tägiger Hochzeit mit Asarja und Sara heim, worauf noch einmal sieben Tage lang Hochzeit gefeiert wird. Darnach, wie Tobit im Beisein des Tobias dem Asarja seinen Lohn für die Teilnahme an der Reise bezahlen will, hält Dieser eine erbauliche Ansprache und ermahnt zur Frömmigkeit, erklärt, er sei der Engel Raphael, und er müsse jetzt wieder hinauf zu Dem, der ihn gesandt habe, befiehlt, Alles, was geschehen sei, in ein Buch zu schreiben, und ist dann plötzlich spurlos verschwunden und gen Himmel gefahren[1]).

---

1) Buch Tobit 4 ff. und 3, 7 ff.

Tobias und Asarja ziehn zusammen nach Medien (im Osten und Südosten von Assyrien), und Tobias holt sich dort sein Weib, ähnlich wie *Gilgamesch* und *Eabani*, die in der *Chumbaba*-Episode zusammen nach Elam (im Osten von Babylonien) ziehn und von dort *Gilgamesch*'s Stadtgöttin *Ischtar* heimbringen. Diese *Ischtar* erscheint noch sehr oft in alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sagen, und zwar zumeist als Gattin — einmal auch als Kebsweiber — eines *Gilgamesch* (s. o. p. 127, p. 288 ff., p. 309 f., p. 354 f., p. 371 f., p. 474 ff. und p. 531 f.; vgl. o. p. 237 f., p. 391 ff. und p. 466 f.); und diese Repräsentantinnen der *Ischtar* werden in einer längeren Reihe israelitischer *Chumbaba*-Episoden von dem *Gilgamesch* oder einem Ersatzmann für ihn, wenn auch nicht erstmals erworben, so doch, in Uebereinstimmung mit dem Original, von ihm wiedererlangt (o. p. 127, p. 288, p. 310, p. 466 f., p. 475 und II Sam. 20, 3, vgl. mit p. 531 f.; vgl. o. p. 237 und p. 354 f.). Darnach könnte Tobias ein *Gilgamesch*, Sara eine *Ischtar* und Asarja ein *Eabani* des *Gilgamesch*-Epos sein.

In Ekbatana liebt ein gewalttätiger Dämon, mit dem Namen Asmodäus, die Sara, und wird vor der Hochzeit bewältigt, indem er durch Tobias nach Oberägypten vertrieben und dann von dem Engel Raphael gebunden wird. Also könnte der, vermutlich aus dem Parsismus entlehnte[1]) Asmodäus dem furchtbaren *Chumbaba* entsprechen, aus dessen Gewalt *Ischtar* durch *Gilgamesch* befreit und der von Diesem getötet wird, und darum auch Dessen verschiedenen Repräsentanten in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage; Repräsentanten, als deren altisraelitisches Prototyp sich mit Bestimmtheit ein Mann erschliessen lässt, welcher die *Ischtar* mit Gewalt an sich gebracht und vergewaltigt hat und dem Diese wieder entrissen wird (vgl. o. p. 237, p. 288 f., p. 310, p. 354 f., p. 371 f., p. 392 f., p. 466 f., p. 474 f., p. 531 f. und II Sam. 20, 3). Da in der

1) S. BAUDISSIN in HERZOG's *Realencyklopädie*[3] II, p. 142 f.

Tobit-Sage der Dämon Asmodäus in Medien sein Wesen treibt, so ist es auffällig, dass sein Name (*Ασ μοδαῖος-Asch medai*) eine volksetymologische Verknüpfung mit Medien (im Hebräischen = *Mādai*) gestattet. Ist darum vielleicht grade Asmodäus der *Chumbaba* der Tobit-Sage, weil deren *Chumbaba*-Episode vor Allem in Medien spielt, oder ist etwa Letzteres der Fall, weil ihr *Chumbaba* durch Asmodäus repräsentiert wird? Wie Dem auch sei, jedenfalls scheint die Erzählung von Tobias' und Asarja's Reise nach Medien und die Befreiung der Sara von dem Dämon eine neue israelitische *Chumbaba*-Episode zu sein.

Sara hat sieben Männer gehabt, die aber, ohne sie berührt zu haben, alle in der Hochzeitsnacht getötet worden sind; und die Mägde von Sara's Vater bezichtigen sie der Tötung. Der *Ischtar* aber werden von *Gilgamesch* sechs von ihr Geliebte aufgezählt, die sie alle unglücklich gemacht habe, den sechsten wenigstens, ohne dass er sich ihr genähert habe[1]). Er selber, der, wie Dieser, ihre Gunst verschmäht, ist ein siebenter in der Reihe ihrer Günstlinge. Hier haben wir somit klärlich die Vorlage von Sara's sieben Männern und der gegen Sara erhobenen Beschuldigung[2]). Die Tobit-Sage weicht demnach insofern von der Ursage und oben besprochenen israelitischen Reflexen von ihr ab, als sie die Scheltrede vor die Befreiung der *Ischtar* einordnet; stimmt aber andrerseits wenigstens in ihrer jetzigen Gestalt mit der Ursage gegen oben analysierte israelitische *Gilgamesch*-Sagen darin überein, dass in ihr eine und dieselbe Frau sowohl der befreiten, als auch der buhlerischen *Ischtar* entspricht (vgl. zuletzt o. p. 493)[3]).

Der Szene mit der *Ischtar*, welche sich an die Heimkehr der zwei Helden *Gilgamesch* und *Eabani* aus Elam

1) Vgl. die 5 + 1 Männer des samaritanischen Weibes. S. unten die Jesus-Sage nach Johannes.

2) Vgl. schon STUCKEN, *Astralmythen*, p. 16, Anm. *.

3) Vgl. unten die Jesus-Sage: Martha, eine befreite *Ischtar*, neben Herodias, einer buhlerischen *Ischtar*, und dem samaritanischen Weibe, auch einer buhlerischen *Ischtar*.

anschliesst, folgt der Kampf mit dem Stier, der in so vielen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen gänzlich fehlt, darnach der Tod des *Eabani*; und der Heimkehr des Tobias und des Asarja, der dem *Eabani* zu entsprechen scheint (s. o. p. 767), folgt bald darauf das Verschwinden dieses Asarja. Somit scheint es noch deutlicher zu werden, dass Asarja in der Tat der *Eabani* der Sage von Tobias ist. Freilich ist ja nun verschwinden nicht Dasselbe wie sterben. Allein in der einzigen sonstigen alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sage, in der noch Jemand von der Erde entrückt wird, in der Elisa-Elias-Sage, geschieht es ja, dass der *Eabani* an dér Stelle der Sage gen Himmel fährt, an der er im Epos stirbt (o. p. 651 f.), und zwar im Beisein des Elisa-*Gilgamesch*; und in ganz ähnlicher Weise verschwindet Asarja, nachdem er vorher mit Tobias-*Gilgamesch* und Tobit allein zusammengewesen ist. Folglich dürfte Asarja wirklich ein *Eabani* sein.

Von Asarja's Doppelgänger Elias stellten wir nun fest, dass er als ein Xisuthros gen Himmel fährt; ist er doch in der Elisa-Elias-Sage der Held der Sintflutepisode (o. p. 601 ff.). Folglich ist Asarja als der gen Himmel Fahrende gewiss ebenso eigentlich ein Xisuthros, und bewahrt die Tobias-Sage also in seiner Himmelfahrt ein Stück der Flutsage, zeigt demnach auch die oben immer wieder nachgewiesene Verschmelzung der Flutsage mit der eigentlichen *Gilgamesch*-Sage (s. zuletzt o. p. 765).

Der Babylonier Xisuthros wird nun unmittelbar vor seiner Entrückung vergöttlicht. Das dürfte somit Dem zu Grunde liegen, dass Asarja erst unmittelbar vor seiner Entrückung für Tobias und Tobit zum Engel Raphael wird. Dessen Name bedeutet »Gott hat geheilt«, Asarja aber hat durch seine guten Ratschläge Tobit von seiner Blindheit — und Sara von dem Dämon — geheilt[1]). Wird nun Asarja für Tobit und Tobias grade zum

1) Buch Tobit 6, 9 und 11, 7 ff.; 6, 8 und 8, 2 f.

Engel Raphael, weil er vorher geheilt hat, oder heilt er, weil er zum Engel Raphael wird?[1]).

Aber Asarja wird nur für Tobit und Tobias erst kurz vor seiner Entrückung zu einem Engel, einem göttlichen Wesen, einem Gottessohne. In Wirklichkeit ist er jedoch schon vorher ein Engel gewesen. Hängt Das nun damit zusammen, dass sein Urbild, Xisuthros, ein Geschöpf des Gottes *Ea* ist (o. p. 75)?[1]).

Der unsterblich gewordene und verschwundene Xisuthros ermahnt nun, ehe er entführt wird, seine Archengenossen zur Frömmigkeit; denn wegen seiner Frömmigkeit gehe er fort, um bei den Göttern zu wohnen. Darum wird auf dem Sintflutberge Sinai das Gesetz gegeben und von Moses verlesen, und auf dem Sintflutberge Ebal von Josua I wenigstens noch verlesen, das Gesetz, dessen zentrales Gebot den Götzendienst verbietet; darum gebietet Jakob bei Sichem in einer Sintflutbergepisode die Abschaffung der fremden Götter, u. s. w. (s. o. p. 149 f., p. 164 f., p. 251 ff. u. s. w., und zuletzt o. p. 707). Deutlicher als in diesen und allen ihnen parallelen, oben besprochenen Akten hat sich aber die Ermahnung des Xisuthros in der Tobit-Sage erhalten: Asarja ermahnt, ehe er entrückt wird, Tobit und Tobias, fromm zu sein, nämlich Gott zu preisen und zu danken u. s. w., preist die Frömmigkeit, die vom Tode errette und »mit Leben fülle«[2]) u. s. w., und erklärt, er gehe jetzt zu Gott hinauf.

Sehr bemerkenswert ist von der Ansprache des scheidenden Asarja-Raphael an Tobit und Tobias ferner das Folgende: Asarja stellt sich den Beiden vor als ein Engel, der Zutritt zu Gott habe, zu dem er jetzt hinaufgehn will, und der die Gebete der Frommen vor Gott bringe, also bei Gott als ein Freund der Frommen tätig sei[3]). Denn der scheidende Asarja soll ja ein Xisuthros sein, und Xisuthros pflegt ja vertrauten Umgang

1) Vgl. unten die Jesus-Sage.

2) Buch Tobit 12, 9. 3) Buch Tobit 12, 12 und 15.

mit dem Gotte *Ea*, bei dem er wohl auch nach seiner Entrückung wohnt[1]), und Xisuthros ist ja ein Freund und Fürsprecher der Menschen und tritt für sie speziell bei *Ea* ein (vgl. o. p. 144, p. 299 f., p. 309 f., p. 515 und p. 614)[2]).

Berosus lässt den scheidenden Xisuthros zum Schluss auch noch zu den Archengenossen sagen, sie möchten nach Babylonien zurückgehn und die in Sippar vor der Flut vergrabenen Schriften wieder ausgraben und unter die Menschen verteilen. Diese sind vor der Flut wohl ad hoc angefertigt worden und enthalten »Anfang, Mitte und Ende« von Allem[3]): Wer möchte ohne Weiteres bestreiten, dass Das das Prototyp von Asarja's Befehl an Tobit und Tobias ist, womit er seine Ansprache schliesst, nämlich Alles, was geschehen sei, in ein Buch zu schreiben? Und Was hat man nun davon zu denken, dass Moses und Josua I als je ein Xisuthros auf dem Sintflutberge das Gesetz nieder-, bezw. einschreiben (o. p. 164), und dass Moses als ein auf dem Sintflutberge unsichtbar gewordener Xisuthros (o. p. 148 f.) von Gott die von Diesem beschriebenen zwei Gesetzestafeln erhält[4]), oder, nach einer anderen Version, selber Gebote, die Gott erlassen hat, auf zwei Tafeln schreibt[5])?

Es verdient nun hervorgehoben zu werden, dass der

---

1) S. *Keilinschriftliche Bibl.* VI, 1, p. 232 f., 42.

2) Vgl. unten die Jesus-Sage nach Johannes.

3) S. Berosus nach der Chronik des Eusebius, I, ed. SCHOENE, Sp. 22 und 32. Möglich, dass sich in einer Notiz bei Josephus eine Erinnerung an diese Schriftstücke erhalten hat. Er erzählt nämlich (*Antiquitäten* I, II, 3), dass die Nachkommen Seth's, nachdem Adam eine Zerstörung der Welt durch Feuer und eine durch Wasser vorausgesagt hätte, ihre astronomischen Kenntnisse auf je eine Säule aus (lufttrockenen) Ziegeln und aus Steinen geschrieben hätten, damit jedenfalls die steinerne den Wassermassen trotzen und den Menschen ihre Kenntnisse erhalten könnte. Diese stehe, sagt Josephus, noch heute im »seirischen« Lande; worunter man Seïr im Süden von Palästina zu verstehen haben mag.

4) Exodus 31, 18 und 32, 15 f.; vgl. Exodus 34, 1. 5) Exodus 34, 27 f.

in Rede stehende Befehl des unsichtbar gewordenen Xisuthros wieder nur von Berosus erwähnt wird, nicht aber in dem uns bekannten keilinschriftlichen Sintflutbericht innerhalb des *Gilgamesch*-Epos; ebensowenig, wie die auch von Berosus erwähnte Ermahnung des Xisuthros, von der die israelitische Sage gleichfalls einen Reflex bietet; und ebensowenig erzählen die Keilinschriften davon, dass die Archengenossen den entschwundenen Xisuthros suchen, was sich auch bei Berosus findet und noch in der Elias-Sage erhalten ist (s. o. p. 601 f.)[1]. Abermals steht also die alttestamentliche Sage — wenigstens anscheinend — mit Berosus gegen den uns bekannten, in der Hauptsache vollständig erhaltenen, keilinschriftlichen Sintflutbericht.

In den meisten israelitischen *Gilgamesch*-Sagen tritt nun, wann immer der Xisuthros durch einen Ersatzmann dargestellt wird, in der Sintflutepisode der *Gilgamesch* an die Stelle des Xisuthros, und im alten Testament nur einmal der *Eabani*, nämlich in der Elisa-Elias-Sage (o. p. 601 ff.). Doch muss dies Letztere, wie wir oben schliessen durften, sekundär sein, und Elias-*Eabani* den Elisa-*Gilgamesch* so gut als einen Xisuthros absorbiert haben, wie zum Teil als einen israelitischen *Gilgamesch* (o. p. 608 ff.). In der ausserbiblischen Sage dürfte, wie wir sahen, Esra als ein Xisuthros auftreten, insofern er, nachdem er die 94 Bücher diktiert hat, entrückt wird (o. p. 194), und dieser Esra scheint allerdings auch ein *Eabani* zu sein (o. p. 189 ff.). Doch hat es mit seiner Entrückung vielleicht eine besondere Bewandtnis und ist für sie eine Erklärung möglich, die sie hier zu ignorieren gestattet (vgl. o. p. 610 f.). Sicher aber ist Asarja auch ein *Eabani* und jedenfalls kein *Gilgamesch*, und sicher wird derselbe Asarja als ein Xisuthros entrückt, also in Uebereinstimmung mit der Elisa-Elias-Sage. Das scheint höchst bemerkenswert und nicht nur zufällig zu sein. Liegt doch das Gebiet von Naphthali, die Heimat von

---

1) Vgl. unten die Jesus-Sage nach Johannes.

Tobias' Vater, nicht weit vom Gebiet von Manasse, in dem die Elisa-Elias-Sage zu Hause ist. Trifft also unsre Ansicht, dass in dieser Elias-*Eabani* für Elisa-*Gilgamesch* als Xisuthros eingetreten ist, zu — und ich wenigstens wüsste nicht, wie man sich diesem Schluss entziehen könnte —, dann müsste wohl für die Tobit-Sage etwas Analoges angenommen werden; und es würde sich dann nur fragen, ob der gleiche, vom Schema abweichende Tatbestand in den zwei Sagen eine gemeinsame Entwicklung voraussetzt oder etwa eine Kontamination auf Seiten der Tobit-Tobias-Asarja-Sage. Eine Entscheidung hierüber könnte ich indes noch nicht bringen. Vgl. p. 775.

Dass die Tobit-Sage von Tobias' und Asarja's Reise nach Medien an bis zu Asarja's Entrückung ein Stück einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage ist, dürfte nach dem Gesagten nicht mehr zweifelhaft sein. Es scheint nun aber auch fraglos, dass die eben analysierte Episode noch Mehr enthält, als was wir bisher darin entdecken konnten.

Mit einem Gefährten zusammen macht *Gilgamesch* nicht nur einen Zug nach dem fernen Osten, sondern auch eine Reise nach dem fernen Westen. Dort wird ihm von Xisuthros vermutlich implicite geheissen, in Süsswasser hinabzutauchen, und jedenfalls, daraus ein Kraut, oder irgend ein Zaubermittel herauszuholen, das ihm — so ist gewiss zu ergänzen – die Hand durchbohren werde[1]), wenn er es packe. Er packt dann das »Kraut«, wobei ihm gewiss die Hand durchbohrt wird, das Kraut, das er für ein Heilkraut, oder doch für ein Heilmittel hält, und gibt ihm den Namen: »Als Greis wird der Mensch wieder jung«; und, endlich zufrieden, hofft er, es nach seiner Stadt Erech bringen zu können. Aber auf der Rückreise von Xisuthros nimmt eine Schlange es ihm weg, als er an's Land gegangen ist und sich in einer Grube wäscht, oder badet. Diese Episode fanden wir in der Elisa-Elias-Sage

1) S. *Keilinschr. Bibl.* VI, 1, p. 250 f., 285.

in einer sehr abweichenden Gestalt wieder: ein in den Jordan-Fluss gefallenes scharfes Eisen, ein Beil, wird auf Elisa's Befehl wieder herausgeholt (o. p. 679 ff.). Die Gewinnung des Dinges im Wasser folgt hier also dem Verlust und dies verbleibt so dem Besitzer. Nun wird erzählt, dass Tobias auf der mit seinem Gefährten Asarja zusammen ausgeführten Reise nach dem fernen Rages Abends mit seinem Begleiter Rast macht und im Tigris badet, wie dann ein grosser Fisch aus dem Fluss herausspringt und ihn verschlingen will, wie er ihn aber auf Asarja's Befehl packt und ihm Herz, Leber und Galle herausschneidet, und, heimgekehrt, mit der Galle als einem Heilmittel seinen alten erblindeten Vater wieder gesund macht, und dass Dieser dann das hohe Alter von 158 Jahren erreicht[1]). Ist Das die Geschichte von dem Wunderkraut im Epos? Dass die Episode mit dem Fisch an ganz unursprünglicher Stelle stehn würde, wäre belanglos: eine Episode aus der Westreise *Gilgamesch*'s und seines Begleiters wäre in seinen Zug nach dem Osten, den Zug gegen *Chumbaba*, hineingeraten, den er ebenfalls mit einem Begleiter zusammen unternimmt. Jedenfalls bietet keine andere *Gilgamesch*-Sage in ihrer *Chumbaba*-Episode etwas unsrer Geschichte Aehnliches, und andrerseits ist *Gilgamesch*'s Westreise in der Tobit-Sage sonst nicht vertreten. Es ist nicht nötig, hinzuzufügen, dass, falls unsre Zusammenstellung berechtigt sein sollte[2]), Asarja auf seiner Reise nach Rages nicht nur dem *Eabani*, sondern auch 1. — als Begleiter des Tobias — dem Schiffer des Xisuthros, und 2. — aber lediglich als Der, welcher Tobias Weisungen wegen des Fischs erteilt — dem Xisuthros selbst entspricht; und dass ferner die Fisch-Episode, inso-

1) Buch Tobit 6; 11 und 14, 11.

2) Die Jonas-, die Jesus-, die Alexander- und eine im Koran erzählte Sage werden uns bestätigen, dass der Fisch, der Tobias verschlingen will, in der Tat dem von *Gilgamesch* aus dem Wasser herausgeholten spitzigen Wunder»kraut« entspricht. S. unten und Band II.

fern Tobias beim Baden den Fisch packt und das Heilmittel behält, eine ähnliche Modifikation, wie die Elisa-Elias-Sage (s. o. p. 680), zeigt.

Hiermit wäre eine Möglichkeit gegeben, für die Entrückung grade des Asarja als eines Xisuthros eine Erklärung zu bringen, ohne dass man sich auf eine Analogie in der Elisa-Elias-Sage zu berufen brauchte (vgl. o. p. 772 f.). Der Schiffer des Xisuthros wird, wie Dieser selbst, auf dem Sintflutberge vergöttlicht und entrückt. Ist also die Szene mit Xisuthros' Entrückung deshalb mit Asarja verknüpft worden, weil Dieser auch den Schiffer darstellt[1])? Und noch eine weitere Möglichkeit taucht jetzt auf. Ist Asarja wirklich auch ein Repräsentant des mit Xisuthros zusammen im fernen Westen wohnenden Schiffers, den *Gilgamesch* in Phönizien trifft und nun bittet, ihm den Weg zu Xisuthros, bezw. ihm zu Xisuthros hinzuzeigen, und mit dem er dann zu Diesem hinüberfährt, dann wäre Gabael in Rages, zu dem Tobias mit Asarja hinreist, der eigentliche entrückte Xisuthros der Tobit-Sage; und dann könnte auch Folgendes aus der Ursage stammen: Als Tobias Asarja trifft, fragt er ihn, ob er, Tobias, mit ihm, Asarja, nach Rages reisen könne und ob er die Gegend(en) kenne, und Asarja antwortet ihm, er kenne den Weg und er habe schon bei Gabael übernachtet.

In der Jäger- und- Hierodulen-Episode des Epos begibt sich der Jäger zu seinem Vater und beklagt sich

1) Diese Kombination würde voraussetzen, dass die Tobit-Sage einmal von der Vergöttlichung oder von der Entrückung des Schiffers oder von Beidem noch Etwas gewusst hat. Das ist aber jedenfalls sehr wohl möglich. Denn wenigstens von der Unsterblichkeit des Schiffers finden sich in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage noch ziemlich deutliche Spuren, und die aus der israelitischen *Gilgamesch*-Sage geflossenen Sagen von Odysseus und Elpenor und Odysseus und Eumäus bieten beide für den Schiffer den Gott Hermes. In der, mit der Jesus-*Gilgamesch*-Sage nahe verwandten Alexander-Sage ist der zu einem Meergotte werdende Andreas der Repräsentant des Schiffers. S. unten die Jesus-Sage nach Johannes und Band II.

darüber, dass *Eabani* die Tiere der Steppe in des Vaters Bereich, Tiere also, die dem Vater gehören, vor seinen, des Jägers, Nachstellungen schützt. Der Vater rät ihm darum, zu *Gilgamesch* hinzugehn und dann mit einer Hierodule zu *Eabani* hinauszuziehn. Der Jäger befolgt den Rat, geht zu *Gilgamesch* hin, holt sich auch auf Dessen Befehl eine Hierodule und zieht nun mit ihr in die Steppe hinaus. Dort lässt er sich mit ihr in der Nähe einer Tränke nieder; und als nun am nächsten Tage *Eabani* zur Tränke hinkommt und trinkt, da sagt Jener zur Hierodule, dass »er es sei« (nämlich Der, den an sich zu fesseln sie mit ihm hinausgezogen sei). Nun entblösst die Hierodule alsbald ihre Reize, und *Eabani* entbrennt in brünstiger Liebe für sie. Sieben Tage lang erfreut er sich dann an ihren Wonnen und wird so seinen Tieren entfremdet, die nun natürlich den Nachstellungen des Jägers schutzlos preisgegeben sind.

Diese Episode des Epos fanden und finden wir in der Saul-Samuel-Geschichte in folgender Gestalt wieder (vgl. o. p. 409 f.): Saul-*Gilgamesch*'s Vater sind die Eselinnen davongelaufen. Darum gebietet er seinem Sohne, dem *Gilgamesch* der Saul-*Gilgamesch*-Sage, einen der Knechte (oder Diener) mitzunehmen[1]) und die Eselinnen zu suchen (um sie wiederzubringen). Saul macht sich infolgedessen mit einem Knechte zusammen auf, findet aber selbst die Eselinnen nicht; indes werden diese doch, während er von Hause abwesend ist, wiedergefunden. In diesem Stück der Saul-Sage ist Saul-*Gilgamesch* also vor Allem der Jäger des Epos (s. o. p. 410). In derselben Episode aber, zu der das Stück gehört, stellt derselbe Saul-*Gilgamesch*, insofern er mit dem Knecht, als einem Repräsentanten der Hierodule, zusammen zum Wohnort Samuel's gelangt, dort von Diesem gesalbt wird etc., zugleich, dem Schema gemäss, den *Eabani* dar, der mit der Hierodule nach Erech zu *Gilgamesch*

1) I Sam. 9, 3.

hinzieht etc. (s. o. p. 406 ff.); und demnach enthält der Umstand, dass sich dem Saul ein Knecht anschliesst (ein Knecht nämlich, welcher der Hierodule des Epos entspricht), und dass Saul dann mit dem Knechte zusammen ist, auch die Begegnung und das Zusammensein *Eabani's* mit der Hierodule in sich (s. o. p. 406); die Begegnung und das Zusammensein, deren Reflex einem Reflex von der Reise des Jägers und der Hierodule eigentlich unmittelbar folgen müsste. Nun aber erzählt die Tobit-Sage (vgl. o. p. 766): Um zehn ihm gehörige Talente Silbers wiederzubekommen, befiehlt Tobias-*Gilgamesch's* Vater Diesem, seinem Sohne, nach Rages zu reisen, sich aber vorher einen Reisegefährten zu suchen. Tobias findet einen Mann, der sich Asarja nennt, und macht sich mit ihm auf den Weg. Wie sie nun in die Nähe von Ekbatana kommen, sagt Asarja dem Tobias, dass in der Stadt eine begehrenswerte, mit ihm verwandte Jungfrau, Namens Sara, wohne, und versichert ihn, dass sie sein Weib werden solle, worauf den Tobias alsbald Liebe für sie erfasst. Im Hause ihres Vaters Raguel, in dem die Beiden dann einkehren, begegnet ihnen zuerst die Sara und führt sie zu ihren Eltern hinein. Sofort nach der ersten Begrüssung wird das Mädchen dann dem Tobias gegeben, und Dieser nach dem Essen zu ihr hineingeführt, und nun wird 14, d. i. zweimal sieben Tage lang Hochzeit gefeiert. Währenddessen reist Asarja auf Tobias' Befehl allein nach Rages weiter, holt das Geld und kehrt nach Ekbatana und dann mit Tobias und Dessen Gattin zusammen nach Ninive zurück.

Es scheint deutlich zu sein: Tobias-*Gilgamesch's* Vater, der Tobias mit Asarja zusammen auf Reisen schickt, um die zehn Talente wiederzuholen, ist, wie Saul-*Gilgamesch's* Vater, der Saul mit dem Knechte ausschickt, um die entlaufenen Eselinnen zu suchen, ein Repräsentant des Vaters des Jägers, so gut wie Isaak, der Vater Esau's und Jakob-*Gilgamesch's*, wie Abraham, der Vater Ismael's und

Isaak-*Gilgamesch's*, und wie Manoah, der Vater Simson-*Gilgamesch's* (o. p. 410); Tobias-*Gilgamesch* spielt, wie Saul-*Gilgamesch*, insofern ihn sein Vater aussendet, um Etwas zurückzuholen, die Rolle des Jägers, darnach aber, indem er die Sara als die Hierodule des Epos heiratet, die Rolle des *Eabani*, Dies also in Uebereinstimmung mit dem Schema der israelitischen *Gilgamesch*-Sage (vgl. zuletzt o. p. 760); Asarja ist in der in Rede stehenden Episode zuerst, als Tobias' Begleiter, wie Saul's Knecht, ein Repräsentant der Hierodule, darnach aber, als Der, welcher das Geld zurückbringt, das für die jagdbaren Tiere eingetreten ist, ein Repräsentant des Jägers; Sara entspricht, als die von Tobias Geheiratete, auch der Hierodule; das Geld des Tobit ist aus den Tieren des Epos geworden; und endlich sind die Verheiratung der Sara mit Tobias und die 14-, d. i. 2×7-tägige Hochzeit auch ein Echo von dem siebentägigen Verkehr *Eabani's* mit der Hierodule (vgl. o. p. 391). Damit ist zugleich gesagt, dass Tobias' erste Begegnung und seine fast unmittelbar darauf erfolgende Vereinigung mit der Sara Gegenstücke u. A. auch zu ähnlichen Vorgängen in Midian, in Haran, noch einmal in Haran und beim Brunnen *Beʾēr-lachai-rōʾī* in der Moses-, der Jakob- und der Isaak-*Gilgamesch*-Sage sind (s. dazu o. p. 133, p. 225 f. und p. 346 ff.). Möglich, dass die zwei Züge der Tobit-Sage: dass Asarja, mit Tobias in die Nähe von Ekbatana, der Stadt der Sara, gelangt, dem Tobias von ihr erzählt, und der, dass Tobias nun alsbald Liebe zu ihr fasst, auch in der Ursage wurzeln. Worauf sie zurückzuführen wären, falls sie zu einer Hierodulenepisode gehörten, ersieht man aus dem Gesperrten auf p. 777. Vgl. o. p. 349.

Oben (p. 767 f. und p. 774 f.) haben wir nun aber in der Reise nach Rages auch schon ein Echo von *Gilgamesch's* und *Eabani's* Zug gegen *Chumbaba*, wie auch von *Gilgamesch's* Wanderung und seiner und des Schiffers Fahrt zu Xisuthros hin erkannt, und in Sara eine geraubte und befreite *Ischtar* — wie auch eine buhlerische *Ischtar* der *Ischtar*-

Episode. Folglich entspricht Sara, ausser der Letzteren, 1. der Hierodule und 2. der befreiten *Ischtar*. Dgl. kann uns indes keineswegs überraschen. Denn ganz Aehnliches fand sich bereits mehrfach, nämlich in den südisraelitischen *Gilgamesch*-Sagen von Moses, Jakob und Isaak (s. o. p. 133; p. 229 ff., p. 294 f. und p. 315; p. 351 ff.). Wie sich aber die, partielle oder totale, Identifizierung in diesen Sagen zu der analogen in der nordisraelitischen Tobit-Sage verhält, ob die Identifizierung in dieser ganz unabhängig von der in jenen ist, ob sie in allen auf einer gemeinsamen Entwicklung beruht, oder ob eine Kontamination mit im Spiele gewesen ist, vermag ich noch nicht zu sagen[1]). Wenn in der Jakob- und der Simson-Sage der siebentägige Verkehr *Eabani*'s mit der Hierodule als eine siebentägige Hochzeit erscheint (s. o. p. 391), so mag übrigens in Tobias' 14-, d. i. 2 × 7-tägiger Hochzeit mit Sara noch eine Hindeutung darauf zu sehen sein, dass Diese nicht nur eine Frau im Epos (nämlich die Hierodule oder die befreite *Ischtar*) repräsentiert, die in der israelitischen Sage zu einer Gattin des *Gilgamesch* geworden ist: Jakob feiert zuerst sieben Tage lang Hochzeit mit Lea, seiner »Hierodule«, und heiratet sofort darnach Rahel, seine »befreite *Ischtar*« (s. o. p. 229 ff.).

Ehe Tobias den Auftrag erhält, nach Medien zu reisen, ist sein Vater Tobit der Mittelpunkt der Sage. Von ihm wird erzählt, dass der König Sanherib ihn töten will, weil er heimlich die Leichname von Leuten begräbt, die Jener hat töten lassen. Er entflieht deshalb, darf aber nach dem Tode des Königs zurückkehren[2]). Aehnliches wird von Moses-*Gilgamesch*, Jerobeam-*Gilgamesch* und dem Edomiter Hadad, doch wohl auch einem *Gilgamesch*, berichtet: Moses, Jerobeam und Hadad kehren nach dem Tode des Königs, der ihr Leben bedroht

1) Vgl. weiter unten, und ferner unten die Jesus-Sage nach Johannes.

2) Buch Tobit 1.

hat, in ihre Heimat zurück (o. p. 210 und p. 221)[1]. Moses flieht, nachdem er einen Aegypter erschlagen (s. o. p. 528) und heimlich verscharrt hat[2]), Tobit, weil er Getötete heimlich begraben hat[3]). Also scheinen Tobit's edle Taten der Rest von einem Verbrechen zu sein.

Wenigstens in der Moses- und in der Jerobeam-Sage ist nun die Flucht ein Reflex der Flucht *Eabani*'s in die Wüste (s. o. p. 134 und p. 210), und diese ist, wie Jedem erinnerlich sein wird, in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage auf den *Gilgamesch* übertragen worden (s. zuletzt o. p. 760 u. vgl. o. p. 778). Also wäre Tobit anscheinend ein *Gilgamesch*, und somit ein zweiter *Gilgamesch* neben Tobias, und wären folglich auf den Vater eines *Gilgamesch* Erlebnisse des Helden selbst übertragen worden? Warum auch nicht? Derartige Verdoppelungen oder Uebertragungen sind ja häufig genug von uns festgestellt worden; sodass wir also, um Dgl. oder doch die Möglichkeit von Dgl. in unsrer Sage nachzuweisen, der Verpflichtung überhoben wären, Dessen Ursache oder Ursachen aufzudecken. In unserem Falle liegt übrigens die Ursache anscheinend auf der Hand: Tobias-*Tōbijjā*-*Gilgamesch* und sein Vater Tobit-*Tōbīt* haben ganz ähnliche Namen.

Nun flieht *Eabani* und kehrt zurück, nachdem er die Hierodule zum ersten Male gesehen und dann genossen hat und hierauf mit ihr nach Erech gezogen ist, und vor *Gilgamesch*'s und seinem Zuge nach Elam; Tobit aber flieht und kehrt zurück vor Reflexen von beiden Episoden. Also eine neue anscheinend bedenkliche Abweichung, die unsre Identifizierung zweifelhaft zu machen scheint. Aber die zwei Episoden sind ja in der Tobit-Sage zu éiner verschmolzen worden (o. p. 767 f., p. 775 ff. und p. 766); und wenn somit diese Sage damals, als sich die Verschmelzung vollzog, noch *Eabani*'s Wüstenflucht erhalten hatte, so musste

---

1) Vgl. unten die Jesus-Sage.

2) Exodus 2, 12 ff. 3) Buch Tobit 1, 18 f.

diese notwendigerweise aus ihrem alten Platze herausgedrängt, und, falls nicht aufgegeben, hinter oder vor das Verschmelzungsprodukt gestellt werden. So erklärt sich zunächst, dass Tobit's Flucht vor Tobias' Reise und den Vorbereitungen dazu erzählt wird; so übrigens vielleicht auch, dass sie nicht von Tobias erzählt wird. Doch müssen wir darauf verzichten, hier einen Erklärungsversuch vorzubringen.

Tobit's Flucht vor Sanherib soll nach oben p. 779 f. der Mosis, der Jerobeam's und der Hadad's vor einem Pharao, Salomo und David entsprechen, und Tobit's Rückkehr nach Sanherib's Tode und Asarhaddon's Regierungsantritt der Rückkehr der oben genannten drei nach dem Tode des ihnen feindlichen Königs und dem Regierungsantritt seines Nachfolgers. Wenn darum (nach o. p. 214 f.) die zwei Pharaos der Moses-Sage, Salomo und Rehabeam in der Jerobeam-, und darum wohl ebenso David und Salomo in der Hadad-Sage auch die Schlange im Schlangen- und Löwen-Mythus repräsentieren, so scheint Dasselbe von Sanherib und Asarhaddon in der Tobit-Sage gelten zu müssen.

Nun könnte man mir zugeben, dass Alles, was ich oben über Tobit's Flucht und Rückkehr vermutet habe, einwandfrei sei, zugleich aber hervorheben, dass das Motiv des feindlich gesinnten Königs, vor dem der *Gilgamesch* flieht und nach dessen Tode er zurückkehrt, ausser in der Tobit-Sage bisher nur in Sagen aus Mittel- oder Süd-Palästina und Edom, südlich von Palästina, gefunden sei, und daraus schliessen, dass es in der Tobit-Sage als eine Entlehnung zu gelten habe[1]). Die Zulässigkeit einer solchen Ansicht scheint allerdings unanfechtbar. Indes spricht für die Bodenständigkeit des Motivs in der Tobit-Sage doch schon der Umstand, dass die Wüstenflucht *Eabani*'s sonst nicht in ihr vertreten ist. Ferner aber gewiss, dass die Elisa-Elias-Sage aus dem Stamme Manasse, also einem

1) Vgl. unten die Jesus-Sage.

Stamme, dessen Wohnsitze nicht weit von der Heimat der Tobit-Sage abliegen, wenigstens Etwas bietet, das sich mit der in Rede stehenden Motivreihe zum Teil deckt: Elias flieht als *Eabani*, der in die Wüste entweicht (o. p. 586 ff.), vor der Gattin seines Landesherrn Ahab in die Wüste. Und darnach kehrt er zwar nicht grade nach Dessen Tode zurück, doch aber mit dem Auftrage, Jehu zum Könige auf Ahab's Tron zu salben![1]). Dieses letztere Motiv, das in dieser Gestalt in einer Wüstenflucht-episode ganz deplaziert erscheint, könnte nun aber zusammen mit der Veranlassung zu Elias' Flucht, dieser Flucht selbst und der Rückkehr eine Spielform der uns beschäftigenden Motivreihe sein. Und darum dürfen wir noch auf einen anscheinend belanglosen Umstand aufmerksam machen, der vorläufig grade nur zwischen Tobit's Flucht und der des Elias vermittelt: 40 Tage lang fastet Elias, bis er zum Horeb gelangt und darnach wieder zurückkehrt (o. p. 588); und andrerseits vergehen keine 50 Tage nach der Flucht Tobit's, bis der König Sanherib getötet wird, infolge welches Ereignisses Tobit zurückkehren darf und auch zurückkehrt[2])[3]).

Wir haben oben die Tobit-Sage bis zur Entrückung des Asarja verfolgt. Mit dieser schliesst sie jedoch nicht ab. Wir hören nämlich noch, dass der alte Tobit, indem er sich auf den Propheten Jonas beruft, seinem Sohne Tobias die Zerstörung Ninive's prophezeit und ihm den Rat gibt, nach Medien zu fliehen, sobald er, Tobit, und sein Weib gestorben seien; und dass Tobias diesem Rate folgt: Er zieht mit seinem Weibe und seinen sechs Söhnen nach Ekbatana zu seinem Schwiegervater Raguel. Und darnach stirbt er dort, nachdem er vorher noch von der Zerstörung Ninive's gehört hat[4]).

Zu einer Sintflutepisode innerhalb der israelitischen *Gilgamesch*-Sage gehört nun, wie wir festgestellt haben,

1) I Kön. 19, 1 ff. und 16. Vgl. o. p. 589 Anm. 3. 2) Buch Tobit 1, 21f.
3) Vgl. unten die Jesus-Sage. 4) Buch Tobit 14.

noch oft genug, als ein Wiederhall des Untergangs der Stadt des Xisuthros, bezw. dieser und aller anderen Städte der Erde, eine Katastrophe, die über eine Stadt, oder ein feindliches Heerlager, oder speziell die Mauern einer Stadt, oder einen Tempel, auch einmal über mehrere Städte, hereinbricht (s. o. p. 197 und p. 208, p. 160 ff., p. 372 f., p. 722 ff., p. 598 f. und p. 618 f., p. 396, p. 298 ff., p. 329: Babylon, Jericho, Gibea, ein Philister- und ein Midianiter-Lager, die Mauern von Aphek, der Tempel in Gaza; Sodom, Gomorra, Adma und Zeboim). Für die Ursage ist es wesentlich, dass vor Allem eine Familie, nämlich Xisuthros mit seinen Angehörigen, sich aus ihrer, dem Untergange geweihten Stadt rettet; und in den israelitischen *Gilgamesch*-Sagen fanden wir oben eine lange Reihe deutlichster Reflexe hiervon (o. p. 146, p. 160 ff., p. 190 ff. und p. 207 f., p. 241 ff., p. 290 f. und p. 310, p. 301 f. [und p. 330], p. 355, p. 381, p. 431, p. 439 ff. und p. 476, p. 599 und p. 618 f.). Und dieser Xisuthros der Sintflut ist, wie wir sahen, auch mit dem *Gilgamesch* verschmolzen worden (s. zuletzt o. p. 765). Endlich müssen wir noch daran erinnern, dass die Sintflutkatastrophe dem Xisuthros vorher von dem Gotte *Ea* angekündigt wird, und dass die israelitische *Gilgamesch*-Sage auch dávon noch deutliche Reflexe zeigt (s. o. p. 173 und p. 303; vgl. o. p. 197).

Hieraus dürfte zu schliessen sein, dass Tobias-*Gilgamesch*'s und seiner Familie Flucht áus Ninive, der Stadt, in der er wohnt, und nách Medien, dem Abtreiben der Arche mit Xisuthros und seiner Familie darin und deren Landung auf dem Sintflutberge entspricht, und dass die vorherige Ankündigung der über Ninive hereinbrechenden Katastrophe auf die vorherige Ankündigung der Sintflut durch *Ea* zurückgeht; dass also auch Tobias-*Gilgamesch* den Xisuthros der Flut absorbiert hat, und dass Tobit als Warner wohl dem Gotte *Ea* entspricht; und dass endlich die von der furchtbaren Katastrophe getroffene Stadt Ninive, die Hauptstadt des assyrischen Reiches, in der Tobit-Sage

ebenso die babylonische Sintflutstadt vertritt, wie wohl Babylon, die Hauptstadt des babylonischen Reiches, in den Sagen von Daniel und Josua III! Ninive, dessen Zerstörung seiner Zeit die ganze vorderasiatische Welt, wie kaum Etwas zuvor, erschüttert und als ein gewaltiges göttliches Strafgericht noch lange im Gedächtnis der Menschen nachgezittert haben muss![1]). Man darf nun die Frage aufwerfen, ob in der Tobit-Sage das assyrische Ninive direkt die Stadt des babylonischen Sintfluthelden vertritt, oder ob es ein Ersatz für eine palästinensische oder doch in der Nähe von Palästina liegende Stadt ist, die zunächst an die Stelle der babylonischen Sintflutstadt getreten wäre. Da in der Tobit-Sage die *Chumbaba*-Stadt und der Sintflutberg beide in Medien liegen (o. p. 767 f. und p. 783), also östlich vom Tigris, ebenso wie in der Ursage, so ist man versucht anzunehmen, dass das assyrische Ninive nicht nur zufälligerweise eine babylonische Stadt vertritt, dass es also direkt an deren Stelle getreten ist. Indes sahen wir ja oben p. 768, dass in der Tobit-Sage wenigstens das *Chumbaba*-Land vielleicht nur zufälligerweise, ebenso wie in der Ursage, östlich vom Tigris liegt. Denn, dass es grade Medien ist, daran soll ja vielleicht der Name des Asmodäus schuld sein. Doch erklärt ein derartiger Zufall nicht, dass in der Tobit-Sage auch der »Sintflutberg«, wie in der Ursage, östlich vom Tigris liegt[2]). Vgl. hierzu die eine Abraham-Sage, in der Elam das *Chumbaba*-Land geblieben zu sein scheint, und Babylonien das Land, das der *Gilgamesch* nach dem Tode des *Eabani* verlässt, um westwärts zu wandern; die Daniel-Sage, nach der der Xisuthros Daniel in Babylonien lebt; und die Geschichte von Josua III und Esra, in der Babylonien noch das Land

---

1) Vgl. unten die Jonas-Sage.

2) Auffälligerweise ist in derselben Jonas-Sage, in der ebenfalls Ninive die Sintflutstadt ist, Tarsis im äussersten Westen das im äussersten Westen gedachte Xisuthros-Land der Ursage.

zu sein scheint, von dem Xisuthros während der Sintflut in seinem Schiffe fortgetrieben wird (o. p. 324 ff. und p. 189 ff.)

Besondere Hervorhebung verdient noch, dass Tobias-*Gilgamesch*, als Derjenige, der die Sintflutstadt Ninive vor ihrer Zerstörung mit seiner Familie verlässt, der, oder besser: ein Sintflutheld der Tobit-Sage ist. Denn Das konnten wir ja von vornherein erwarten, und durften darum mit Recht o. p. 772 daran Anstoss nehmen, dass nicht er, sondern Asarja als ein Xisuthros entrückt wird. In Ekbatana, dem Ziel von Tobias' Flucht, stirbt Dieser nun anscheinend kurz nach der Zerstörung Ninive's als einer Sintflutstadt. Das scheint also ein Reflex, und dann zwar ein zweiter Reflex, von der Entrückung des Xisuthros auf dem Sintflutberge zu sein. Scheint es aber vermutlich nur zu sein. Denn wenn Ekbatana den Sintflutberg vertritt und Xisuthros' Entrückung auf Asarja übertragen ist, Was bleibt dann dem Tobias übrig, als grade in Ekbatana zu sterben, zu sterben, wie es das Loos aller Menschen ist? Es könnte also Asarja's Entrückung sehr wohl eine Ergänzung zu Tobias' Auswanderung nach Medien bilden. Indes doch — ist die Entrückung ein Echo von Xisuthros' Entrückung auf dem Sintflutberge, und ist einmal statt des Asarja Tobias-*Gilgamesch* (oder doch ein Vorgänger von ihm in seiner Sage) entrückt worden, dann findet mutatis mutandis auf diese Entrückung genau Dasselbe Anwendung, was wir oben p. 609 f. über Elias-*Eabani*'s Entrückung, statt einer des Elisa-Xisuthros, sagen mussten: sie setzt eine ältere Form der Sage mit einer Wiederkehr nach der Entrückung, und dazu vermutlich auch mit einer zweiten Entrückung ohne eine Wiederkehr als Abschluss von des *Gilgamesch*-Xisuthros Erdenwallen voraus. Darnach könnte Asarja's Entrückung eine solche Entrückung sein[1]), nicht aber etwa Tobias' Tod nach seiner

1) Die Jesus-Sage nach Johannes macht es aber viel wahrscheinlicher, dass Asarja's Entrückung jedenfalls auch ein Gegenstück zum Verschwinden eines Xisuthros mitten in einer *Gilgamesch*-Sage ist.

Auswanderung nach Ekbatana, da diese ja, als ein Echo der Archenfahrt zum Sintflutberge hin, ursprünglich mitten in der Tobit-Sage erzählt worden sein muss (s. zuletzt o. p. 598 ff.).

Dass nun diese Auswanderung jetzt im Schlussteil der Tobias-Sage berichtet wird, ist begreiflich genug: Zwei Episoden, zwischen denen sie einmal erzählt worden sein muss — ein Reflex der Hierodulenepisode (s. o. p. 775 ff.) und einer der *Chumbaba*-Episode (s. o. p. 767 f.) — sind ja (s. o. p. 766) mit einander verschmolzen worden. Ward dabei nun die Sintflutepisode herausgedrängt, so konnte sie, falls sie nicht fallen gelassen wurde, so gut hinter die übrige Sage geschoben werden, wie die auf ganz analoge Weise herausgedrängte »Wüstenflucht« der Tobit-Sage, die einmal unmittelbar vor deren Sintflutepisode gestanden hat, vor fast die ganze übrige Sage gestellt worden ist (s. o. p. 780 f.). Von den beiden herausgedrückten Episoden hätte demnach die erste einen neuen Platz im Anfang und die zweite am Ende der übrigen Sage gefunden, sodass sich also in den neuen Plätzen noch die Lage der alten zu einander wiederspiegelt.

Oben p. 773 ff. haben wir ausser der soeben besprochenen Verschmelzung zweier Episoden eine zweite innerhalb der Tobias-Sage festgestellt, nämlich eine Verschmelzung der »Westfahrt« des Tobias-*Gilgamesch* mit seinem »*Chumbaba*-Zuge« und ihm unmittelbar Folgendem, und damit zugleich mit seiner Hierodulenepisode. Auch diese Verschmelzung konnte eine Herausdrängung der Stücke zwischen den mit einander verschmolzenen Episoden zur Folge haben. An den genannten Stücken hat nun aber, im Unterschiede von den oben besprochenen herausgedrängten Teilen, die Sage offenbar kein unwandelbares gleichmässiges Interesse gehabt. Denn sie sind zum Teil aus der Sage verschwunden; und Das ist vielleicht ein weiteres Zeugnis für die Richtigkeit unsrer Analyse: Tobias begibt sich mit Asarja auf die Reise und kehrt mit ihm zurück, als ein *Gilgamesch*, der mit *Eabani* nach dem Osten zieht und von da zurück-

kehrt, und als ein *Gilgamesch*, der mit dem Schiffer von Phönizien westwärts fährt und mit ihm aus dem Westen zurückkehrt; und Asarja wird nach Tobias' und Asarja's Heimkehr entrückt, als ein nach der Heimkehr vom Ostzuge sterbender *Eabani* und als ein (nach der Heimkehr von der Westfahrt) verschwindender *Gilgamesch*-Xisuthros (und deshalb vielleicht weiter als ein mit *Gilgamesch* zusammen aus dem Westen gekommener Schiffer des Xisuthros; s. o. p. 769, p. 785 f. und p. 775); es fehlt aber der Tobias-Sage auch grade Das, was sich zwischen *Eabani*'s Tod und *Gilgamesch*'s Westfahrt ereignet, nämlich vor Allem sein Zusammentreffen mit den Skorpionriesen und das mit der *Sidūri*!

Soweit von der Geschehnissen der Tobit-Sage. Was sich aus ihnen erschliessen lässt, wird nun durch Namen für verschiedene darin auftretende Personen bestätigt.

Eine Persönlichkeit des Namens Asarja soll nach unsern Ergebnissen áuch der *Eabani* der Tobit-Sage sein (o. p. 769). Dieser Name bedeutet nun: »Jahve hat geholfen«; ein Synonym des Namens, Eleasar, bezeichnet aber wohl fraglos in zwei Fällen grade einen *Eabani* (o. p. 185 f.), und vermutlich ist ein Mann mit dem Namen Esra, der eine Kurzform so gut von Eleasar, wie von Asarja sein könnte, auch grade ein *Eabani* (o. p. 192).

Wenn somit Asarja nicht nur ein *Eabani* ist, sondern auch die Hierodule, den Jäger, den Schiffer, Xisuthros, auf dem Sintflutberge und den entrückten Xisuthros im Epos vertritt (o. p. 778, p. 774, p. 769 ff. und p. 774), so dürfte vor Allem der mit dem Namen Asarja synonyme, oben genannte *Eabani*-Name Eleasar lehren, dass Asarja von Haus aus den *Eabani* der Tobit-Sage bezeichnet[1]).

Ferner soll ein Weib mit dem Namen Sara die befreite *Ischtar*, zugleich freilich die buhlerische *Ischtar* und die Hierodule der Tobit-Sage sein (s. o. p. 767, p. 768

1) S. unten die Jesus-Sage.

und p. 778 f.), ebenso heisst aber die befreite *Ischtar* der Abraham-*Gilgamesch*-Sage (s. o. p. 289 f.). Raguel heisst endlich der Vater unsrer Sara-*Ischtar* (o. p. 766 f.), ebenso aber derjenige Zippora's, der Hierodule und der befreiten *Ischtar* der Moses-Sage (s. o. p. 133). Also in der Tobit-Sage drei Namen für drei Personen, die nach unsrer Analyse zwei Personen mit gleichem und einer mit einem synonymen Namen in anderen *Gilgamesch*-Sagen entsprechen sollen, ohne dass aber ein solches Verhältnis direkt erkennbar wäre. Denn Was hat wenigstens in der uns jetzt vorliegenden Gestalt ihrer Sagen Reguel-Raguel I, der Vater von sieben Töchtern, mit Reguel II, dem Vater nur einer Tochter, gemein, abgesehen allein von Zügen wie dem, dass er eine Tochter verheiratet? Was Sara I mit Sara II, abgesehen allein von Zügen wie dem, dass sie schön ist, oder dem, dass sie verheiratet wird? Was endlich gar Asarja mit Eleasar I und II, sowie Esra im A. T., abgesehn davon, dass er ein Mann ist? Dieser Sachverhalt wäre einer etwaigen Annahme, dass die drei in Rede stehenden Namen der Tobit-Sage lediglich Rupffäden aus den Sagengeweben mit entsprechenden Namen sind, wenig günstig; vielmehr erweist er sie gewiss als ursprüngliche Bestandteile der Tobit-Sage und beweist damit zugleich die Richtigkeit meiner Analyse.

Insbesondere interessiert uns darum der Name Raguel für den Vater der Sara. Denn oben p. 485 glaubten wir schliessen zu dürfen, dass von den drei in der Moses-Sage mit einander wechselnden Namen, nämlich Reguel, Jethro und Hobab, der letztgenannte dem des *Chu(m)baba* entspreche, der Name Jethro aber ursprünglich einen Priester bezeichnet habe, der von einem Manne Namens Reguel verschieden gewesen wäre, und dass endlich dieser Name Reguel den Schwiegervater Moses-*Gilgamesch*'s und Vater einer »Hierodule« und »befreiten *Ischtar*« bezeichnet habe. Die Tobit-Sage bestätigt Dies nun. Denn ihr Raguel tritt nur als Tobias-*Gilgamesch*'s Schwieger-

vater und Vater einer »Hierodule« und »*Ischtar*« auf, nicht aber etwa zugleich als Priester oder gar als *Chumbaba*.

Von den Personennamen der Tobit-Sage finden sich noch ein vierter und ein fünfter in anderen bereits besprochenen *Gilgamesch*-Sagen wieder, nämlich Debora und Hanna: Debora heisst 1. die Mutter von Tobit's Vater[1]) und 2. die Amme der Rebekka, und Diese ist vermutlich eine Repräsentantin der Hierodule (o. p. 352)[2]); während Hanna (Anna) 1. die Mutter des Tobias-*Gilgamesch*[3]) und 2. die Mutter Samuel-*Eabani*'s (o. p. 411) heisst[4]). Dass die beiden Namen in den je zwei Sagen, in denen sie erscheinen, bodenwüchsig sind, und so ein weiteres Argument dafür liefern, dass die Tobit-Sage wirklich eine *Gilgamesch*-Sage ist, lässt sich nun gewiss nicht schlechtweg verneinen. Indes steht ihrer Verwertung durch uns doch vorderhand im Wege, dass sie in den je zwei Sagen verschiedene Personen bezeichnen.

Wenn man freilich bedenkt, dass *Gilgamesch* und *Eabani* gewiss auch deshalb als Brüder gelten, weil Beide von der Muttergöttin *Aruru* geschaffen sind (o. p. 4), übrigens zugleich wohl deshalb, weil *Eabani* von *Gilgamesch*'s Mutter an Sohnes Statt angenommen worden ist; ferner bedenkt, dass deshalb wohl auch Moses-*Gilgamesch* und Aaron-*Eabani* Brüder sind, und in Jakob's *Chumbaba*-Episode die zwei Brüder Simeon und Levi gegen Sichem kämpfen (s. o. p. 237 f.)[5]); und endlich berücksichtigt, dass Hanna, die Mutter Samuel-*Eabani*'s, sich deutlich als eine *Aruru* zeigt (s. o. p. 411), so scheint es leicht, wenigstens zwischen dieser Hanna und Tobias-*Gilgamesch*'s Mutter Hanna zu vermitteln. Vielleicht ist dabei auch der Name Hananja für Asarja-*Eabani*'s Vater[6]) verwertbar.

---

1) Buch Tobit 1, 8.
2) Vgl. in Band II die Sage von Barak aus Naphthali.
3) Buch Tobit 1, 9 u. s. w.
4) Vgl. unten die Jesus-Sage.
5) Vgl. in Band II die Menelaus-Agamemnon-Sage.
6) Buch Tobit 5, 13.

Auch die Tobias-Geschichte stellt sich somit als eine reine israelitische *Gilgamesch*-Sage heraus; ein Resultat, das erfreulicher Weise nicht mit einer herkömmlichen Annahme im Streite liegt. Ich wüsste wenigstens Nichts davon, dass sich noch heutzutage ernsthafte Gelehrte für eine Geschichtlichkeit der Tobias-Geschichte erwärmten.

Wir können die Tobit-Sage nicht verlassen, ohne noch zum Schluss die Frage erörtert zu haben, wo die Sage heimisch ist. Denn sie ist, wie unsre Analyse der Jesus-Sage zeigen wird, anscheinend von grosser Tragweite.

Wir haben oben bis auf Weiteres die israelitischen *Gilgamesch*-Sagen fast immer dén Stämmen zugewiesen, denen ihre Hauptfigur angehört oder in deren Gebiet sie ihren Stammsitz hat; und aus der Art des zwischen den einzelnen Sagen bestehenden verwandtschaftlichen Verhältnisses werden wir später den Schluss ziehn dürfen, dass wir damit wenigstens in der Hauptsache vollauf im Rechte gewesen sind. Tobit ist nun vom Stamme Naphthali; also müssen wir nach unserem Grundsatz die Sage von ihm vorderhand für eine des Stammes Naphthali erklären. Indes scheint Das nicht unbedenklich zu sein. Denn die Tobit-Sage berührt sich in einer Reihe von Zügen grade mit südisraelitischen Sagen, und zwar in solchen Zügen, die sich erheblich vom Original entfernen oder gar im Original überhaupt nicht vorhanden sind: 1. Tobit's Flucht und Rückkehr ähneln vor Allem der Flucht und der Rückkehr des Edomiters Hadad, des Leviten Moses, des Ephraimiten Josua und des Manassiten Elias, aber der Flucht und Rückkehr des Letzteren doch erheblich weniger, als den entsprechenden Begebenheiten in den anderen drei Sagen (s. o. p. 779 ff.). 2. Der Jäger und die Hierodule des Epos erscheinen in der Tobit-Sage als der *Gilgamesch* Tobias mit einem männlichen Begleiter, ganz ähnlich wie sonst nur noch in der Sage von dem Benjaminiten Saul

(o. p. 776 ff.). Während, 3., in der Ursage der Jäger und die Hierodule hinausziehn, um dem Jäger wieder das Einfangen des Wildes möglich zu machen, sollen Tobias-*Gilgamesch* und sein Begleiter Etwas zurückholen, das dem Vater des Tobias-*Gilgamesch* gehört; abermals ganz ähnlich, wie grade und nur in der benjaminitischen Saul-Sage (o. p. 776 f.). 4. Tobias-*Gilgamesch* wird vor seiner Abreise nach Medien, auch als ein Repräsentant des Jägers im Epos, von seinem Vater ermahnt, sich kein Weib aus fremdem Stamme zu nehmen, und dieser ermahnende Vater ist blind[1]); in ganz ähnlicher Weise aber befiehlt in einer entsprechenden Episode der südisraelitischen Jakob-Sage der blinde Isaak seinem Sohne vor Dessen Aufbruch nach Syrien, sich von dort ein Weib aus seiner Verwandtschaft zu holen; und ganz Aehnliches bietet grade, und sonst nur noch, die südisraelitische Isaak-Sage[2]) (vgl. o. p. 349 f.). 5. Zu dem Zuge, dass Sara dem Tobias-*Gilgamesch* in der Tür ihres Elternhauses begegnet und ihn zu ihren Eltern führt, finden sich grade und nur in den südisraelitischen Sagen von Moses und Jakob (wie auch von Isaak) Gegenstücke (o. p. 346 f.). 6. Der Vater einer Hierodule und *Ischtar* heisst in der Tobit-Sage Raguel, wie sonst nur in der südisraelitischen Sage von dem Leviten Moses (o. p. 788 f.). 7. Eine *Ischtar* heisst in der Tobit-Sage Sara, wie sonst nur noch in der südisraelitischen Sage von Abraham (o. p. 787 f.). 8. In der Tobit-Sage sind die Hierodule und die befreite — wie auch die buhlerische — *Ischtar* zu einer Person verschmolzen, wie in ganz gleicher Art nur noch in der südisraelitischen Moses-Sage (o. p. 779).

All' Dies ist allerdings auffallend und scheint kategorisch für eine südisraelitische Heimat der Tobit-Sage zu sprechen, beweist aber in Wirklichkeit in dieser Hinsicht Wenig oder Nichts.

---

1) Buch Tobit 4, 12 f. und 2, 10. 2) Genesis 28, 1 f. und 24, 3 f.

Was zunächst Punkt 1 anbelangt, so reicht die nordisraelitische Elias-Sage vielleicht aus, um uns die Sage von Tobit's Flucht und Rückkehr als eine nordisraelitische begreiflich zu machen (vgl. o. p. 782). Uebrigens ist doch zu berücksichtigen, dass auch die Jesus-Sage aus Nord-Israel, ebenso wie die Tobit-Sage und ganz ähnlich wie die Sagen von Hadad, Moses und Jerobeam I, von einer Flucht vor dem Landesherrn und einer Rückkehr nach Dessen Tode erzählt, einerlei, ob Dies zum Urbestand der Sage gehört oder Lehngut ist (s. u. die Jesus-Sage). Punkt 2 besagt deshalb Wenig, weil Tobias und Asarja nicht nur dem Jäger und der Hierodule, sondern auch *Gilgamesch* und *Eabani* und dazu noch *Gilgamesch* und dem Schiffer, bezw. Xisuthros entsprechen, sodass also die Vertretung des Jägers und der Hierodule durch Tobias und Asarja die Folge einer ganz sekundären Identifikation des Jägers und der Hierodule mit dem *Gilgamesch* und dem *Eabani* der Tobit-Sage sein könnte. Und, da Tobias jedenfalls von Haus aus ein *Gilgamesch* und Asarja aller Wahrscheinlichkeit nach von Haus aus ein *Eabani* ist, so dürfen wir das »sein könnte« gewiss durch »ist« ersetzen. Dann wäre aber die Berührung mit der Saul-Sage, in welcher der dem Asarja entsprechende Knecht keineswegs ein *Eabani* ist, rein zufällig, und für die Frage nach der Heimat der Tobit-Sage bedeutungslos. Was Punkt 3 anlangt, so ist dazu doch zu berücksichtigen, dass in der Ursage das Wild auf der Trift lebt, die dem Vater des Jägers gehört, dass also in der Ursage auch das Wild selbst Eigentum dieses Vaters ist. Denn Das erlaubt durchaus die Annahme, dass bereits in einem Prototyp aller israelitischen *Gilgamesch*-Sagen der Jäger, bezw. sein Vertreter ausgeschickt worden ist, um etwas seinem Vater Gehöriges — und zwar ursprünglich Tiere — zurückzubringen. Folglich spricht der ähnliche Tatbestand in der Saul- und in der Tobit-Sage keineswegs grade für eine südliche Heimat der letzteren[1].

1) Dass Odysseus-*Gilgamesch* von seinem Vater ausgesandt wird, weil

Die unter 4 und 5 erwähnten Koinzidenzen könnten sehr wohl einfach auf Abfärbung beruhen. Und — Dies zu Punkt 6 — Reguel könnte einmal der Name für den Vater der Hierodule (und der befreiten *Ischtar*) in einem Prototyp aller israelitischen *Gilgamesch*-Sagen gewesen sein, und darum — noch — sowohl in der südisraelitischen Moses-, wie in der Tobit-Sage vorliegen; und jedenfalls lässt sich ein anderer Name für diesen Vater, der etwa in der Moses- und in der Tobit-Sage durch Reguel verdrängt worden wäre, nicht nachweisen. Ganz Aehnliches gilt — Dies zu Punkt 7 — von dem Namen Sara, d. i. »Fürstin«, »Herrin«, welcher in der Tobit- und in der Abraham-Sage dieselbe Person bezeichnet. Denn ein Name mit dieser Bedeutung ist nach o. p. 289 f. durch die Ursage bedingt und gehört demnach einer Urform aller israelitischen *Gilgamesch*-Sagen an; und darum trägt denn auch in der, fraglos nordisraelitischen Jesus-Sage die der befreiten *Ischtar* entsprechende Martha (s. unten) einen Namen von gleicher Bedeutung wie Sara. Zu Punkt 8 liesse sich endlich bemerken, dass auch wieder in dieser nordisraelitischen Jesus-Sage (s. unten) die Hierodule wenigstens einmal mit der buhlerischen *Ischtar* identifiziert worden ist. Somit entscheidet keiner der acht Punkte grade für eine süd-israelitische Heimat der Tobit-Sage.

Dass wir nun bestrebt sind, die Tobit-Sage als eine nordisraelitische Sage zu begreifen, hat nicht etwa nur darin seinen Grund, dass Tobit nach dem Tobit-Buche vom Stamme Naphthali sein soll, sondern in gewissen Zügen der Sage, die mit dieser Angabe harmonieren und ganz bestimmt dafür zu sprechen scheinen, dass jene in Nord-Israel, und dann speziell in Naphthali, zu Hause ist: Aus dem Zaubermittel, das *Gilgamesch* bei Xisuthros erhält,

---

Diesem messenische Männer Schafe geraubt haben, scheint Dies zu bestätigen, beweist aber, wenigstens an und für sich, doch Nichts, da die Odysseus-Sage aus Süd-Israel stammt, also aus der Gegend, in der die Saul-Sage heimisch ist. S. dazu Band II.

ist in der Tobit-Sage ein Fisch geworden (s. o. p. 773 ff.), ebenso aber in der Jonas-Sage aus Sebulon in Nord-Israel (s. unten) und in der Jesus-Sage, gleichfalls aus dem nordisraelitischen Sebulon (s. unten), während in der südisraelitischen Jakob-Sage das Zaubermittel durch einen Becher repräsentiert wird (o. p. 276)[1]). Und wie in der Tobit-Sage der nachher als ein *Gilgamesch*-Xisuthros entrückte Asarja in menschlicher Gestalt und wie ein Mensch auf Erden wandelt, obwohl er ein Engel, ein »Sohn Gottes« ist, und wie er als ein »Heiler« auftritt, der die Vertreibung eines Dämons und die Heilung eines Blinden bewirkt (o. p. 769 und p. 769 f.), so wandelt auch grade, und sonst in israelitischen *Gilgamesch*-Sagen nur noch der nachher entrückte *Gilgamesch*-Xisuthros der nordisraelitischen Jesus-Sage, nämlich Jesus (s. unten), in menschlicher Gestalt und wie ein Mensch auf Erden, obwohl er ein Sohn Gottes ist, und treibt Dämonen aus und heilt ausser anderen Kranken auch Blinde. Wie ferner in der Tobit-Sage Asarja, ehe er als ein Xisuthros auf dem Sintflutberge verschwindet, sich als ein Freund der Frommen, und darum auch der Mitanwesenden, des Tobit und des Tobias, entpuppt, und Diesen selber mitteilt, dass er ein Solcher sei, und wie er ihnen darnach sagt, dass er zu Dem hinaufgehe, der ihn gesandt habe[2]) (o. p. 770 f. und p. 770), ebenso nennt sich grade, und sonst nur noch in der nordisraelitischen Jesus-Sage deren Xisuthros, nämlich Jesus, an entsprechender Stelle vor seinen Jüngern einen, und damit vor Allem ihren *παράκλητος*, d. i. »Anwalt«, »Fürsprecher«, und sagt ihnen, dass er zu Dem fortgehe, der ihn gesandt habe (s. unten)! Weiter ist, wie in der Tobit-Sage, grade auch in der nordisraelitischen Elisa-Elias-Sage, und von den biblischen

1) Freilich vertritt auch in einer (arabischen) Moses-Sage ein Fisch dieses Zaubermittel (s. Band II). Aber Wer sagt uns, dass diese Sage nicht erst auf Moses übertragen ist? Dass sie grade aus der Alexander-Sage stammt, ist allerdings durchaus nicht so selbstredend, wie vielfach angenommen wird. S. Band II. 2) Buch Tobit 12, 20.

Gilgamesch-Sagen sonst nur in ihr, für den gen Himmel fahrenden *Gilgamesch*-Xisuthros der *Eabani* eingetreten (s. o. p. 769 und p. 772 f., aber auch p. 775). Und endlich ist, ebenso wie in der Tobit-Sage (o. p. 782 ff.), sonst nur noch in der nordisraelitischen Jonas-Sage die Sintflutstadt durch Ninive ersetzt (s. unten). Folglich dürfte die Tobit-Sage fraglos in Nord-Israel, und dann speziell in Naphthali, zu Hause sein. Daraus ergibt sich aber, dass grade nicht weit von dér Ortschaft, welche die Heimat eines Jesus sein soll, bereits vor der Zeit, zu der Dieser geboren sein soll, eine — rein sagenhafte — Jesus-Gestalt ein Gegenstand des Glaubens gewesen ist![1]).

1) Ganz Dem Entsprechendes wird sich mit noch weit grösserer Bestimmtheit aus unsrer Analyse der Buddha-Sage ergeben. S. Band II.

Baesa und Jehu.

Die *Gilgamesch*-Sage in Isaschar.

Dass Baesa, König von Nord-Israel, und seine nächsten zwei Nachfolger unter dem Zwange des von uns aufgewiesenen Dynastiewechsel-Schemas (s. o. p. 521) stehn, haben wir bereits oben zur Sprache gebracht (s. o. p. 464 und die Tabelle auf p. 749 f.). Baesa, dem Begründer einer neuen Dynastie, wird wegen seiner Sündhaftigkeit durch den Propheten Jehu die Ausrottung seines Hauses angekündigt. Sein Sohn und Nachfolger Ela regiert nur zwei Jahre und wird dann von Simri ermordet, und Dieser wird König an seiner Statt[1]). Das sich in diesen Dingen offenbarende Schema lassen die *Gilgamesch*-Sagen von den Königen Saul, David, Jerobeam I. und Ahab noch deutlich erkennen (o. p. 460 f., p. 464 f., p. 522 und p. 641 ff.); aber auch in der *Gilgamesch*-Sage von dem Richter Jerubbaal-Gideon, wie ferner in der *Gilgamesch*-Sage von dem Könige Jerobeam II., liess sich das Schema in eindeutigen Fragmenten nachweisen (s. o. p. 741 u. p. 747). Obwohl daher auch König Menahem von Israel und König Manasse von Juda und ihre unmittelbaren Nachfolger sich dem Schema fügen (s. o. p. 464 und p. 748 Anm.), also Könige, die sonst nicht von der *Gilgamesch*-Sage angekränkelt sind, so scheint das Schema doch ein integrierender Bestandteil grade und nur der *Gilgamesch*-Sage zu sein und sich aus ihr heraus entwickelt zu haben[2]). Baesa könnte daher, weil er und

1) I Kön. 15 f.

2) Diese Annahme wird sich unten durch Johannes 21 als richtig erweisen. S. unten die Jesus-Sage.

seine Nachfolger sich nach dem Dynastiewechsel-Schema richten, ein *Gilgamesch* sein. Damit lässt sich nun aber in Einklang bringen, was sonst von ihm berichtet wird:

1. heisst der Vater des Propheten Jehu, der dem Baesa wegen seiner Sündhaftigkeit die Ausrottung seines Hauses ankündigt, Hanani-*Chanānī*[1]); dieser Prophet wäre in einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage ein *Eabani* (vgl. o. p. 517f. u. p. 632); der Vater des *Eabani* der Tobit-Sage heisst aber Hananja-*Chānanjā* (o.p.789), und Tobit und Baesa gehören zwei Nachbarstämmen, Naphthali nämlich und Isaschar an!

2. wird noch von Baesa berichtet, dass er gegen den König Asa von Juda zieht, aber den Krieg aufgeben muss, weil ein König Benhadad von Syrien, mit dem er befreundet gewesen ist, durch Asa's Geld bestochen, ihm treulos in den Rücken fällt[2]). Das ähnelt einem unglücklichen *Chumbaba*-Kampf mit dem Verrat-Motiv (s. zuletzt o. p. 683 ff.), und begünstigt daher auch eine Annahme, dass die Baesa-Geschichte eine reine *Gilgamesch*-Sage ist.

Um so mehr, als Rama die Ortschaft ist, bei oder in welcher sich der König von Israel befindet, als der König Benhadad zum Verräter an ihm wird. Denn dieses Rama wäre, falls wir uns auf richtiger Fährte befänden, eine *Chumbaba*-Stadt, läge also ebenso gut im Gebiet eines *Chumbaba*, wie Ai in der Sage von Josua I, wie ein Gibea in der vom Leviten, wie Gibeon und Jerusalem in der David-Nathan-Jonathan-, und wie Jerusalem in der David-Absalom-Sage (o. p. 162 f., p. 369 f., p. 479 und p. 481, p. 534 f.); und diese Städte Ai, Gibea, Gibeon und Jerusalem liegen insgesamt im Gebiet von Benjamin und sind Nachbarstädte von einander, ebenso aber ist das in der Baesa-Geschichte erscheinende Rama benjaminitisch, und zugleich ist es den anderen vier Städten benachbart! Somit scheint in der Tat auch Baesa's Krieg auf benjaminitischem Gebiet ein *Chumbaba*-Kampf zu sein[3]).

---

1) I Kön. 16, 1. 2) I Kön. 15, 17 ff.

3) Vgl. unten die Jesus-Sage mit Jerusalem als der *Chumbaba*-Stadt.

Es wird daher auf Folgendes aufmerksam gemacht werden dürfen: Als Benhadad, König von Damaskus, an Baesa, König von Israel und aus dem Stamme Isaschar, zum Verräter wird, befindet sich Dieser im Kriege gegen den König von Juda in oder bei Rama in Benjamin. In der *Gilgamesch*-Sage von Elisa und Elias aus dem, an Isaschar angrenzenden Manasse aber soll nach unsern Ausführungen oben auf p. 636 ff. der Judas-Verrat in einem unglücklichen *Chumbaba*-Kampfe verübt worden sein von einem Könige von Juda in einer Schlacht eines Königs von Israel gegen einen König Benhadad von Damaskus bei einem Ramoth (oder Rama[1]) in Gilead!

Also ein Ramoth (oder Rama) in Gilead in der einen Sage anscheinend gegenüber einem Rama bei Jerusalem in der anderen Sage. Was wäre da das Ursprünglichere? Die Antwort würde sich aus p. 797 ergeben: das benjaminitische Rama. Dann wäre also Ahab's unglücklicher *Chumbaba*-Kampf ursprünglich, d. h. in einer älteren Gestalt seiner Sage, nicht in Gilead, sondern im Gebiete des Stammes Benjamin gekämpft worden, und folglich nicht gegen einen Syrer-König, sondern gegen einen König von Juda. Das würde aber vortrefflich zu dem oben p. 624 gezogenen Schlusse stimmen, dass die Syrer von Haus aus nur Ahab's Schlangen- und- Löwen-Volk sind, und darum ursprünglich nicht sein *Chumbaba*-Volk gewesen sein dürften.

Indem wir zu solchen Schlussfolgerungen gelangen, berücksichtigen wir, wie man sieht, garnicht die Möglichkeit, dass die Baesa-Geschichte eine Kontamination mit unsrer Elisa-Ahab-Elias-Geschichte oder einer älteren Gestalt von ihr erlitten habe. Und von dieser Möglichkeit sehn wir auch in dem gleich Folgenden ab. Benhadad's,

---

1) II Kön. 8, 29 und II Chron. 22, 6 nach dem hebräischen Text. Für Solche, die des Hebräischen unkundig sind, sei bemerkt, dass in Ramoth dasselbe Wort, wie in Rama, steckt, indem jenes Wort der Plural von diesem ist.

bezw. des zweiten Benhadad Syrer sollen, wie gesagt, nach oben p. 624 von Haus aus das Schlangen- und- Löwen-Volk, und der zweite Benhadad selbst soll die Schlange der Elisa-Ahab-Elias-Sage sein. Folglich darf man in den Syrern des Königs Benhadad in der Baesa-Geschichte vielleicht deren Schlangen- und- Löwen-Volk und in diesem Benhadad deren Schlange erkennen. Zum Schema der israelitischen *Gilgamesch*-Sage gehört es nun, dass ein solches Volk einen Einfall in das Land des *Gilgamesch* macht (s. zuletzt o. p. 754 ff.). Der Benhadad der Baesa-Geschichte fällt aber in Nord-Israel, also in das Gebiet des Baesa, ein[1]). Somit scheint auch dieser Benhadad wirklich ein Repräsentant der Schlange der ersten Plage, und sein Volk abermals ein Repräsentant des Schlangen- und- Löwen-Volks, und demgemäss der Einfall des ersten Benhadad ein Seitenstück zu dem Einfall des Königs Benhadad der Elisa-Ahab-Elias-Sage (o. p. 596 ff. und p. 688) zu sein. Es wäre demnach in der Baesa-Geschichte deren Schlangen- und- Löwen-Kampf mit ihrem *Chumbaba*-Kampf innig verschmolzen. Immer vorausgesetzt natürlich, dass die Baesa-Geschichte ganz unabhängig von der Elisa-Ahab-Elias-Sage ist.

Ein Benhadad von Damaskus soll nun auch zur Zeit des Königs Joas von Israel gelebt, und Dieser soll ihn aus israelitischem Gebiet vertrieben und dreimal geschlagen haben[2]). Joas' Sohn Jerobeam II. aber soll ebenfalls siegreich gegen die Syrer gekämpft und sie aus israelitischen Gebiet vertrieben haben. Denn hierauf deutet doch offenbar die Notiz hin, dass er israelitisches Gebiet von da an, wo es nach Hamat geht, bis zum toten Meere, ja, dass er Damaskus und Hamath . . . zurückgewonnen habe[3]). Möglicherweise hat somit auch Jerobeam II. grade gegen einen Benhadad von Damaskus gekämpft. Nun soll er nach o. p. 747 ff. ein *Gilgamesch* sein, der israelitische *Gilgamesch* vertreibt aber das Schlangen- und- Löwen-Volk aus israelitischem Gebiet

1) I Kön. 15, 20. 2) II Kön. 13, 25. 3) II Kön. 14, 25 ff.

(s. zuletzt o. p. 754 ff.), dieses Volk ist in einer Reihe von israelitischen *Gilgamesch*-Sagen in Syrien ansässig (s. zuletzt o. p. 755 f.), und endlich ist jedenfalls in der Elisa-Ahab-Elias-Sage, vermutlich aber auch in der Baesa-Jehu-Sage, ein Benhadad von Damaskus ein Repräsentant der Schlange (o. p. 799). Also scheinen die Syrer von Damaskus auch Jerobeam's II. Schlangen- und- Löwen-Volk zu sein, und könnte ein Benhadad von Damaskus auch in seiner Sage die Schlange repräsentieren. Dann würden der Benhadad, der zu Baesa's, der, welcher zu Ahab's und der, welcher zu Joas' Zeit gelebt haben soll, sich aus einem und demselben Könige Benhadad differenziert haben, und zwar nach o. p. 702 Anm. 2 wohl einem Könige, dessen Name einmal *Hadad-ʿiδr(i)* gewesen wäre.

Derselbe Joas von Israel, und Vater des *Gilgamesch* Jerobeam II., welcher einen Benhadad von Damaskus aus israelitischem Gebiet vertreibt, fällt nun in das Gebiet von Juda ein und erobert nach einer siegreichen Schlacht Jerusalem[1]). Dieser Benhadad ist, wie wir sahen, in der Sage von Jerobeam II. vielleicht ein Repräsentant der Schlange, und andrerseits liegt in einer Reihe israelitischer *Gilgamesch*-Sagen die *Chumbaba*-Stadt in Benjamin oder ist gar — noch — grade Jerusalem in Benjamin (o. p. 797). Man darf daher fragen, ob Joas' Krieg gegen Juda ein *Chumbaba*-Kampf ist, der ursprünglich zu der Sage von Jerobeam II. gehört hat, wie vielleicht auch seine Syrer-Kämpfe.

Da von Baesa ausser dem oben Besprochenen Nichts von Belang berichtet wird, so führen unsre Erörterungen zu dem Ergebnis, dass die ganze Baesa-Geschichte rein sagenhaft sein kann, ja zu sein scheint, jedenfalls aber die herkömmliche Ansicht, nach der sie im wesentlichen auf Tatsachen beruht, einer erheblichen Einschränkung bedarf.

1) II Kön. 14, 11 ff.

Jonas.

Die *Gilgamesch*-Sage in Sebulon.

I.

Der Prophet Jonas, ein Sohn Amittai's[1]), aus Gath-(ha)Hepher[2]) in Sebulon[3]), soll auf Jahve's Befehl in dem sündhaften Ninive als Bussprediger auftreten. Aber er widersetzt sich dem Befehl, flieht vor Jahve auf ein Schiff und fährt dem fernen Tarsis zu. Da erregt Jahve einen gewaltigen Sturm; ohne indes Jonas, der im Innersten des Schiffes[4]) liegt, am Schlafen zu hindern. Wie der Sturm immer ärger wird, und die Leute im Schiff sich vergeblich bemühen, es an's Land heranzubringen, werfen sie Jonas auf seinen eigenen Rat in's Meer. Da wird dies alsbald ruhig und die Schiffsleute opfern Jahve Dankopfer. Jonas aber wird von einem gewaltigen Fisch verschlungen, darnach jedoch von ihm an's Land gespieen, sodass er sich jetzt gewiss wieder etwa dort befindet, von wo aus er die Seereise antrat, und geht hierauf nach Ninive[5]).

---

1) Jona 1, 1 und II Kön. 14, 25.

2) II Kön. 14, 25. Dass der an dieser Stelle genannte Prophet Jona aus Sebulon dieselbe Person ist und von Anfang an war, wie der Prophet, dessen Erlebnisse im Jonas-Buch erzählt werden, dürfte dadurch sichergestellt werden, dass sich die Sage des Jonas-Buchs grade mit der Elisa-Elias-Sage und der Jesus-Sage, aus Manasse, an der Grenze von Sebulon, bezw. aus Sebulon selbst, intimer berührt. S. unten.

3) Josua 19, 13. Ist auch hier *Gat-hachēfer* zu lesen?

4) Oder im untersten Schiffsraum? S. NOWACK, zu den kleinen Propheten², p. 194. 5) Jona 1 ff.

Xisuthros rettet sich vor dem Zorne des Ländergottes *Bēl*, der die sündige Menschheit, und speziell auch die sündigen Einwohner seiner Stadt, verderben will, auf ein Schiff. Dieses Schiff hat einen Innenraum, der durch zahlreiche Wände gegen das Meer geschützt ist und zahlreiche Decken über sich hat, und in diesem Raum hält sich vermutlich Xisuthros auf. Nun erregen die Götter ein gewaltiges Unwetter. Darnach legt sich aber der Sturm, und der babylonische Noah verlässt das Schiff und opfert den Göttern ein Dankopfer. Und dann wird er nach dem fernen Westen hin entrückt, dorthin, oder doch in die Gegend, wo das alttestamentliche Tarsis liegt. Seine zurückbleibenden Archengenossen aber kehren, nachdem auch sie den Göttern geopfert haben, nach Babylonien zurück[1]).

In demselben *Gilgamesch*-Epos nun, in dem das Vorstehende erzählt wird, wird andrerseits Folgendes von *Gilgamesch* berichtet: *Gilgamesch* fährt in einem Schiff zu jenem Xisuthros nach dem fernen Westen hin, dorthin, oder etwa dorthin, wo das alttestamentliche Tarsis liegt. Unterwegs, am dritten Tage nach der Abfahrt und vielleicht nahe dem Ziele, haben er und der Schiffer mit gewaltigem Wogengang zu ringen. Was dann geschieht, deutet darauf hin, dass *Gilgamesch* sich zum Sprung in's Meer bereit macht. Ob er aber hineingesprungen ist, wissen wir nicht[2]). Hierauf erreicht der Held das Ziel seiner Fahrt und kehrt bald darnach in sein Land zurück.

Man wird nicht bezweifeln dürfen, dass das oben im Auszuge mitgeteilte erste Stück der Jonas-Sage die eben skizzierten zwei Stücke des *Gilgamesch*-Epos enthält. Jonas ist also 1. ein Repräsentant des Xisuthros als des Sintfluthelden und 2. ein *Gilgamesch*, der zu Diesem hinfährt, folglich ein neues Gegenstück zu Moses-*Gilgamesch*-Xisuthros,

---

1) Chronik des Eusebius I, ed. SCHOENE, Spalte 24.

2) In der Jesus- und in der Odysseus-Eumäus-Sage kommt es an entsprechender Stelle wirklich zum Sprung in's Meer. S. unten und Band II.

Jakob-*Gilgamesch*-Xisuthros u. s. w. (s. zuletzt o. p. 785); und — Das scheint mir besonders erwähnenswert zu sein — in der Jonas-Sage finden wir zum ersten Male in einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage das Ziel der Westreise *Gilgamesch*'s unverrückt festgehalten[1]).

Mit Hilfe der Jonas-Sage dürften sich nun wohl gewisse seltsame, oben noch nicht von uns erklärte Züge in anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen erklären lassen: Jonas schläft nach o. p. 801 während des Sturms im Innersten des Schiffs, als ein Xisuthros, der sich während des Sintflutsturms vermutlich im innersten Raum seines Schiffes aufhält (und darum wohl Nichts von dem Toben der Elemente hört). Vielleicht hat somit auch Xisuthros, wie Jonas, sich während des Sturms eines gesegneten Schlafs erfreut. Nun sind nach o. p. 248 f., p. 441 und p. 249 ff. ein in einer Kamelsänfte und ein in einem Bette liegender Hausgötze, die in ihrem Sarge liegende Leiche Joseph's und der in der Bundeslade wohnende, gewiss einst als ein liegendes Götzenbild gedachte Jahve, Repräsentanten des Xisuthros in der Sintflutepisode. Liegen diese nun alle, liegt der Hausgötze das eine Mal grade in einem Bett und wird in der Moses-Sage Xisuthros durch einen Toten auf seinem Lager dargestellt, weil Xisuthros im tiefsten Schlafe liegt?[2]).

Den frommen Tobias will ein Fisch verschlingen, als er sich badet. Dieser und seine heilkräftige Galle sollen nach oben p. 774 dem Zaubermittel entsprechen, das sich *Gilgamesch* bei Xisuthros im fernen Westen, wohl untertauchend, aus dem Wasser holt, dem Zaubermittel, mit dessen Hilfe er glücklich über's Meer

---

1) Vgl. oben p. 525 f. und in Band II die Odysseus-Elpenor-, die Odysseus-Eumäus-, die Jason-Phrixos-Argos-, die Menelaus-Agamemnon-, die Rhadamanthys-Tityos-, die Herakles-, die Battos-, die Arganthonios- und die Arion-Sage.

2) S. unten die Jesus-Sage und vgl. jetzt JENSEN, in den *Orientalischen Studien*, p. 990.

Das Stück der Elias-Sage stammt nun aus dem *Gilgamesch*-Epos und geht grösstenteils auf die Erzählung von *Eabani*'s Flucht in die Wüste, seinem Verschmachten und des Sonnengottes ermutigendem Zuspruch zurück (s. o. p. 586 ff.). Somit wäre nun auch das mit ihr korrespondierende Stück der Jonas-Sage auf seine Wurzel zurückgeführt, und erkannt, dass — in Uebereinstimmung mit so vielen anderen und anscheinend fraglos einem Prototyp aller oben analysierten israelitischen *Gilgamesch*-Sagen (s. zuletzt o. p. 780) — auch in der Jonas-Sage *Eabani*'s Wüstenflucht von Dem erzählt wird, der sonst als ein *Gilgamesch* und zugleich als ein Xisuthros in der Sintflut auftritt (s. o. p. 801 ff.). Bei der nahen Verwandtschaft zwischen Jonas' und Elias' »Wüstenfluchtepisode« ist somit dem eben hervorgehobenen Tatbestande eine Bestätigung dafür zu entnehmen, dass, in Uebereinstimmung mit unsrer Annahme, ursprünglich der *Gilgamesch* Elisa, und nicht der *Eabani* Elias, zum Horeb geflohen ist (s. o. p. 593 ff.)!

Elias fastet nun, ehe Gott sich ihm offenbart, 40 Tage und 40 Nächte, und damit läuft jedenfalls parallel, dass Jonas, als Gott mit ihm spricht, gänzlich verschmachtet ist. Doch wird nicht etwa von ihm erzählt, dass er fastet, noch auch, dass er grade 40 Tage lang von Verschmachtung gequält wird. Unmittelbar indes, ehe er sich aus der Stadt Ninive herausbegibt, hat er verkündet, dass Ninive nach vierzig Tagen zerstört werden würde, und infolgedessen ist ein allgemeines Fasten ausgerufen worden[1]). Da, nach der Moses-Sage[2]) zu schliessen, das 40-tägige Fasten des Elias ein integrierender Bestandteil seiner Sage ist (s. o. p. 588 f.; vgl. auch o. p. 782), so scheinen auch die 40 Tage und das Fasten in der Jonas-Sage bodenständige Motive einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage zu sein. Ursprünglich hätte

1) Jona 3, 4 ff.

2) Sowie nach der Jesus-Sage und in der Hauptsache auch nach der Buddha-Sage. S. unten und Band II.

darnach auch Jonas-*Gilgamesch*, und zwar in seiner Sage nur er, bezw. ein Vorgänger von ihm, 40 Tage lang gefastet.

Innerhalb der Tobit-Sage wird auf die künftige Zerstörung von Ninive als auf eine unabwendbare Tatsache hingewiesen, und später Ninive wirklich zerstört; und deshalb — wie auch aus einem anderen Grunde — soll Ninive die Sintflutstadt der Tobit-Sage sein (o. p. 783 f.). Wenn darum die Zerstörung von Ninive ebenfalls in der Jonas-Sage in Aussicht gestellt wird (o. p. 804), so scheint es auch deren Sintflutstadt zu sein. Nun wird aber die Prophezeiung des auf Jahve's Befehl nach Ninive gehenden Propheten Jonas deshalb vorläufig nicht wahrgemacht, weil Volk und König sich bekehren. Darnach geht dann Jonas als ein in die Wüste entweichender *Eabani* zur Stadt hinaus. Das muss uns abermals an die Elias-Sage erinnern. In dieser kündigt ja Elias dem Könige Ahab die aus der Xisuthros-Sage stammende Plage einer Dürre (o. p. 613 f.) an[1]. Später geht er dann, auf Jahve's Befehl, zum zweiten Male zu Ahab hin, und infolge davon bekehrt sich darnach das Volk, und nun wird der Dürre durch Elias' Gebet Einhalt getan. Hierauf flieht dann Elias als ein in die Wüste entweichender *Eabani* zum Berge Horeb hin[2]. Was vorher geschieht, ist nun gewiss mit Dem vergleichbar, was zur Zeit des Jonas in Ninive geschieht, doch aber eine zum Teil nur sehr dürftige Parallele dazu. Denn — um vor Allem Dies hervorzuheben — in dem in Rede stehenden Stück der Elisa-Elias-Sage kündigt Elias nicht etwa den Bewohnern einer Sintflutstadt deren Zerstörung an, noch auch wird in dem Stück eine derartige Ankündigung zurückgenommen — Beides übrigens überhaupt nicht in der Elisa-Elias-Sage, und zwar durchaus in Uebereinstimmung mit der Ursage —; vielmehr kündigt Elias eine Dürre an, und dieser wird nachher Einhalt getan. Von Moses-*Gilgamesch*-

1) I Kön. 17, 1. 2) I Kön. 17 ff.

Xisuthros wird nun aber, ähnlich wie von Elias, erzählt, dass er eine Reihe der ägyptischen Plagen, Reflexe der Plagen zu Xisuthros' Zeit (s. o. p. 137 ff.), dem Pharao vorher ankündigt, so auch die Hagelplage und die Heuschreckenplage, welche auf die babylonischen Hungerplagen zurückgehn (o. p. 142)[1]; und einem Teil der ägyptischen Plagen, so auch grade den zwei eben genannten[1]), wird plötzlich Einhalt getan, nachdem der Pharao anderen Sinnes geworden ist; bis schliesslich die Schilfmeer-Katastrophe, ein Reflex der Sintflut-Katastrophe (s. o. p. 146), über ein Aegypter-Heer hereinbricht, ohne aber dem Pharao vorher angekündigt worden zu sein. Sollten wir demnach für eine Erklärung von Jonas' Prophezeiung in Ninive und deren Zurücknahme auf die *Gilgamesch*-Sage allein angewiesen sein, dann bliebe für diese Prophezeiung und ihre Zurücknahme wohl nur folgende Erklärung: Sie sind auch ein Echo von Prophezeiungen über Plagen vor der Sintflut und davon, dass diesen nachher Einhalt getan wird[2]), also in gewisser Weise wirklich ein Gegenstück zu Elias' Prophezeiung wegen der Dürre und zu deren Beendigung.

Im Widerspruch mit dem Schema hat nun die Elias-Sage eine Dürre mit einer Hungerplage und deren Ankündigung durch Elias vor seiner Wüstenflucht (s. o. p. 614 f.). Dieser Ankündigung einer Plage soll aber Jonas' Prophezeiung in Ninive entsprechen (o. p. 807 f.), und diese geht auch einer »Wüstenflucht« vorher. Also haben die Sagen

1) Exodus 9 f.

2) Die Zurücknahme der göttlichen Drohung gehört also wohl aufs engste mit der Drohung selbst zusammen; und, was der Zurücknahme folgt, dass nämlich Jonas sich zur Stadt hinausbegibt, u. s. w., ist eine Episode für sich. WINCKLER's Behauptung (*Altor. Forschungen* II, II, p. 264), dass dies Stück zwischen die Drohung und ihre Zurücknahme hineinzuschieben sei, ist somit wohl schon durch das oben Gesagte widerlegt, bedarf aber eigentlich keiner Widerlegung, da WINCKLER sie nicht genügend motiviert hat. Dasselbe gilt übrigens von anderen, von WINCKLER, l. c. p. 263 f., für das Buch Jona vorgeschlagenen Textumstellungen.

von Jonas und von Elias anscheinend eine Neuerung mit einander gemein. Das dürfte durchaus nicht überraschen. Denn Elias und Jonas gehören ja Nachbarstämmen an, und ihre Sagen berühren sich ja zudem auch in anderen Punkten näher mit einander (o. p. 804 f. und p. 806 f). Nun haben wir für die Umstellung in der Elias-Sage oben p. 615 eine Erklärung vorgeschlagen. Es wird sich jetzt fragen, aber wohl bis auf Weiteres unbeantwortet bleiben müssen, ob diese Erklärung auch auf unsre Jonas-Sage und eine ältere Gestalt von ihr Anwendung finden kann, also die Annahme einer gemeinsamen Ursache für beide Umstellungen gestattet.

Aus den obigen Ausführungen ergibt sich ferner, dass Kapitel 3 und 4 des Jonas-Buchs als ein Ganzes (Ankündigung der Zerstörung Ninive's als einer Sintflutstadt und deren Zurücknahme, sowie Jonas' »Wüstenflucht«) mit Kapitel 1 und Kapitel 2, 1 und 11 (»Sintflut« und »*Gilgamesch*'s Westfahrt«) den Platz getauscht haben. Was aber diese Umstellung[1]) veranlasst hat, darüber lässt sich vorderhand nur erst eine äusserst vage Vermutung aufstellen: Nach dem Schema kehrt der israelitische *Gilgamesch* u. A. 1. nach seiner »Wüstenflucht« in seine Heimat zurück und 2. nach seiner »Westfahrt«, und nach dem Schema fallen in die Zeit unmittelbar hinter der ersteren Rückkehr die »Plagen« und die »Sintflutkatastrophe«. Diese sind aber in der Jonas-Sage in Dem vertreten, was sich in Ninive nach Jonas' Rückkehr von seiner »Westreise« ereignet (o. p. 807 f. und p. 807). Folglich beruht die sekundäre Einordnung von Jonas' Westreise vor Das, was in Ninive geschieht, und damit zugleich vor seine »Wüstenflucht«, irgendwie auf Verwechslung éiner Rückkehr mit der anderen.

Hiermit wäre auch von der Jonas-Sage gezeigt, dass sie eine reine israelitische *Gilgamesch*-Sage ist. Wir konnten nun feststellen, dass das erste in ihr vertretene Stück der

1) Vgl. unten die Jesus-Sage.

Ursage *Eabani*'s Flucht in die Wüste (s. o. p. 804 ff.), und das letzte *Gilgamesch*'s Heimkehr von Xisuthros (s. o. p. 802 f.) ist. Dazwischen fehlt aber eine lange Reihe von Episoden, die zum Urbestande der israelitischen *Gilgamesch*-Sage gehören, nämlich 1. so gut wie die ganze Plagengeschichte vor der Sintflutgeschichte und 2. Alles, was seinen Platz zwischen der Archenfahrt sowie der Sintflutbergepisode (o. p. 802) und *Gilgamesch*'s Westreise (o. p. 802 ff.) hat. Wie Das gekommen ist, kann kaum zweifelhaft sein: Kapitel 3 des Jonas-Buchs berücksichtigt in ein paar Versen in einer Geschichte die Plagengeschichte und die Sintflutkatastrophe (o. p. 807 f. und p. 807), und in Kapitel 1 sind die Sintflutepisode ohne die Sintflutkatastrophe und *Gilgamesch*'s Westreise zu einer Geschichte verschmolzen. Also dürfte das Fehlen der vermissten Episoden darin seinen Grund haben, dass sie durch Verschmelzung verschiedener Episoden mit einander herausgedrängt sind. Vgl. oben p. 633, p. 714, p. 740, p. 773 ff., p. 775 ff. und p. 786 f.

Auch für die Jonas-Geschichte lässt sich also nachweisen, dass sie eine reine Sage ist; was erfreulicher Weise nicht im Widerspruch mit dem Urteil von Leuten steht, die Anspruch auf Beachtung haben. So herrlich weit haben wir es ja wirklich heute schon gebracht!

Jesus, Johannes und Lazarus.

Die *Gilgamesch*-Sage in Sebulon.

II[1]).

a) Nach den drei synoptischen Mythographen.

Mit Johannis Jordan-Taufe beginnt Markus seine Erzählung. Der Prophet Johannes hält sich in der Wüste beim Jordan auf. Er ist mit Kamelshaaren bekleidet und trägt einen Gürtel aus Leder, oder Fell, um seine Hüften[2]). Seine Nahrung besteht aus Heuschrecken und wildem Honig[3]).

In ähnlicher Weise wird der Prophet Elias im ersten Königsbuch eingeführt: Elias lebt zur Zeit einer grossen Dürre im Flusstale Krith, oder von Krith, östlich vom Jordan[4]), und Raben tragen ihm seine Nahrung zu. Nach II Kön. 1, 8 ist er ein haariger Mann und umschliesst ein Gürtel aus Leder, oder Fell, seine Hüften (s. o. p. 579 f.).

---

1) Vgl. o. p. 801 ff.

2) JOH. WEISS, *Das Aelteste Evangelium*, p. 124 f., meint, der lederne Gürtel bei Markus, der aus der Elias-Geschichte stamme (s. dazu unten), habe nur bei Matthäus Heimatsberechtigung, der die Gleichung Johannes-Elias liebe. Da indes Johannes in der Jesus-Sage fraglos derselben Gestalt der Ursage entspricht, wie Elias in der Elisa-Elias-Sage, und Elias' Gürtel aus Leder, oder Fell, wohl durch die Sage bedingt ist (s. o. p. 579), so kann Dasselbe auch von Johannis gleichartigem Gürtel gelten, kann dieser darum ebenso gut bei Markus, wie bei Matthäus, heimatsberechtigt sein, und braucht er ferner nicht aus der Elias-Geschichte zu stammen.

3) Markus 1; vgl. Matthäus 3 und Lukas 3.

4) Nach dem Johannes-Evangelium (1, 28 und 10, 40) hält sich der taufende Johannes wenigstens zuerst ebenfalls östlich vom Jordan auf.

In dem Propheten Elias im Flusstale lebt, wie wir erkannten (o. p. 579; vgl. o. p. 593 ff.), der haarige, wohl mit Fellen bekleidete, mit den Tieren zusammen Gras und Kraut fressende *Eabani* in der Wüste fort, ebenso in Esau, insofern er haarig ist (o. p. 235 f.). Gleiches scheint man demnach von dem Propheten Johannes in der Wüste[1]) am Jordan vermuten zu dürfen. Dabei lässt Dessen härenes Gewand, obwohl Abzeichen des Propheten[2]), ebenfalls an *Eabani*'s Kleidung denken. Nur ein Spiel des Zufalls könnte es aber sein, dass Johannes auch von Heuschrecken — im Hebräischen *'arbä* — lebt, dem Elias aber Raben — im Hebräischen *'ōrb-īm* — die Nahrung zutragen (vgl. o. p. 579 f.).

Nach Lukas[3]) trinkt Johannes keinen Wein, ist also ein Nasiräer, der keinen Wein trinkt und dessen Haar nicht gekürzt wird, ebenso wie Joseph-*Eabani* (s. o. p. 264), wie Simson als ein *Eabani* (o. p. 385 f.), wie Samuel-*Eabani* (o. p. 411); wie Absalom als *Eabani* wenigstens einen üppigen Haarwuchs besitzt (o. p. 526 f.), und wie der *Eabani* des Epos, mit dem langen Haupthaar eines Weibes, in der Wüste mit den Tieren zusammen Wasser trinkt. Und wie *Eabani* mit diesen Tieren zusammen nur Gras und Kräuter frisst, so isst Johannes, nach Lukas wenigstens, kein Brot[4]).

Simson's Geburt und die Samuel-*Eabani*'s werden nun durch verwandte Erzählungen eingeleitet, deren Original wir im Anfang des Epos wiederfanden (o. p. 386 f. und p. 410 ff.), durch Erzählungen, die durch Teilparallelen dazu

---

1) JOH. WEISS, *Das Aelteste Evangelium*, p. 129, meint, dass der Jordan, bei dem, und die Wüste, in der sich Johannes aufhalten soll, einander ausschlössen. Aber 1. zieht sich ja am Jordan entlang eine Gegend mit Wüstencharakter, die *'arābā* genannte »Jordansteppe«, und die ist sicher in der Johannes-Geschichte gemeint (so auch WELLHAUSEN, *Evangelium Marci*, p. 4), und 2. scheinen Jordan und Wüste beide durch die Sage gefordert zu werden.

2) Sacharja 13, 4. 3) Lukas 1, 15 und 7, 33. 4) Lukas 7, 33.

auch in der Moses-, der Abraham-, der Elisa- und der Gideon-Sage vertreten sind (s. o. p. 708 ff. und p. 715 ff.). Je ein Reflex jenes Stücks aus dem Anfang des *Gilgamesch*-Epos steht an der Spitze der Simson-, an der Spitze der Saul-Samuel- und an der Spitze einer Abraham-Sage, wie im Anfang der Gideon-Sage (o. p. 709 ff.). Und genau so leitet nun offenbar ein neuer Reflex dieses Stücks die Geschichtserzählung des Lukas, und zwar nur des Lukas, nicht aber die des Markus und des Matthäus, ein. Das in Rede stehende Stück des Epos handelt davon, dass man in Erech wegen des schweren auf der Stadt lastenden, durch *Gilgamesch* ausgeübten Druckes jammert, und dass darum die Götter der Göttin *Aruru* befehlen, ein Ebenbild des *Gilgamesch* zu erschaffen, und dass nun von dieser Göttin auf wunderbare Weise *Eabani* geschaffen wird. Dem soll entsprechen, dass Simson's Geburt als die eines *Eabani* seiner unfruchtbaren Mutter durch einen Engel angekündigt wird, dass darnach dieser Engel mit Simson's Vater und Mutter über den angekündigten Sohn redet, und dass später das angekündigte Wunder erfolgt; soll ferner entsprechen, dass Samuel-*Eabani*'s Geburt seiner unfruchtbaren Mutter durch einen Priester, dass Isaak-*Eabani*'s Geburt seinem alten Vater, dem Gatten einer alten und unfruchtbaren Frau, durch Jahve angekündigt wird und später das angekündigte Wunder erfolgt. Dabei handelt es sich jedenfalls in den zwei letzten Fällen um einen heiss ersehnten Sohn. In ganz analoger Weise wird nun aber dem alten Zacharias, dem Gatten einer alten und unfruchtbaren Frau, in Lukas 1 vom Engel des Herrn der ersehnte Sohn verheissen und ihm dann später geboren, nämlich Johannes, in dem wir bereits einen *Eabani* vermuten durften! Und ebenso, wie der Göttin *Aruru* von den Göttern vorgeschrieben wird, wie der von ihr zu Erschaffende aussehn soll, wie wohl deshalb der Engel zu Simson's Mutter sagt, dass der von ihr zu Gebärende ein Nasiräer werden solle — der

weder Wein noch Rauschtrank trinkt —, und wie im Zusammenhang damit der Engel ihr selbst den Genuss dieser Getränke verbietet (s. o. p. 385 und p. 411 f.), ebenso verbietet der Engel des Herrn in Lukas 1, dass der von ihm angekündigte Sohn Wein und Rauschtrank trinke, und bestimmt ihn so zu einem zukünftigen Nasiräer.

Wohl in Uebereinstimmung mit der Ursage steht nun die Ankündigung des Sohnes als eines *Eabani* in der Abraham-, der Simson- und der Saul-Samuel-Sage mit einem Opfer in Verbindung (s. o. p. 709 f.). Ebenso aber die anscheinend entsprechende Ankündigung des Johannes: Zacharias ist in den Tempel gegangen, um zu räuchern, als ihm der Engel erscheint und ihm den ersehnten Sohn ankündigt. Zu dem Tempel vgl. o. p. 411.

Eabani's Erschaffung aus Erde ist ein Wunder und spiegelt sich als ein Wunder wieder (o. p. 709): eine bisher Unfruchtbare wird plötzlich gesegnet. Begreiflicher Weise kann daher auch Sara, die Gattin Abraham's, bei einer bestimmten Gelegenheit nicht glauben, dass Dergleichen mit ihr geschehen könne (o. p. 716 f.); und ebenso begreiflich ist es ferner, dass sich an die Szene mit der Sohnesankündigung ein Wunderzeichen, und zwar ein Feuerwunder bei einem Opfer, gehängt hat, dessen ursprünglicher Zweck allem Anscheine nach war, das angekündigte Wunder glaubhaft zu machen, dadurch nämlich, dass jenes den Ankündiger als Jahve oder als Dessen Engel erwies (s. o. p. 709 f.); und wenigstens für etliche israelitische *Gilgamesch*-Sagen lässt es sich erschliessen, dass Dem, welchem das Wunder angekündigt wird, jenes Wunderzeichen von Anfang an, bezw. urspr., auf seinen Wunsch gewährt worden ist (s. o. p. 705, p. 710 und p. 712). Aehnliches bietet nun wieder auch die Jesus-Johannes-Sage: Zacharias, der grade ein Rauchopfer darbringt oder darbringen will, glaubt der Verheissung des Engels nicht alsbald, und fragt, woran er erkennen solle, dass sie

wirklich eintreffen werde. Und jetzt wird ihm ein Zeichen, an dem er es erkennt; zwar kein Feuerzeichen, sondern das Zeichen, dass er alsbald die Sprache verliert. Das Volk schliesst daraus, dass er eine Erscheinung gehabt habe; Zacharias erschrickt, als er die Engelerscheinung sieht, ebenso wie Simson's Vater und Gideon erschrecken, als sie in je einem Seitenstück zu unsrer Szene an einem »Feuerzeichen« erkennen, dass sie den Engel Jahve's gesehn haben (o. p. 705 f. und p. 708 f.); und vor Schreck kann man die Sprache verlieren. Hieraus lässt sich vielleicht entnehmen, warum Zacharias grade stumm wird, und dass das darin liegende göttliche Zeichen ein anderes, nämlich ein Feuerzeichen, verdrängt hat.

Die Sage scheint es also zu verlangen, dass Zacharias opfert, als ihm der Engel des Herrn erscheint. Opfern konnte aber zu der Zeit, zu der er gelebt haben soll, und zu der die Jesus-Sage ihre uns vorliegende Gestalt erhalten hat, ein Jude nur, wenn er ein Priester war. Das scheint also der Grund davon zu sein, dass Johannis des Täufers Vater grade ein Priester und er somit vom Stamme Levi ist[1]).

---

1) Die oben besprochene Erzählung ist zwar einer, durch eine wissenschaftliche Analyse und Synthese erreichbaren Urform ihrer Parallelen im alten Testament sehr ähnlich, von jeder einzelnen dieser Parallelen selbst aber so verschieden, dass es schon deshalb unmöglich erscheint, sie als Ganzes von einer von diesen oder mehreren von ihnen abzuleiten, statt in ihr ein neues Seitenstück zu diesen zu erkennen. Wenn nun die Erzählung dazu noch an der ursprünglichen Stelle, d. h. an der ihres Originals steht, und grade auch, wie dieses, von der demnächstigen Entstehung eines *Eabani* handelt, so wird man zugestehen müssen, dass sie keine Zugabe, sondern ein integrierender Urbestandteil der Jesus-Sage ist. Gegen z. B. H. J. HOLTZMANN, zu den Synoptikern[3], p. 308, oder JÜLICHER, *Einleitung in das Neue Testament*[1 und 2], p. 223. Dabei ist es natürlich keineswegs ausgeschlossen, dass auf die Darstellung in Lukas 1 alttestamentliche Seitenstücke dazu abgefärbt haben. So mag der Befehl des Engels, dass Johannes keinen Wein und keinen Rauschtrank trinken soll, wirklich auf Richter 13 zurückgehn (H. J. HOLTZMANN, l. c., p. 306). Allein nötig ist eine

Derselbe Lukas, der, im Unterschiede von den übrigen sogenannten Evangelisten, die Vorgeschichte und Geburt Johannis nach der *Gilgamesch*-Sage erzählt, berichtet nun gleichfalls allein, dass Johannes in der Einsamkeit aufgewachsen sei[1]), und scheint auch hierin dem Epos zu folgen. Denn Johannes sieht ja nach einem *Eabani* aus, und Dieser hält sich nach seiner Erschaffung in der Wüste und fern von den Menschen auf.

Ehe wir die Vorgeschichte und Geschichte Johannis bis zu seinem öffentlichen Auftreten verlassen, ist zunächst noch ein Wort über den Namen seiner Mutter zu sagen: Sie heisst — wieder ist Lukas unsre einzige Quelle — Elisabeth[2]), also ebenso, wie in der israelitischen Sage sonst nur noch die Mutter des ersten Eleasar[3]), des *Eabani* der Sage von Josua I-*Gilgamesch* (s. zuletzt o. p. 787). Johannes soll ja aber auch ein *Eabani* sein! Das ist jedenfalls ein weiteres bemerkenswertes Zusammentreffen[4]), das die Gleichung: Johannes = *Eabani* zu bestätigen vermag.

Wir dürfen daher schon jetzt eine Frage diskutieren, welche die Richtigkeit dieser Gleichung voraussetzt, eine Frage, wie sie ähnlich durch unsre Analyse der Jerobeam-Ahia-, der Saul-Samuel-, der David-Nathan-, der Elisa-Elias-, und der Baesa-Jehu-Sage ausgelöst werden muss; die Frage nämlich: Warum ist, die Richtigkeit der Gleichung Johannes-*Eabani* vorausgesetzt, Johannes ein Prophet, ebenso wie die Propheten Ahia-, Samuel-, Nathan-, Elias- und Jehu I-*Eabani* (o. p. 216 f., p. 416 f. und p. 462; p. 410 ff., p. 419 f., p. 444 und p. 452 ff.; p. 497 ff.; p. 579 f., p. 593 ff., p. 631 f., p. 644 ff. und p. 652; p. 796 f.)? Dieser Sachverhalt ist doch

solche Annahme nicht. Denn die Saul-Samuel-Sage zeigt, dass das Verbot, Wein und Rauchtrank zu trinken, kein spezielles Eigentum grade der Szene mit der Sohnesankündigung in der Simson-Sage ist (s. o. p. 412), folglich ein Urbestandteil der israelitischen *Gilgamesch*-Sage und somit auch von Lukas 1 sein kann.

1) Lukas 1, 80: ἐν ταῖς ἐρήμοις. Dabei ist ἡ ἔρημος die Wüste! Vgl. Lukas 3, 2. 2) Lukas 1, 5 etc. 3) Exodus 6, 23.

4) S. dazu unter b das zu Lazarus-Eleasar Bemerkte.

angesichts des Umstandes, dass *Eabani* Garnichts von einem Propheten an sich zu haben scheint, höchst sonderbar, und wird dadurch sicherlich nicht verständlicher, dass der israelitische *Eabani* in einer Reihe anderer Fälle ein Priester, und gar Oberpriester ist (Aaron, Eleasar I, Eleasar II, Esra und ein Levit: s. o. p. 126 f., p. 129; p. 177 f.; p. 185 f.; p. 192; p. 378 f. und p. 383 f.). Der gewaltige Unterschied, der zwischen diesen Propheten und Priestern und ihrem Urbild *Eabani* klafft, wirkt um so beunruhigender, als auch der *Gilgamesch* in israelitischen Sagen mehrfach als ein Prophet erscheint (Moses, Elisa und Jonas: s. o. p. 125 ff.; p. 590 ff., p. 610, p. 611 f., p. 652, p. 653, p. 654, p. 656 ff., p. 683 ff., p. 696 ff.; p. 801 ff.)[1]), das Prophetentum eines *Gilgamesch* aber ohne Weiteres verständlich ist: Ist doch der israelitische *Gilgamesch* zugleich ein Xisuthros vor der Flut, und ist dieser Xisuthros doch ein frommer und heiliger Mann, ein weiser Seher, der die Schicksale des Landes zu offenbaren vermag, und ein Freund des Gottes *Ea*. Der *Gilgamesch* ist also fraglos deshalb in israelitischen Sagen gelegentlich ein Prophet, weil Xisuthros eine derartige Gestalt ist. Nun hat ja aber auch der *Eabani* in einer Reihe von israelitischen *Gilgamesch*-Sagen den Xisuthros, oder Dieser Jenen absorbiert, indem in diesen Sagen der Xisuthros, welcher dem *Gilgamesch* sein Schicksal verkündet, mit dem *Eabani* zusammengefallen ist, der dem *Gilgamesch* das »Gesetz der Erde« kündet (s. zuletzt o. p. 643 ff. und p. 693 ff.). Folglich könnte des Rätsels einfache Lösung diese sein: Auch der *Eabani* ist gelegentlich ein Prophet — oder ein Priester —, weil er in einer bestimmten Episode zugleich ein Xisuthros ist. Hiergegen erhebt aber die Jesus-Sage Einspruch. Denn in ihr findet sich diese Identifizierung der zwei Gestalten noch nicht (s. u.), und doch ist Johannes, der ein *Eabani* zu sein scheint, auch ein Prophet! Wenn also das Prophetentum des vermutlichen *Eabani* der Jesus-Sage nicht etwa

1) Zum Propheten Jesus-*Gilgamesch* s. unten.

auf einer Kontamination mit anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, z. B. der Elisa-Elias-Sage, beruht, oder lediglich einer Tatsache entspricht, müssen wir uns nach einer neuen Erklärung dafür umsehn. Nun ist es doch höchst sonderbar, dass zwar das Wesen des israelitischen Propheten mit dem des babylonischen *Eabani* Nichts gemein, wohl aber Jenes äussere Erscheinung mit der *Eabani*'s eine gewisse Aehnlichkeit hat: *Eabani* ist ein haariger Mann und vermutlich mit Fellen bekleidet, den Propheten aber kennzeichnet ein härener Mantel[1])! Ich darf daher die These wagen: Aus dem *Eabani* der Ursage ist in einer Reihe von Fällen ein Prophet — und dann weiter ein Priester — geworden, weil *Eabani* haarig und vermutlich mit Fellen bekleidet ist, der israelitische Prophet aber einen härenen Mantel trug; ganz ähnlich, wie aus dem langhaarigen und Wasser trinkenden *Eabani* öfters ein gottgeweihter Nasiräer geworden ist, weil ein Solcher kein berauschendes Getränk trinken darf und ihm die Haare nicht gekürzt werden. Und darum trüge der *Eabani* der Jesus-Sage nicht seinen härenen Mantel, weil er ein Prophet ist, sondern wäre er ein Prophet, weil er, oder besser, weil der *Eabani* der israelitischen Muttersage einen härenen Mantel, oder Felle trägt, bezw. trug. Ich sage absichtlich: der *Eabani* der Jesus-Sage, und nicht: Johannes, obwohl ich schon jetzt in Diesem den *Eabani* der Jesus-Sage erkennen darf. Warum so, und nicht anders, wird man später erfahren.

So weit von Johannis Person allein. Verfolgen wir nun die Jesus-Sage weiter.

Im *Gilgamesch*-Epos wird erzählt, wie zu *Eabani* in der Wüste der Jäger mit der Hierodule hinauszieht, wie *Eabani* ihre Liebe geniesst, und dann mit ihr nach Erech kommt, wo grade oder ihm zu Ehren ein Fest gefeiert wird, wie er sich dort an *Gilgamesch* anschliesst und ihm

1) Sacharja 13, 4.

durch Diesen königliche Ehren zuteil werden. Welche Metamorphosen diese Geschehnisse in den Sagen des alten Testaments erlebt haben, darf jetzt in der Hauptsache als bekannt vorausgesetzt werden. In zahlreichen *Gilgamesch*-Sagen fanden wir nun die Begegnung mit der Hierodule wieder (s. dazu zuletzt o. p. 777 ff.). Aber vergeblich suchen wir sie dort in den drei ersten Evangelien, wo ihr Platz wäre, falls diese etwa eine *Gilgamesch*-Sage enthalten sollten, nämlich unmittelbar hinter Johannis Auftreten in der Wüste[1]). Ebensowenig finden wir an dieser Stelle etwa einen Reflex von *Eabani*'s Einzug in das festlich erregte Erech[2]). Wohl dagegen treffen wir an ursprünglicher Stelle einen Wiederhall von *Gilgamesch*'s Begegnung mit *Eabani*.

Vergegenwärtigen wir uns von deren mannigfachen Abbildern im alten Testament (o. p. 134 f., p. 216, p. 235, p. 407, p. 441 f. und p. 590) die in der Jerobeam-Ahia-, der Saul-Samuel- und der Elisa-Elias-Sage: Ahia-*Eabani* trifft mit Jerobeam-*Gilgamesch* zusammen und verheisst ihm die Königsherrschaft über die 10 Stämme; Saul-*Gilgamesch* kommt zu Samuel-*Eabani* und wird von ihm mit Oel zum Könige gesalbt, Elias-*Eabani* trifft mit Elisa-*Gilgamesch* zusammen und salbt ihn zum Propheten (o. p. 216, p. 407 und p. 415 f., sowie p. 590). Und Was geschieht nun an scheinbar genau entsprechender Stelle in den drei synoptischen Evangelien? Jesus kommt zu Johannes, anscheinend einem *Eabani* (o. p. 812 ff.), und wird von ihm mit Wasser getauft![3]) An die Stelle einer Salbung zum Könige oder Propheten scheint also in der Jesus-Geschichte eine Taufe getreten zu sein[4]); viel-

1) S. aber unten Jesu Besuch bei Martha und Maria nach dem Johannes-Evangelium.

2) S. aber unten Jesu Einzug in Jerusalem.

3) Markus 1, 9 ff.; Matthäus 3, 13 ff.; Lukas 3, 21 ff.

4) Zur Taufe Jesu als einem Ersatz für eine Salbung vgl. z. B. JOH. WEISS, *Das Aelteste Evangelium*, p. 132: »So ist diese älteste Form des

leicht, weil der Mann, der Jesus nach der Sage salben musste, Johannes, der Täufer, war; im letzten Grunde aber vielleicht, weil Jesus als Begründer einer Religionsgemeinschaft galt, in die man durch die Taufe aufgenommen ward. Jesu Taufe durch Johannes wäre somit anscheinend auch (s. zuletzt o. p. 590) daraus geworden, dass *Eabani*, nachdem er an *Gilgamesch*'s Hof gelangt ist, durch Diesen königlicher Ehren teilhaft wird![1])

Es scheinen demnach bei Jesu Taufe Jesus und Johannes *Gilgamesch* und *Eabani* zu repräsentieren, also, da Johannes ein *Eabani* zu sein scheint, Jesus *Eabani*'s Freund und Bruder *Gilgamesch*.

Der Name Jesus entspricht nun einem hebräischen *Jēschūaʿ*, und dies geht auf ein älteres *Jehōschūaʿ*-*Jōschūaʿ*-Josua zurück. Das ist ausserordentlich bedeutsam. Denn einen israelitischen *Gilgamesch* des Namens *Jōschūaʿ* oder *Jēschūaʿ* haben wir bereits zweimal, wenn nicht dreimal nachgewiesen (s. o. p. 159 ff., p. 185 f. und p. 192), und dazu noch einen mit dem anscheinend synonymen Namen *Elīschāʿ*-Elisa (s. o. p. 593). Und, wie neben Josua I-*Gilgamesch* ein Sohn einer Elisabeth als ein *Eabani* steht (o. p. 816), ebenso scheint nun ein Sohn einer Elisabeth grade der *Eabani* eines *Gilgamesch* Jesus zu sein![2]).

Taufberichts eine Darstellung davon, wie Jesus von Nazareth . . . zum Könige gesalbt . . . wurde.«, oder WELLHAUSEN, *Evangelium Marci*, p. 5: »An Stelle der Salbung, die zum Begriff des Messias gehört, tritt bei Jesus die Taufe.«!

1) Die Taufe Jesu scheint sich also schon jetzt als ein integrierender Bestandteil der Jesus-Geschichte zu erweisen; aus unsern weiteren Untersuchungen aber wird sich ergeben, dass sie fraglos ein solcher ist. Folglich ist USENER (*Religionsgeschichtliche Untersuchungen* I, p. 128) im Unrecht, der in ihr einen Zuwachs sieht. Und darum wohl auch JOH. WEISS (*Das Aelt. Evangelium*, p. 133), nach dem der Taufbericht aus der Redenquelle stammen soll. Denn diese stand anscheinend ursprünglich in keiner Beziehung zur Jesus-Sage.

2) Zu Lazarus-*Elʿāzar-Eabani* und zwei Eleasar-*Elʿāzars*, den *Eabanis* von zwei Josuas, s. unten die Jesus-Sage nach Johannes.

Die Zeichen häufen sich: Es wird immer gewisser, dass wir uns in der Tat wieder auf dem Boden der *Gilgamesch*-Sage befinden.

Gilgamesch lässt dem *Eabani* königliche Ehren zuteil werden, allein nicht Saul-*Gilgamesch* salbt den Samuel-*Eabani* zum König, sondern umgekehrt, ebenso Elias-*Eabani* den Elisa-*Gilgamesch*, und Dem entsprechend kündigt Ahia-*Eabani* dem Jerobeam-*Gilgamesch* das Königtum an (vgl. o. p. 818 ff.). Das steht ja aber, wie wir gesehen haben, als eine Abweichung von der Ursage nicht etwa isoliert da, sondern darin gibt sich die allgemeine Erscheinung kund, dass der *Gilgamesch* gleich hinter dem Anfang der israelitischen *Gilgamesch*-Sage mit dem *Eabani* die Rolle getauscht hat (s. zuletzt o. p. 778). Wenn darum Johannes den Jesus, und nicht umgekehrt Jesus den Johannes tauft, so dürfte daran zum ersten Male zu beobachten sein, dass auch die Jesus-Sage an der oben berührten allgemeinen Verschiebung teilnimmt. Indem also der Prophet Johannes nach vorhergegangener Ankündigung durch ein Wunder erzeugt und geboren wird, in der Einsamkeit aufwächst und in der Wüste lebt, ein Nasiräer ist, sich von Heuschrecken und wildem Honig nährt und mit Kamelshaaren bekleidet ist, ist er anscheinend ganz genau ebenso ein babylonischer *Eabani*, wie der nach vorhergegangener Ankündigung durch ein Wunder erzeugte und geborene Nasiräer Samuel (o. p. 812 ff.); aber, wie Dieser bei der Salbung Saul's, so ist andrerseits Johannes bei der Taufe Jesu anscheinend im letzten Grunde ein *Gilgamesch*.

Und schon vorher. *Gilgamesch* hat vor *Eabani*'s Ankunft in Erech und, ehe er zum ersten Mal mit ihm zusammentrifft, von Diesem geträumt, indem ihm im Traume zuerst ein Stern wie eine Heerschar des Himmelsherrn auf den Rücken gefallen ist, den er zuerst nicht hat abschütteln können, da dieser stärker war, als er, auf den er sich aber schliesslich niedergepresst hat, und ihm dann ein Mann erschienen

ist, mit dem er das Gleiche getan hat; und diese Träume hat *Gilgamesch*'s Mutter auf *Eabani* gedeutet, mit dem nun *Gilgamesch* gleich oder doch sehr bald darnach zusammentrifft. Der Inhalt dieser Träume hat sich, wie wir sahen (o. p. 134, p. 233 ff., p. 344 f. und p. 584 f.), auch in der Bedrohung des Lebens Moses-*Gilgamesch*'s durch Gott vor seinem Zusammentreffen mit Aaron-*Eabani* und in Jakob-*Gilgamesch*'s Kampf mit Gott vor seinem Zusammentreffen mit Esau-*Eabani* erhalten; das Träumen aber und die Deutung der zwei Träume durch *Gilgamesch*'s Mutter klingen auch fort in Jahve's Weisung an Aaron, Moses entgegenzugehn, und darin, dass Jahve den Samuel-*Eabani* auf Saul-*Gilgamesch*'s Ankunft am folgenden Tage vorbereitet (o. p. 133 f. und p. 406), wobei er ihm zugleich den Befehl erteilt, Saul zum Könige zu salben[1]). Und da der Salbung Saul-*Gilgamesch*'s durch Samuel-*Eabani* die Salbung Elisa-*Gilgamesch*'s durch Elias-*Eabani* entspricht (o. p. 590 und p. 819), so muss auch Jahve's Weisung an Elias, zu Elisa hinzugehn und ihn zu salben[2]), ein matter Reflex jener Träume und ihrer Deutung sein. Auch in diesen Stücken sind somit die Rollen *Gilgamesch*'s und *Eabani*'s bereits miteinander vertauscht. Ebenso nun aber wohl in einem anscheinend entsprechenden Geschehnis der Jesus-Sage: Unmittelbar vor Jesu Ankunft bei Johannes und seiner Taufe durch ihn, welche der Salbung Saul's und derjenigen des Elisa entsprechen soll (o. p. 819 f.), kündet Johannes — dem Dies also vorher durch Gott eröffnet worden ist — Jesu Kommen (nach ihm) an, als das eines Mannes, der stärker sei, als er[3])[4]).

Von Jesus ist vorher bei Markus nicht die Rede gewesen. Wohl aber bei Matthäus und Lukas, die Ver-

1) I Sam. 9, 16. 2) I Kön. 19, 16.

3) Markus 1, 7; Matthäus 3, 11; Lukas 3, 16.

4) Dies »Wort vom Stärkeren« scheint also (s. o. p. 821) zur Jesus-*Gilgamesch*-Sage zu gehören, und hat demnach anscheinend, mit JOH. WEISS, *D. Aelt. Evang.*, p. 126, »immer in der Täuferrede gestanden«.

schiedenes von der Vorgeschichte, Geburt und Kindheit Jesu erzählen. Was davon bei Lukas steht, ist nun ohne deutliche Parallelen in *Gilgamesch*-Sagen des alten Testaments, aber auch ohne solche im *Gilgamesch*-Epos, und kennzeichnet sich so als sekundäre Wucherungen[1]). Nur Das erinnert uns in diesen Erzählungen an andere *Gilgamesch*-Sagen, dass bei der Darstellung Jesu im Tempel eine alte Prophetin Anna-Hanna-*Channā* auftritt[2]), da ja eine Hanna, und zwar als Mutter des *Gilgamesch* Tobias und darum vielleicht als eine Repräsentantin der Muttergöttin *Aruru*, in der Tobit-Sage, und eine zweite, und zwar als Mutter des *Eabani* Samuel und bestimmt als eine Repräsentantin der Muttergöttin *Aruru*, in der Saul-Samuel-Sage genannt wird (s. o. p. 789). Dagegen bringt Matthäus[3]) eine längere Geschichte aus der Kindheit Jesu, die zum ältesten Bestande seiner Sage zu gehören scheint: Magier, die aus dem Morgenlande gekommen sind, haben in Jerusalem verkündet, dass jüngst ein König der Juden geboren sei, und der König Herodes hat von den Hohenpriestern und Schriftgelehrten erfahren, dass Bethlehem der Geburtsort des Messias sei. Deshalb trachtet er darnach, das Kind zu beseitigen, und befiehlt den Magiern, nach ihm zu forschen, und, wenn sie es gefunden hätten, ihm davon Mitteilung zu machen. Die Magier finden dann das Kind, nämlich das Jesus-Kind, kehren indes nicht zu Herodes zurück; denn Gott hat ihnen Das in einem Traume verboten. Dem Joseph aber, Jesu Vater, gebietet ein Engel im Traume, mit Weib und Kind nach

---

1) Also in gewisser Weise in Uebereinstimmung mit der herrschenden Meinung (s. z. B. JÜLICHER, *Einleitung in das Neue Testament* [1 und 2], p. 223) Nur: in gewisser Weise. Denn mit dem Nachweis, dass z. B. Jesu Vorgeschichte nach Lukas in der Jesus-Sage sekundär ist, ist noch nicht der Nachweis geliefert, dass sie niemals in einer älteren Gestalt der Jesus-Sage nach Markus und Matthäus vorhanden gewesen, und dass sie grade nur mit der Sage nach Lukas verknüpft worden ist.

2) Lukas 2, 36 ff. 3) Matthäus 2.

Aegypten zu fliehn und dort zu bleiben, bis ihm die Rückkehr befohlen werde. Was denn auch geschieht. Als nun Herodes Nichts über das Kind erfährt, da lässt er, um es gleichwohl sicher zu töten, alle Kinder bis zu zwei Jahren in Bethlehem und in dessen Gebiet totschlagen. Darnach stirbt er, und nun kehrt Joseph mit seiner Gattin und dem Jesus-Knaben, nachdem ihm ein Engel des Herrn es im Traume geboten hat, aus Aegypten in seine und des Jesus-Knaben Heimat zurück.

Diese Geschichte berührt sich auf's engste zunächst mit Moses-Geschichten. Auch des Moses-*Gilgamesch*-Kindes Leben ist in Gefahr, und ebenso das der übrigen neugeborenen Hebräer-Knaben. Aber Moses wird auf die bekannte Art gerettet und später am ägyptischen Hofe auferzogen[1]) (s. dazu o. p. 156 ff.). Darnach, als er herangewachsen ist, entflieht er, um der Strafe wegen eines Mordes zu entgehen, aus seiner Heimat und kehrt erst nach dem Tode des ihm feindlichen Pharao zurück (s. o. p. 134 und p. 210). Eine ganz ähnliche Sage ist mit dem Edomiter-König Hadad verknüpft (s. o. p. 221ff.): Joab, David's Feldherr, tötet alle männlichen Edomiter; der kleine Königssohn Hadad aber wird gerettet und nach Aegypten gebracht. Und nach dem Tode des ihm feindlichen Königs kehrt er als Mann aus Aegypten in die Heimat zurück. Da die Moses-Sage, und darum gewiss auch die ihr so ähnliche Hadad-Sage, ebenso wie anscheinend die Jesus-Sage, eine *Gilgamesch*-Sage ist, so sehn die Gefährdung des Jesus-Kindes und Dessen Rettung und Fortbringung nach Aegypten wie ein originaler Bestandteil der Jesus-Sage aus. Nun wird aber in allen drei Sagen auch erzählt, dass die Person, die als Kind vor den Nachstellungen des feindlichen Königs gerettet wird, nach Dessen Tode zurückkehrt. Das scheint also bestimmt dafür zu sprechen, dass dies Motiv und

1) Exodus 1 f.

ebenso die anderen zwei zum originalen Bestande der Jesus-Sage gehören.

Aber grade dieser Umstand muss uns bedenklich machen. Denn Moses kehrt nach dem Tode des ihm feindlichen Königs in seiner Wüstenfluchtepisode zurück (s. o. p. 134), in einer Episode, die mit der Gefährdung des Moses-Kindes gar keinen Zusammenhang hat; in seiner Wüstenfluchtepisode flieht ferner Jerobeam-*Gilgamesch* nach Aegypten und kehrt nach dem Tode des ihm feindlichen Königs Salomo zurück (o. p. 210 und p. 567 f.); in einer Wüstenfluchtepisode flieht auch Tobit und kehrt nach dem Tode des ihm feindlichen Königs zu seinem Wohnsitz zurück (s. o. p. 779 ff.); und endlich flieht auch Elias, als Ersatzmann für Elisa-*Gilgamesch*, in seiner Wüstenfluchtepisode, wenn auch nicht eigentlich vor einem ihm feindlichen Könige, so doch vor der Gemahlin des ihm feindlichen Königs Ahab, und kehrt dann mit dem göttlichen Befehl zurück, einen neuen Mann, nämlich Jehu, zum Könige an Dessen Statt zu salben (s. o. p. 782). Also finden wir wenigstens in vier Fällen eine Flucht und eine Rückkehr, die Joseph's Flucht mit Jesus und seiner Rückkehr zu entsprechen scheinen, in einer Wüstenfluchtepisode. Die Flucht und Rückkehr der Wüstenfluchtepisode bietet nun aber die Jesus-Sage als zweifellos organischen Bestandteil in Jesu Entweichen in die Wüste und seiner Rückkehr aus der Wüste, und zwar in sehr abweichender Gestalt (s. u. p. 826 ff.). Folglich dürften Jesu Rettung grade nach Aegypten und seine Zurückbringung nach dem Tode des feindlichen Königs, und deshalb — nämlich wegen der Hadad-Sage, in welcher ebenfalls ein gefährdetes Kind nach Aegypten gebracht wird, — wohl auch die Gefährdung des Jesus-Kindes ein Fremdkörper in der Jesus-Sage sein[1]), der aus einer Sage

---

1) Abermals in gewissser Weise in Uebereinstimmung mit der herrschenden Ansicht (s. z. B. JÜLICHER, *Einleitung in das Neue Testament* [1] und [2], p. 223). Vgl. oben p. 823, Anm. 1. Zur Gefährdung und Rettung des

wie der Hadad-Sage oder einer damit nahe verwandten, uns unbekannten Sage in sie eingedrungen wäre. Will man diesem Schluss entgehen, dann muss man etwa annehmen, dass eine Geschichte von einer Flucht und einer Rückkehr in die Heimat nach dem Tode eines feindlichen Königs ursprünglich die Geschichte von einer Gefährdung des Moses-, und ebenso eine des Jerobeam-Kindes (d. h. eines Urbildes dieser beiden Geschichten) abgeschlossen hat, und in der Moses- und der Jerobeam-Sage fälschlicher Weise mit der »Wüstenflucht« verknüpft ist; und dass ganz Analoges von Elias' und Tobit's Flucht und Rückkehr gilt. Aber zu einer solchen Annahme liegt eigentlich gar kein Grund vor[1]).

Wir können nun den Faden der Sage dort wieder aufnehmen, wo wir ihn oben p. 822 haben fallen lassen. Jesus ist von Johannes getauft worden, anscheinend als ein *Eabani*, der von *Gilgamesch* in die höchsten Würden eingesetzt worden ist (o. p. 818 ff.). Darnach entweicht *Eabani* in die Wüste. Und genau so Jesus. Denn das Erste, was uns die drei Synoptiker aus dem Leben Jesu hinter Dessen Taufe erzählen, ist, dass er in die Wüste entweicht[2]). Die zahllosen sonstigen Reflexe von *Eabani*'s Wüstenflucht in der israelitischen Sage haben nun vom Original noch ganz deutlich, oder in Spuren, erhalten: 1., dass er in die Wüste flieht (s. o. p. 622), 2., dass er dort über Hunger zu klagen hat (o. p. 418 und p. 586 ff.), und 3., dass sich ihm in der Wüste der Sonnengott offenbart (s. o. p. 587). Von diesen Motiven hat somit die Jesus-Sage

Moses-, des Hadad- und des Jesus-Kindes vgl. in Band II Johannes-Apokalypse 12, 1 ff., die »Kasten-Sagen«, den Mythus von Typhon u. A.

1) JOH. WEISS, *Das Aelteste Evangelium*, p. 129, scheint mit Recht daran Anstoss zu nehmen, dass Jesus in die Wüste entweicht; denn vorher ist er ja bei Johannes in der Wüste gewesen. Aber von dieser Wüste am Jordan könnte doch die, in welche Jesus entweicht, verschieden sein. Und sicher war sie wenigstens einst von ihr verschieden, da sie einmal im Süden von oder im südlichen Palästina gedacht ward (s. o. p. 622 ff. und p. 719 Anm. 1). Vgl. Galater 1, 17. 2) Markus 1, 12; Matthäus 4, 1; Lukas 4, 1.

zunächst das Wüstenflucht-Motiv festgehalten; weiter aber auch das Hunger-Motiv, und zwar in auffallender Uebereinstimmung namentlich mit der Moses- und der Elias-Sage: Denn **40** Tage fastet Elias in seiner Wüstenfluchtepisode, und Dem entspricht, dass Moses in der Wüste auf dem Sinai **40** Tage lang fastet (o. p. 588 f.); **40** Tage lang aber fastet auch Jesus in seiner Wüstenfluchtepisode und darnach hungert ihn[1]). Zu den 40 Tagen des Fastens vgl. auch oben p. 806 f. und p. 782 die Jonas- und die Tobit-Sage.

Drittens hat also die israelitische *Gilgamesch*-Sage noch eine Reihe von Reflexen davon, dass der Sonnengott dem *Eabani* vom Himmel her zuruft und auf ihn ermutigend einredet; vor Jesus aber tritt in seiner Wüstenepisode der Teufel hin. Das scheint somit der entsprechende Reflex davon in der Jesus-Sage zu sein. In der Tat, eine derartige Ansicht sieht ziemlich verführerisch aus, und wir würden kaum dazu geneigt sein, sie wenigstens zu modifizieren, falls wir nicht — in einem Teil der Buddha-Sage einen Absenker einer älteren und ursprünglicheren Form eines Teils unsrer Jesus-Sage besässen. Es sei uns ausnahmsweise verstattet, dies Ergebnis einer Analyse, welche erst Band II bringen wird, bereits jetzt zu verwerten, um eine naheliegende Kombination wenigstens zum Teil zurückweisen zu können. Nach dieser Analyse entspricht Buddha's Aufenthalt in der Einsamkeit[2]) fraglos Jesu Aufenthalt in der Wüste, und darum auch dem des Elias in der Wüste. Wie nun Elias sich dort als ein verzagter *Eabani* den Tod wünscht, wie Jonas an ent-

---

1) Matthäus 4, 2 und Lukas 4, 2. Markus berichtet wohl von einem 40tägigen Aufenthalt Jesu in der Wüste (1, 13), aber nicht ausdrücklich von Fasten und Hunger. Matthäus und Lukas wissen somit anscheinend Mehr von der alten Sage, als er.

2) S. dazu OLDENBERG, *Buddha*[4], p. 125 ff. und p. 133 ff., sowie VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen*, p. 31 ff.

sprechender Stelle (o. p. 805), so tritt Māra, der »Tod«, der Böse und Gott des Todes, an Buddha in der Einsamkeit heran und sucht ihn dazu zu verleiten, schon jetzt in das Nirwana einzugehn, also zu sterben, um nämlich die Ausbreitung der von ihm gewonnenen heiligen Erkenntnis zu verhindern. An Jesus in der Wüste aber tritt der Satan als Versucher heran, der Satan, welcher der Fürst des Todes ist. Damit wissen wir, woher ein Teil von Jesu Versuchungsgeschichte stammt: Weil der in die Wüste entwichene Jesus in einer älteren Gestalt der Jesus-Sage sich als ein *Eabani* den Tod gewünscht hat, darum erscheint ihm der Gott des Todes! Und déshalb erscheint nun auch dem Buddha der Gott des Todes. Markus berichtet nur die Tatsache der Versuchung durch den Teufel[1], einer Versuchung, die nach dem Gesagten einmal in Selbstmordgedanken bestanden haben muss, und weiter auf den Wunsch zu sterben zurückgeht. Die zwei anderen Synoptiker kennen aber drei Versuchungsgeschichten[2], von denen zwei in keinem erkennbaren Zusammenhang mit dem ursprünglichen Sinn der Versuchung stehn, also anscheinend sekundär sind. Die dritte erlaubt es aber, eine Verbindung mit ihm herzustellen: Der Teufel rät Jesus nach der jetzigen Gestalt der Sage, eine Kraftprobe zu wagen und sich von der »Zinne« des Tempels herabzustürzen. Dadurch, dass er unversehrt heruntergelange, könne er den Beweis für seine Gottessohnschaft liefern. So berichtet die Sage in ihrer letzten Gestalt. Aber die Ursage und die eben erwähnten Parallelsagen lassen uns auch in dieser Einflüsterung verkappte Selbstmordgedanken vermuten.

Demnach wäre die Teufelserscheinung lediglich auf *Eabani*'s Verzagtheit zurückzuführen? Das will Einem doch nicht recht in den Sinn, und man bestreitet nicht gern ohne Weiteres jede Beziehung zwischen der Teufelserscheinung vor Jesus in der Wüste und der Gottes-

1) Markus 1, 13.

2) Matthäus 4, 3 ff.; Lukas 4, 3 ff.

offenbarung in *Eabani*'s Wüstenfluchtepisode und Absenkern von ihr in anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen. Nun spricht der Sonnengott dem *Eabani* zuerst von den herrlichen Speisen, die er bis dahin an *Gilgamesch*'s Königshof genossen habe, und darnach von den königlichen Ehren, die ihm zuteil geworden seien — und darum in Erech wieder zuteil werden würden —, so auch davon, dass die Könige der Erde seine Füsse geküsst hätten — und darum in Erech wieder küssen würden —; und wenigstens auch ein Echo hiervon scheint es in der Jakob- und in der Moses-Sage zu sein, dass Gott am Horeb dem Moses verspricht, er werde seinem Volke, und in Bethel dem Jakob, er werde ihm das Land der Verheissung geben (o. p. 228)[1]. Muss man da nicht vermuten, dass wenigstens die zweite, bezw. dritte Versuchung Jesu, durch das Versprechen des Teufels nämlich, ihm alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit zu geben, falls er niederfalle und ihm huldige[2], ihre Wurzel in den Worten des Sonnengottes an *Eabani* hat[3]?

Dann aber wäre der mit Jesus redende Teufel wenigstens auch ein Repräsentant des mit *Eabani* redenden Sonnengottes; und dann dürfte man nicht ohne Weiteres leugnen, dass die ersten Worte des Teufels, die von dem Brot, das Jesus aus Steinen oder einem Steine zu schaffen versuchen möge, ohne jede Verbindung mit des Sonnengottes Worten von *Eabani*'s Speisen in Erech sind, Worten, mit denen er seine Ermutigungsrede beginnt. Dass diese allein den Worten des Teufels zu-

1) Da nach oben p. 138 f. der am Horeb von Jahve berufene Moses auch der von *Bēl* berufene nachherige Sieger im Löwenkampf ist, so könnte die beim Horeb gegebene Verheissung wenigstens auch ein Wiederhall davon sein, dass *Bēl* dem Sieger die Weltherrschaft verspricht.

2) Wörtlich: durch einen Kuss seine Verehrung bezeige.

3) In diesem Falle würde die, meines Erachtens übrigens ziemlich kühne Annahme hinfällig, dass die dritte Versuchungsgeschichte ein poetischer Nachklang eines Vorganges sei, wie er in Markus 8, 32 f. und Matthäus 16, 22 f. berichtet wird. S. dazu JOH. WEISS, l. c., p. 237 ff.

grunde liegen, darf ich natürlich keineswegs behaupten. Die Moses- und die Elias-Sage (s. o. p. 588), dazu vielleicht auch die Jerobeam-Sage (s. o. p. 418 und p. 625) und die Jonas-Sage (s. o. p. 806 f.), erlauben den Schluss, dass ein 40tägiger Fastenzwang zum alten Bestande von Jesu Wüstenepisode gehört. Darin aber läge ein Keim, aus dem sich Etwas wie die erste Versuchungsgeschichte entwickeln konnte. Dass auch Deuteronomium 8, 2 f. zur Ausgestaltung der Erzählung beigetragen hat, werde ich selbstverständlich nicht leugnen[1][2].

---

1) Ein Wort zu l. c., Vers 3, und damit zugleich zu Matthäus 4, 4 und Lukas 4, 4. Nach der Matthäus-Stelle, die auf Deuteronomium 8, 3 zurückgeht, lebt der Mensch nicht von Brot allein, sondern von jedem Wort, das »aus dem Munde Gottes kommt«. Zu Deuteronomium 8, 3 finde ich bei BERTHOLET (zum Deuteronomium, p. 29) die richtige Bemerkung, dass *mōssā' pi Jahvä* geradezu für das auf Gottes Befehl Geschaffene steht. Das hat nun eine genaue Analogie im Assyrischen. Denn *mōssā'* bedeutet in der Verbindung mit *pā*, d. i. Mund, eigentlich das »Ausgehen«, *ssēt pi* aber im Assyrischen eigentlich das »Ausgehen (aus) dem Munde«, und darum »das aus dem Munde Ausgehende«, wird indes auch für das durch einen Befehl Zustandegekommene oder doch Zustandekommen gebraucht. S. *Keilinschr. Bibl.* VI, 1, 22 f., V. 27, wo es etwas auf *Marduk*'s Befehl Geschaffenes oder *Marduk*'s Schaffen durch seinen Befehl bezeichnet. [Vgl. ZIMMERN in GESENIUS-BUHL's *Hebr. Handwörterbuch*[14] s. v. *mōssā'*.]

2) Nach unsern Ausführungen dürften also die Versuchungsgeschichten bei Matthäus und Lukas wenigstens in der Hauptsache wohl zum ursprünglichen Bestande der Jesus-Geschichte gehören und somit Markus' kurzer Bericht über Jesu Versuchung unursprünglich sein. Folglich hat JOH. WEISS — ob nun seine Gründe zwingend sind oder nicht — anscheinend Recht, wenn er (l. c. p. 133) auch in der Versuchungsgeschichte Markus unmöglich als ersten Erzähler ansehn kann. Aber andrerseits hat derselbe Gelehrte schwerlich Recht mit der Annahme, dass die Versuchungsgeschichte aus der Redenquelle stammt (l. c. p. 134 f.). Denn diese dürfte mit der Jesus-Sage ursprünglich keinerlei Zusammenhang gehabt haben (vgl. o. p. 820 Anm. 1), während die Versuchungsgeschichte doch ohne Frage zum ursprünglichen Bestande dieser Sage gehört. Vgl. hierzu auch die, wie o. p. 827 bemerkt, z. T. auf eine ältere Gestalt unsrer Jesus-Sage zurückgehende *Buddha*-Sage. S. Band II, und vgl. vorläufig VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen*, p. 35 ff.

Wie Dem auch sei, jedenfalls scheint der mit Jesus redende Teufel auch den mit *Eabani* redenden Sonnengott zu repräsentieren. Doch ist es mehr als bloss möglich, dass sich eben Dieser in der Jesus-Sage auch in anderer Gestalt zeigt. Jahve als Ersatz für ihn offenbart sich dem Elias in der Wüste in leisem Windessäuseln (o. p. 586 f.), und an gleicher Stelle der Sage kommt auf Saul der »Geist«, d. i. Hauch Gottes herab (o. p. 417 f.). Auf oder in Jesus kommt aber auch der Geist Gottes herab, zwar nicht während des uns beschäftigenden Wüstenaufenthalts, wohl aber unmittelbar vorher, nämlich nach seiner Taufe in der Wüste[1]). Und dieser Geist treibt ihn in die Wüste[2]), von ihm wird er in ihr umhergetrieben[3]), und von diesem Geiste erfüllt und getrieben kehrt er auch aus der Wüste zurück[4]). Da kann es wohl kaum zweifelhaft sein, dass dieser heilige Geist, der aus dem geöffneten Himmel herabkommt, und Gott, der Jesus aus dem Himmel zuruft, dass er sein liebster Sohn sei, den er sich erwählt habe, ein Spiegelbild sind des Sonnengottes, welcher *Eabani* aus dem Himmel freundliche Worte der Ermutigung zuruft[5])[6]).

---

1) Markus 1, 10; Matthäus 3, 16; Lukas 3, 21 f.

2) Markus 1, 12; Matthäus 4, 1.

3) Lukas 4, 1. Vgl. Lukas 2, 25 ff. und dazu H. J. HOLTZMANN, zu den Synoptikern[3], p. 329 f. 4) Lukas 4, 14.

5) In der Buddha-Sage, die z. T. einer älteren Gestalt unsrer Jesus-Sage entstammt (s. o. p. 827), entspricht dem Sonnengotte denn auch Brahma Sahampati, der nach der Versuchung durch Māra, also an ursprünglicher Stelle, aus dem Himmel herabkommt und vor Buddha hintritt (s. OLDENBERG, *Buddha*[4], p. 140).

6) Wenn darum Matthäus und Lukas den heiligen Geist auf Jesus herabkommen lassen, Markus ihn aber (nach einigen Handschriften) in Jesus herabkommen lässt, so stehn Erstere dem Original und anderen israelitischen Reflexen davon, sowie auch der Buddha-Sage, fraglos näher, als die Handschriften, die in Markus 1, 10 »in« bieten. Damit harmoniert dass JOH. WEISS, *Das Aelteste Evangelium*, p. 130, in dieser Lesart eine abschwächende Umformung und Ausdeutung des gemeinsamen Matthäus- und Lukas-Textes erkennt.

Man hat viel Aufhebens davon gemacht, dass der heilige Geist auf oder in Jesus in Gestalt einer Taube herabkommt, und Dies höchst befremdlich gefunden. Meines Erachtens erklärt es sich in der Hauptsache sehr einfach: Der heilige »Geist« ist ja Gottes »Hauch« und »Wind«, und der Wind hat Flügel; und wie der Wind Flügel hat, so auch der »Geist Gottes«. Denn vor der Weltbildung breitet er solche ebenso über die Wasser aus[1]), wie ein Geier seine Flügel über seine gefährdeten Jungen[2]). Nichts ist somit begreiflicher, als zunächst ein Vergleich des heiligen Geistes mit einem Vogel. Warum sieht er aber grade wie eine Taube aus? Auch hierauf gibt uns vielleicht die Buddha-Sage, die z. T. einer älteren Gestalt unsrer Jesus-Sage entstammt (vgl. o. p. 827 f. und p. 831 Anm. 5), eine Antwort: Brahma Sahampati, der nach o. p. 831 Anm. 5 dem heiligen Geiste in der Taufgeschichte entspricht, verlässt im Nu den Brahma-Himmel, die Taube aber zeichnet sich durch schnelles Fliegen aus[3]). Wenn nun Brahma in der Buddha-Sage dem Sonnengotte entspricht, der dem *Eabani* alsbald aus dem Himmel zuruft, so scheint zwischen diesem »alsbald« und der Taubengestalt des heiligen Geistes eine Verbindung zu bestehn!

Nachdem der Teufel Jesus in der Wüste allein gelassen hat, kommen die Engel und bedienen ihn. So nach Matthäus[4]). Nach Markus scheint es aber, als ob Jesu Bedienung durch die Engel neben der Versuchung hergegangen sein solle[5]). Beides muss uns daran erinnern, dass Elias in seiner Wüstenfluchtepisode zweimal von einem Engel gespeist wird, und zwar, nachdem er sich den Tod gewünscht hat, aber ehe ihm Gott erscheint, also nach einem und vor einem anderen Geschehnis, welche

---

1) Genesis 1, 2. 2) Deuteronomium 32, 11.

3) Hiermit vergleiche man, was USENER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen* I, p. 56 ff., über die Taube bei Jesu Taufe sagt.

4) Matthäus 4, 11. 5) Markus 1, 13.

beide in der Versuchungsgeschichte ihr Gegenstück haben (o. p. 827 f. und p. 831 f.). Die Bedienung durch die Engel dürfte daher ein genaues bodenständiges Gegenstück zu der Speisung des Elias durch den Engel sein[1]), und daher auch dazu, dass Saul in seiner »Wüstenfluchtepisode« zwei Brote gegeben werden (s. dazu oben p. 587 f.)[2]).

Markus hat in seinem Bericht über Jesus in der Wüste einen Zug vor den zwei anderen Synoptikern voraus: Jesus lebt in der Wüste mit den Tieren zusammen[3]). Vielleicht entstammt dieser Zug der Ursage. Denn *Eabani*, der in die Wüste zurückkehrt, hat darin vorher mit den Tieren zusammengelebt, und nach ein paar alttestamentlichen Sagen könnte es scheinen, als ob er nach seiner Rückkehr in die Wüste das frühere Zusammenleben mit ihnen wieder aufgenommen hätte. Wenigstens ist Moses mit seiner Herde beim Horeb, als ihm als einem *Eabani* Gott zum ersten Mal erscheint (s. o. p. 134, aber auch p. 423), und andrerseits lebt Nebukadnezar als ein *Eabani* mit den Tieren zusammen, als er die Augen zum Himmel erhebt und wieder zur Vernunft kommt. In diesem Aufenthalt auf dem Felde scheint aber auch *Eabani*'s erster Wüstenaufenthalt enthalten zu sein (s. o. p. 195 f.), und daher könnten die Tiere, mit denen Nebu-

---

1) Der Parallelismus zwischen Jesu und Elias' Bedienung ist natürlich auch Anderen aufgefallen. S. JOH. WEISS, *Das Aelteste Evangelium*, p. 135.

2) Das wird durch die, nach oben p. 827, p. 831 und p. 832, z. T. auf eine ältere Form der Jesus-Sage zurückgehende Buddha-Sage bestätigt, in der zuerst dem Buddha der Todesgott erscheint, darnach ihm auf Befehl einer Gottheit zwei Kaufleute Nahrung darbieten, und andere Gottheiten ihn bedienen, indem sie ihm Schalen darreichen, und hierauf Brahma aus dem Himmel zu ihm herabkommt (OLDENBERG, *Buddha*[4], p. 136 ff.)! Dass die Engel Jesus bedienen, ist also ein ursprünglicher Zug der Jesus-Sage, somit gegen JOH. WEISS, *Das Aelteste Evangelium*, p. 134, Anm., gewiss kein Zusatz des Markus, den Matthäus übernommen hat und der in der gemeinsamen Quelle des Matthäus und Lukas nicht stand.

3) Markus 1, 13.

kadnezar zusammenlebt, statt zu *Eabani*'s Wüstenflucht-episode, zu seinem ersten Wüstenaufenthalt gehören.

Damit scheint Jesu Wüstenaufenthalt mit dessen Einzelzügen auf seine Vorlage zurückgeführt zu sein[1]). Es mag noch ausdrücklich betont werden, dass Jesus, obwohl er in der Hauptsache ein *Gilgamesch* zu sein scheint, und, wie wir sehen werden, wirklich ist, in der Wüste als ein *Eabani* auftritt, also ganz wie es das israelitische Schema verlangt.

Nach dem Aufenthalt in der Wüste trifft *Eabani* wieder mit *Gilgamesch* zusammen und kehrt (mit ihm) nach Dessen Stadt zurück. Von diesem Zusammentreffen weiss auch noch die sonstige israelitische Sage (o. p. 134 f., p. 235, p. 441 f. und p. 590), und von der Rückkehr in die Heimat des *Gilgamesch* fast überall, wo die Flucht sich erhalten hat (o. p. 134, p. 195 f., p. 210, p. 221 f., p. 225 f., p. 236 ff.[2]), p. 296 f., p. 361 ff., p. 417, p. 440[2]), p. 526 f.[2]), p. 586 u. p. 590, p. 754 f. u. p. 759, p. 779 ff.; vgl. o. p. 809). Nun trifft allerdings Jesus nach seinem Wüstenaufenthalt nicht wieder mit dem *Eabani* — Johannes — zusammen[3]), wohl aber kehrt er darnach, ganz nach dem

1) Eine Ergänzung zu Jesu Wüstenepisode werden wir unten hinter Jesu festlichem Einzug in Jerusalem finden.

2) David kehrt nach I Sam. 20, 1 heim, und trifft nun mit Jonathan zusammen als ein *Eabani*, der, nachdem er in die Wüste entwichen ist, wieder mit *Gilgamesch* zusammentrifft. Folglich scheint David's Heimkehr im letzten Grunde *Eabani*'s Rückkehr nach Erech zu entsprechen. Da indes David von Rama her heimkehrt, er in Rama aber ein Xisuthros auf dem Sintflutberge ist (o. p. 441 f. und p. 600, sowie p. 602 f.), so steckt in dem heimkehrenden David wohl jedenfalls auch ein vom Sintflutberge wieder heimkehrender *Gilgamesch*-Xisuthros (vgl. o. p. 733 ff.). Aehnliches dürfte aber auch von Jakob gelten, der, als er seinen Bruder Esau trifft, von seinem Sintflutberge in Gilead (o. p. 241 ff.) der Heimat im West-Jordan-Lande zu zieht, und ebenso auch von Absalom, dessen Flucht und Rückkehr der Flucht und Rückkehr Jakob's entsprechen (o. p. 526 f. und p. 546 f.).

3) D. h. nach den Synoptikern. Das Johannes-Evangelium hat aber wohl auch noch einen Reflex von *Eabani*'s zweitem Zusammentreffen mit *Gilgamesch* nach seiner Flucht in die Wüste. S. unten.

Schema, zunächst in die Heimat des mutmaasslichen *Gilgamesch*, d. h. in seine Heimat, nämlich Galiläa, ja speziell in seine Vaterstadt Nazareth zurück[1]).

Wir halten nunmehr den Augenblick für gekommen, zu erklären, dass wir es unsrer Ueberzeugung nach schon jetzt nicht mehr mit einer Hypothese von einer Jesus-*Gilgamesch*-Sage zu tun haben, sondern mit einer Tatsache. Wir sprechen Dies hier aus, weil dadurch unsre Stellungnahme in der weiteren Untersuchung bestimmt wird. Denn es kann sich somit für uns nicht mehr um Herbeischaffung neuer Beweise dafür handeln, dass die Jesus-Sage, soweit oben analysiert, eine *Gilgamesch*-Sage ist, sondern nur darum, festzustellen, ob und wie sich diese in der noch nicht besprochenen Hauptmasse der Jesus-Sage manifestiert.

Nachdem *Eabani* aus der Wüste nach Erech heimgekehrt ist, wird im Epos der Zug gegen den Landesfeind *Chumbaba* geplant und siegreich durchgeführt. In der alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sage sind nun vor diesen Kriegszug die Sintflut und die ihr vorhergehenden Plagen eingeschoben, und zwar als Ereignisse im Leben des *Gilgamesch* (s. zuletzt z. B. o. p. 736 ff.). Es wird uns daher nicht überraschen, wenn wir hinter Jesu Heimkehr aus der Wüste einen so genauen Reflex der Sintflut finden, wie es nach Lage der Dinge möglich scheint: Wie Xisuthros am Abend vor der Sintflut in sein Schiff hineingeht, in dem er mit den Seinen den gewaltigen Sturm erlebt, so besteigt[2]) Jesus eines Abends[3]) mit seinen Jüngern ein für ihn bereit gehaltenes[4]) Boot, um auf das andere Ufer des galiläischen Meeres hinüberzufahren. Nun er-

1) Markus 1, 14; Matthäus 4, 12 f.; Lukas 4, 14 und 16, aber auch 4, 23.

2) So nach Matthäus 8, 23 und Lukas 8, 22. Nach Markus 4, 1 und 36 befindet sich Jesus bereits vorher in dem Boot. Vgl. aber WELLHAUSEN, *Evangelium Marci*, p. 38 f.

3) Markus 4, 35. Diese Zeitangabe könnte also, statt mit JOH. WEISS, l. c., p. 181, eine Zutat zu sein, aus der Ursage stammen. 4) Markus 3, 9.

hebt sich ein Sturm; aber Jesus schläft ruhig im Hinterteil des Boots. Schliesslich bedroht er indes auf Bitten seiner Jünger den Wind und gebietet dem Meere, zu verstummen, und alsbald gehorchen Wind und Meer seinem Gebot[1]). Jesus, der im Sturm auf dem See dahingetrieben wird, ist also ein Xisuthros, der im Sturm auf den Sintflutwassern dahingetrieben wird, Jesus-*Gilgamesch* genau ebenso, wie der *Gilgamesch* in zahlreichen alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sagen in der Sintflut-Episode mit Xisuthros identifiziert ist: Moses-*Gilgamesch* geht als ein Xisuthros trockenen Fusses durch das Schilfmeer, in dem darnach das Sintflutvolk seiner Sage, nämlich das Aegypter-Heer, ertrinkt, Josua I-*Gilgamesch* als ein Xisuthros trockenen Fusses durch den Jordan, Elias für Elisa-*Gilgamesch* als ein Xisuthros trockenen Fusses durch den Jordan (s. o. p. 601 u. 608), Jonas-*Gilgamesch* flieht als ein Xisuthros vor Jahve auf ein Schiff, in dem er dann im Sturm dahingetrieben wird (o. p. 801 f.); u. s. w. Und wie Jonas, anscheinend in Uebereinstimmung mit anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen und wohl auch mit der Ursage (s. o. p. 803), im Sturme schläft (o. p. 801), so auch Jesus. Während aber Jonas, wohl im Einklang mit der Ursage (s. o. p. 803), im innersten Teil des Schiffes schläft, ruht Jesus während seines Schlafs im Hinterteil des Boots[2]). Doch könnte Dies auf einem Missverständnis beruhen. Denn Jonas schläft im *jarketē hassepīnā*, und *jarketē* bedeutet an sich »hinterster Teil« einer Sache[3]).

Wie ferner Jonas während seines Sintflutsturms aufgeweckt wird, damit er durch ein Gebet zu seinem Gotte

---

1) Markus 4, 35 ff.; Matthäus 8, 18 und 23 ff; Lukas 8, 22 ff.

2) Markus 4, 38.

3) Dass Jesus im Hinterteil des Bootes liegt, hält Joh. Weiss, l. c. p. 182, für eine schwierige Situation. Diese wäre also durch Missdeutung eines hebräischen Wortes in einer einst auf hebräisch erzählten Jesus-Sage geschaffen worden.

den Untergang abzuwenden versuche, so wecken die Jünger Jesus während seines Sintflutsturmes auf, damit er den Untergang von ihnen abwende.

Und wie endlich durch eine Handlung des Moses-*Gilgamesch*-Xisuthros das Schilfmeer[1])[2]), wie infolge eines Befehles des Josua I-*Gilgamesch*-Xisuthros der Jordan sich auf wunderbare Weise aufstaut[3]), und zwar jenes zum Heile von Mosis Volk, wie durch eine Handlung des Elias, als eines Xisuthros und Ersatzmannes für Elisa-*Gilgamesch* (o. p. 608), der Jordan sich auf wunderbare Weise aufstaut[4]), wie sich in der Jonas-Sage plötzlich auf wunderbare Weise das Meer beruhigt und der Sturm legt[5]), der auch ein Echo des Sintflutsturmes ist (o. p. 801 f.), so beruhigen sich plötzlich auf wunderbare Weise der Sturm und das Meer auf Jesus-*Gilgamesch*-Xisuthros' Gebot[6]), zum Heil der Seinen. Dass grade die Jonas-Sage eine ziemlich auffallende Parallele zu dem Seesturm in der Jesus-Sage bietet, erklärt sich daraus, dass die beiden Sagen im Gebiet desselben Stammes, nämlich Sebulon, zu Hause sind. Vgl. o. p. 827 f. und u. p. 838 und p. 845 f., sowie das weiter unten zum Fang des Fischs mit dem Stater im Maule, zum verdorrenden Feigenbaum bei Jerusalem und zu Petri Fischzug Bemerkte.

Xisuthros flüchtet sich nun in sein, vorher von ihm gebautes und für ihn bereit liegendes Schiffshaus, um der von *Bêl* angeratenen und von allen Göttern be-

---

1) Exodus 14, 21.

2) Mit Mosis Schilfmeerwunder hat man natürlich schon früher die Stillung des Sturms und des Meeres durch Jesus verglichen (s. JOH. WEISS, l. c., p. 182).   3) Josua 3, 8 ff.   4) II Kön. 2, 8.

5) Jesu Seesturm ist also ein Seitenstück zu, und nicht ein Widerhall von Jonas' Seesturm. Für eine solche Ansicht erklärt sich auch WELLHAUSEN, *Evangelium Marci*, p. 39, und zwar mit voller Bestimmtheit. Ob aber er hierzu berechtigt war? Dass man die beiden Seestürme längst mit einander zusammengestellt hat, versteht sich von selbst.

6) Dieses Wunder gehört somit zum alten Inventar der Jesus-Sage, und ist, gegen JOH. WEISS, l. c., p. 184, nicht etwa eine spätere Zutat.

schlossenen Sintflut zu entgehen. Darum flieht Moses mit den Israeliten vor den ihnen nachjagenden Aegyptern (o. p. 146) u. s. w. (s. o. p. 754), und darum flieht Jonas vor Jahve auf ein Schiff (o. p. 801 f.). Darum hat sich also auch Jesus vor dem Seesturm in ein Boot begeben, um dem ihn belästigenden Volk zu entgehn[1]); und darum hat das Boot vorher für ihn bereit gelegen, um ihn vor dem Gedränge des Volks zu schützen[2]).

Zur babylonischen Sintflutgeschichte gehört die Vernichtung der ganzen Menschheit und die Zerstörung ihrer Wohnstätten. Im alten Testament reflektiert sich letztere innerhalb der *Gilgamesch*-Sage nur einmal in der Vernichtung von mehreren Städten, sonst auch in der einer Stadt oder in dem Einsturz der Mauern einer Stadt oder eines Tempels (s. zuletzt o. p 782 ff.). Ferner müssen wir daran erinnern, dass dem Xisuthros die Sintflut vorher angekündigt oder doch angedeutet wird, und dass sich Das auch noch in anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen erhalten hat, so in der Jonas-Sage (wie die Jesus-Sage, aus Sebulon) wohl darin, dass der *Gilgamesch*-Xisuthros Jonas die Zerstörung von Ninive ankündigt, welche indes nicht alsbald erfolgt (s. o. p. 807 f.). Darnach dürfte nun Folgendes zu verstehen sein: Jesus-*Gilgamesch*-Xisuthros verkündet, wie den Städten Chorazin und Bethsaida[3]), so der Stadt Kapernaum ein furchtbares Strafgericht[4]). Also könnte das am galiläischen Meere liegende Kapernaum[5]), sowie Chorazin und Bethsaida, wenigstens in der Nähe dieses Meeres[6]), der am Euphrat gelegenen Sintflutstadt und Stadt des Xisuthros, und zugleich auch den anderen durch die Sintflut zerstörten Städten der Erde entsprechen. Die drei Städte liegen

1) Matthäus 8, 18. 2) Markus 3, 9.

3) Matthäus 11, 21 f.; Lukas 10, 13 f.

4) Matthäus 11, 23 f.; Lukas 10, 15.

5) S. BUHL, *Geographie des alten Palästina*, p. 224 f.

6) S. BUHL, l. c., p. 223 f. und p. 241 ff.

vielleicht alle im Gebiete des Stammes Naphthali, Bethsaida indes eher gleich jenseits von dessen östlicher Grenze[1]), das Gebiet von Naphthali aber grenzt an das von Sebulon, mit Nazareth, der Heimat Jesu. Das stände nun im besten Einklang damit, dass in zahlreichen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen die Sintflutstadt in einem Nachbargebiet der *Gilgamesch*-Stadt liegt oder das Sintflutvolk in einem von deren Nachbarländern wohnt: Jericho in Benjamin ist des Ephraemiten Josua I-*Gilgamesch* Sintflutstadt (o. p. 161 ff.; vgl. o. p. 612 f.), Ekron im Philister-Lande die des Judäers Josua II-*Gilgamesch* aus Beth-Semes (o. p. 181 ff.)[2]), Sodom — sowie Gomorra, Adma und Zeboim — in Süd-Moab die Abraham-*Gilgamesch*'s (o. p. 298 ff. und p. 329), der zur Zeit der über Sodom hereinbrechenden Katastrophe in Süd-Palästina wohnt; Gaza im Philister-Lande erwies sich als die Sintflutstadt des Daniten Simson-*Gilgamesch* (o. p. 396), und Aphek, wohl in Isaschar, als die des Manassiten Elisa-*Gilgamesch* (o. p. 598 f. und p. 618 ff.; vgl. aber auch o. p. 762 ff.); ferner sind die Philister auch das Sintflutvolk des Benjaminiten Saul-*Gilgamesch* (o. p. 426 ff.), und die Ephraimiten wohl das Sintflutvolk der Manassiten Gideon- und Jephthah-*Gilgamesch*, wie ursprünglich vielleicht auch des Manassiten Elisa-*Gilgamesch* (o. p. 762 ff.).

Es ist nun bemerkenswert, dass die drei, bezw. die vier Lieblingsjünger Jesu — Simon Petrus, Andreas, Johannes und Jakobus — nach den drei Synoptikern insgesamt wohl in der Gegend von Kapernaum, jedenfalls aber am Ufer des galiläischen Meeres und nicht etwa in Jesus-*Gilgamesch*'s Heimat berufen werden[3]), und wenigstens nach dem Johannes-Evangelium Simon Petrus und Andreas speziell aus Bethsaida sind[4]), nach den Synoptikern aber

1) S. BUHL, l. c., p. 241 ff.

2) Aus Ekron wird ja die Bundeslade als Repräsentantin der Arche in der Sintflutgeschichte herausgefahren.

3) Markus 1, 16 ff.; Matthäus 4, 18 ff.; Lukas 5, 1 ff. 4) Johannes 1, 44.

in Kapernaum wohnen[1]). Denn, wie wir sehn werden, entsprechen drei der Lieblingsjünger den drei Söhnen des Xisuthros, und der vierte von ihnen, und zwar Andreas, vielleicht Dessen Steuermann. Wo aber die Söhne des Xisuthros zu Hause sind, da gehört er selbst hin, und da ist auch sein Wohnsitz. Folglich scheint unser Schluss nunmehr noch bündiger zu sein, dass Kapernaum Jesu Sintflutstadt ist, bezw. Kapernaum, Chorazin und Bethsaida seine Sintflutstädte sind.

Hiernach dürfte nun namentlich auch zu verstehn sein, dass Jesus, nachdem er als ein aus der Wüste zurückkehrender *Eabani* nach Nazareth zurückgekehrt ist, und vor seinem Seesturm, einem Sintflutsturm (o. p. 834ff.), grade in Kapernaum seinen Wohnsitz aufschlägt, und zwar nach Matthäus[2]), und vielleicht auch Markus[2]), zum ersten Male: In Kapernaum wohnt Jesus vor dem Seesturm als ein Xisuthros vor der Flut, derselbe Jesus, der vorher in Nazareth als ein in Erech heimischer *Gilgamesch* wohnt!

Also Kapernaum, bezw. dies, Chorazin und Bethsaida, müssen wir als einen Ersatz für die Sintflutstadt der Ursage, bezw. die durch die babylonische Sintflut vernichteten Städte der Erde, in Anspruch nehmen. Indes berichtet unsere Jesus-Sage Nichts von ihrem tatsächlichen Untergang; und kann davon auch Nichts berichten. Denn zu der Zeit, zu welcher der Jesus unserer Jesus-Sage gelebt haben soll, sind sie eben nicht vernichtet worden, und Das musste man zu der Zeit, zu welcher die Jesus-Sage ihre uns vorliegende Gestalt bekommen hat, doch noch wissen. Wohl dagegen bietet unsere Jesus-Sage ein anderes Ereignis, welches als ein Wiederschein der Sintflutkatastrophe aufgefasst werden kann. Das galiläische Meer

1) Markus 1, 21 und 29; Matthäus 8, 5 und 14; Lukas 4, 31 und 38.

2) Matthäus 4, 13; Markus 1, 21. Nach Lukas 4, 16, 23 und 31 soll allerdings Jesus schon, ehe er nach Nazareth zurückkommt, in Kapernaum gewirkt haben. Allein diese Ansicht kann sekundär sein.

ist der Schauplatz des Sintflutsturms. Diese Katastrophe wäre also in oder an diesem Meere zu erwarten, und zwar im Zusammenhang mit der Fahrt über den See, auf welcher Jesus seinen Sintflutsturm erlebt. Und in der Tat ereignet sich grade dort, und im Zusammenhang mit Jesu Fahrt über den See, Etwas, das dem Untergang der Lebewesen im Sintflutwasser vergleichbar ist und ihm gewiss auch entspricht. Um dies Geschehnis identifizieren zu können, sind aber zunächst andere Ereignisse zu erörtern, die auch noch zu Jesu »Sintflutepisode« gehören.

Nachdem das Meer sich beruhigt hat, landet Jesus mit seinen Jüngern am südöstlichen Ufer des galiläischen Meeres, im Lande der Gerasener, Gergesener oder Gadarener[1]). Die zweite von diesen Lesarten ist vielleicht eine Korruptel. Gadara liegt südöstlich vom galiläischen Meere in Nord-, Gerasa in Mittel-Gilead, und in dem Gebiet dieser Stadt kann also ein auf dem galiläischen Meere fahrendes Schiff unmöglich landen, wohl dagegen in der Nähe von Gadara. Also scheint die Lesart Gadarener bei weitem den Vorzug zu verdienen[2]). Wie Dem auch sei, jedenfalls landet Jesus nach seinem Sintflutsturm im Osten der Jordan-Senke, also ganz in Uebereinstimmung mit den zahlreichen anderen *Gilgamesch*-Sagen, in denen ein »Sintflutberg« in Moab, östlich vom toten Meere, oder in Gilead, östlich vom Jordan, liegt (s. o. p. 152 f., p. 243 ff., p. 284, p. 305, p. 329, p. 431, p. 471 f., p. 601 und p. 728 f.).

Damit ist nun aber vielleicht die Lesart Gerasener neben Gadarener erklärt. Es könnte in dem Gebiet der Gerasener, in Gilead, einmal Jesu Sintflutberg gelegen haben, während er »in« dem der Gadarener, übrigens ja gleichfalls in Gilead, mit seinem Schiffe gelandet wäre. Vorausgesetzt freilich, dass die beiden Lesarten gleichberechtigt sind. Ja, in dem Gebiet der Gerasener könnte gar Jesus

1) Markus 5, 1; Matthäus 8, 28; Lukas 8, 26.

2) Zu den drei Lesarten s. JOH. WEISS, l. c., p. 185 f.

nach der ältesten erreichbaren Gestalt seiner Sage mit seinem Schiff gelandet sein. Landet doch dessen Urbild, die Sintflutarche, mitten im Lande auf einem Berge. Dann wäre »Gadarener« eine gutgemeinte Verschlimmbesserung.

Allein dass Jesus nach seinem Sintflutsturm auf einen Berg hinaufkäme, davon hören wir Garnichts. Gleichwohl hat der Berg sich durchaus nicht etwa verflüchtigt, sondern nur seinen Platz in der Sage gewechselt: Der Berg, auf dem Xisuthros vergöttlicht wird, ist erhalten geblieben als der Berg der Verklärung; und was von dem gelandeten Xisuthros sonst noch erzählt wird, Das hat sich, wie wir sehn werden, z. T. auch noch im letzten Teil der Jesus-Sage erhalten: Weil Xisuthros — Dies sei schon hier vor Allem erwähnt — den Göttern ein Opfermahl zurüstet und darbietet, dann verschwindet und zu den Göttern entrückt wird, dárum feiert Jesus das letzte Abendmahl mit seinen Jüngern, dárum fährt er später gen Himmel. S. dazu unten.

Der Babylonier Xisuthros wird nun auf dem Sintflutberge entrückt und nach dem fernen Westen hin entführt, und mit ihm sein Weib, seine Tochter und sein Steuermann, während die anderen Archengenossen in ihre Heimat, nach Babylonien, zurückkehren. Mit diesem Xisuthros der Sintflut hat gewiss schon ein Urbild aller oben analysierten israelitischen *Gilgamesch*-Sagen ihren *Gilgamesch* (vgl. o. p. 835 ff.), und infolgedessen auch die Archengenossen, die Angehörigen des Xisuthros, mit den Angehörigen *Gilgamesch*'s identifiziert, bezw. die Angehörigen des Xisuthros zu Solchen ihres *Gilgamesch* werden lassen. Und darum kehrt dann wenigstens in mehreren israelitischen Sagen am Ende einer Sintflutepisode der *Gilgamesch* mit seinen Angehörigen, seiner Familie oder seinem Volke oder Heere, in seine Heimat, und zwar engere Heimat, nämlich eine *Gilgamesch*-Stadt, zurück (s. o. p. 733 ff. und vgl. o. p. 653 und p. 732).

Darnach dürfte nun wohl zu verstehen sein, dass Jesus, kaum im Lande der Gerasener oder Gadarener, als dem Lande eines Sintflutbergs, seinem Boot entstiegen, mit seinen Jüngern nach dem Westen zurückkehrt und dann in seine Vaterstadt Nazareth kommt. Und zwar nach Matthäus alsbald[1]); bei Markus finden wir davor die Geschichte von Jairi Töchterlein und dem blutflüssigen Weibe[2]); Lukas aber weiss Nichts von Jesu Ankunft grade in Nazareth, doch aber wenigstens von einer Rückkehr Jesu, und erzählt übrigens die beiden Geschichten, wie Markus, im Anschluss an Jesu Rückkehr vom Südostufer[3]), während Matthäus sie nach der Rückkehr nach Nazareth und noch allerlei anderen Begebenheiten erzählt[4]). Also dürfte schon eine Urform der drei synoptischen Erzählungen hinter Jesu Aufenthalt im Lande der Gadarener oder Gerasener eine Rückkehr Jesu in die Heimat und speziell nach Nazareth geboten haben, und diese somit noch zu Jesu Sintflutepisode zu rechnen sein.

Nun aber ereignet sich zwischen Jesu Ankunft am und seiner Abfahrt vom Südostufer des Sees Genezareth etwas Seltsames: Jesus lässt die Dämonen, welche in einem (bezw. zwei) Besessenen hausen, aus ihm (bezw. ihnen) heraus- und in eine Herde von 2000 Schweinen hineinfahren, und diese stürzen sich dann in's Meer und ertrinken[5]). Wir befinden uns nach unsern obigen Ausführungen zwischen Stücken einer Sintflutepisode. Kann es da wohl zweifelhaft sein, dass die ertrinkenden 2000 Schweine — unreine Tiere! —, und ebenso die Dämonen, die in der Sintflut ertrinkende sündige Menschheit repräsentieren, oder dass wenigstens ihr Ertrinken einem Ertrinken in der Sintflut entspricht?[6])

1) Matthäus 9, 1. 2) Markus 6, 1.

3) Lukas 8, 40 ff. 4) Matthäus 9, 18 ff.

5) Markus 5, 1 ff.; Matthäus 8, 28 ff.; Lukas 8, 26 ff.

6) Ob somit JOH. WEISS seine Forderung (l. c. p. 190) aufrecht erhalten sollte, uns nicht an den Absonderlichkeiten der Geschichte mit den

So weit vorläufig von Jesu Sintflutepisode. Unten Mehr darüber.

Jesus ist also ein Xisuthros, nachdem er, aus der Wüste zurückgekehrt, von der *Gilgamesch*-Stadt Nazareth nach Kapernaum gekommen ist, und darnach wieder in der eben analysierten Episode. Was dazwischen von ihm berichtet wird, ist demnach, soweit es aus der Ursage stammt und an seiner ursprünglichen Stelle steht, am wahrscheinlichsten auch auf die Xisuthros-Sage zurückzuführen.

Aus der Wüste nach Galiläa zurückgekehrt, tritt nun Jesus sofort als Prophet und Bussprediger auf, und zwar nach Matthäus[1]), nachdem er sich in Kapernaum niedergelassen hat, nach Markus[2]) allerdings schon unmittelbar vorher: Die Leute sollen sich bekehren; denn das »Himmelreich« oder »Reich Gottes« ist nahe herbeigekommen. Was auch unter diesen Ausdrücken in den Evangelien zu verstehen sein mag — dárüber mitzureden habe ich noch kein Recht — so braucht doch deren spezifisch christlicher Sinn nicht von Anfang an den oben genannten Stellen angehaftet zu haben. Gibt man Das aber wenigstens als möglich zu, dann wird man sich mit folgendem Tatbestande auseinandersetzen müssen: Nach dem o. Bemerkten kündigt Jesus das Kommen des nahen Gottesreichs an einer Stelle seiner Sage an, an der er, der bisherige *Gilgamesch* (und *Eabani*) des Epos, eben ein Xisuthros vor der Flut geworden ist oder doch unmittelbar vor seiner Verwandlung in einen solchen Xisuthros steht. Der israelitische *Gilgamesch* lebt aber als Xisuthros nicht nur zur Zeit der Sintflut, sondern schon vorher, nämlich schon zur Zeit aller ihr vorhergehenden Plagen, so auch zur Zeit der ersten Plage, also der Löwen- und- Schlangen-Plage, die er unmittelbar nach seiner Rückkehr von einer Wüstenflucht erlebt (s. o. p. 137 ff., zuletzt p. 590 ff. und p. 754 ff.). Diese Plage findet nun

Schweinen zu stossen und sie in ihrem charakteristischen Kolorit als gute Ueberlieferung anzuerkennen?

1) Matthäus 4, 13 und 17. 2) Markus 1, 14 f. und 21.

dadurch ein Ende, dass ein Gott, wohl *Tischchu*, der »Gewaschene«, d. h. eine Art *χριστός*, vom Himmel herabkommt, den gewaltigen Löwen tötet und als Siegespreis die Königsherrschaft, gewiss über die Welt, erhält, und so eine Gottesherrschaft an die Stelle einer Satansherrschaft, ein himmlisches Regiment an die Stelle eines höllischen tritt. Dies, d. h. einen Wiederschein dieser Vorgänge, und einen der vorhergehenden Plage, sieht Daniel-Xisuthros nach Nebukadnezar's Rückkehr von der Trift, einer *Eabani*-Rückkehr aus der Wüste, im Traume vorher (o. p. 198 ff.); Moses-*Gilgamesch*-Xisuthros kündigt alsbald nach seiner entsprechenden Rückkehr aus der Wüste (o. p. 134) dem Pharao, dem Könige der im Schilfmeer ertrinkenden sündigen Menschheit der Moses-Sage (o. p. 146), Etwas an, was auf den Sieg über den Löwen und die erste Plage zurückzuführen ist (s. o. p. 138 und p. 141), und zwar als Strafe dafür, dass er seinen Sinn nicht wandelt[1]); und dann, nachdem sich der Pharao gedemütigt hat, kündigt Moses ihm etwas Anderes an, das dem Siege über den Löwen entspricht (s. o. p. 141)[2]); Jonas-*Gilgamesch*-Xisuthros kündigt, in der jetzigen Gestalt seiner Sage allerdings unmittelbar vor seiner Wüstenflucht, den Niniviten als Vertretern der in der Sintflut ertrinkenden sündigen Menschheit den Untergang von Ninive an, daraufhin bekehren sie sich und die Ankündigung wird zurückgenommen, und in dieser soll sich auch eine Spur von Ankündigungen vorsintflutlicher Plagen erhalten haben (o. p. 808); nach der Jephthah-Sage endlich errettet Gott die Israeliten aus der Hand der Ammoniter, des Löwen- und- Schlangen-Volks seiner Sage, nachdem sie sich bekehrt haben[3]), und Das durch Jephthah-*Gilgamesch*-Xisuthros, der nach seiner »Rückkehr aus der Wüste« die Ammoniter besiegt und dann das Haupt von Gilead wird (o. p. 754 ff.).

---

1) Exodus 7 f. 2) Exodus 8. 3) Richter 10, 10 und 15 f.

Aus alle Dem darf man schliessen: Jesus fordert alsbald nach seiner Rückkunft aus der Wüste zur Bekehrung auf[1]) und kündigt das Gottes- und Himmelreich an, als ein Xisuthros, der die Plagen, und speziell die erste Plage und den Sieg des vom Himmel kommenden Gottes, dem die Weltherrschaft zufällt, voraussagt. Wenn nun aber in der sonstigen israelitischen Sage der *Gilgamesch*, wie zu einem Xisuthros, so auch zu einem Sieger über die Schlange und den Löwen geworden ist, so wird zu folgern sein, dass in der Jesus-Sage von Anfang an Jesus selbst als der König im Gottesreich gegolten hat. Und wenn der Sieger im Schlangen- und- Löwen-Kampf alsbald nach seinem Siege die Herrschaft über die Welt erhält, und sich Dies in israelitischen Sagen in dér Art wiederspiegelt, dass der *Gilgamesch* nach seinem »Schlangen- und- Löwen-Kampf« König wird (s. zuletzt o. p. 756), so erhellt, dass Jesus nach der ältesten erreichbaren Form seiner Sage die Herrschaft im Gottesreich angetreten hat jedenfalls noch vor dem Seesturm, dem Reflex des Sintflutsturms, welchem alle Plagen vorhergehn![2]) S. hierzu das unten zu Jesu apokalyptischer Rede Gesagte.

Die Jesus-Sage hätte also, im Unterschiede von allen anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen (s. zuletzt o. p. 756), aus der Gottesherrschaft des Löwentöters noch keine Herrschaft eines rein menschlichen Fürsten gemacht; eine Tatsache, die wohl sehr bemerkenswert ist, aber doch nicht etwa Bedenken erregen muss. Denn sie harmoniert ja damit, dass Jesus, der »Löwentöter«, göttlicher Natur ist, einerlei ob er Das nun ist als der »Löwentöter« oder als ein Repräsentant des Xisuthros (o. p. 835 ff.), eines Geschöpfes, bezw. Sohnes des Gottes *Ea*. Und dass Jesu göttliche Natur wenigstens áuch aus der israelitischen

1) Vgl. in Band II die Buddha-Sage.

2) Vergleiche hiermit JOH. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*², p. 69 ff.

Gilgamesch-Sage stammt, Das erhellt doch wohl aus der Tobit-Sage, in welcher Xisuthros auch durch Asarja, den von Gott gesandten und wieder zu Gott gehenden Engel Raphael, repräsentiert wird (o. p. 769 ff. u. 794 f.). Denn da die Tobit- und die Jesus-Sage in Nachbarstämmen heimisch sind, so darf man bis auf Weiteres Gemeinsamkeiten in ihnen auf einen gemeinsamen Ursprung zurückführen. Ist also Asarja göttlicher Natur, weil er auch ein Xisuthros ist (o. p. 769 f.), so ist nicht einzusehn, warum wir nicht das Gleiche von Jesus behaupten dürften.

Nach dem Gesagten ist Jesus auch ein neuer Repräsentant eines Gottes, wohl des *Tischchu*, dem die Weltherrschaft zufällt. Dies geschieht, nachdem dieser Gott die höllische Schlange und den höllischen Löwen besiegt hat, Jesu grosser Feind aber ist der Satan. Demnach scheint die Jesus-Sage — soweit erkennbar, ebenfalls im Unterschiede von allen anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen — als den Feind in dem Löwenkampfe ihres *Gilgamesch* den alten Feind im Wesentlichen festgehalten und ihn noch nicht, wie diese (s. zuletzt o. p. 755 f., p. 781 und p. 798 ff.), durch einen menschlichen Feind ersetzt zu haben. Doch kennt die Jesus-Sage, wenigstens an dér Stelle, an der wir Dgl. erwarten könnten — nämlich hinter der Ankündigung des Himmel- und Gottesreichs —, keinen einmaligen und entscheidenden Kampf Jesu gegen eine Schlange oder einen Löwen oder gegen den Satan in irgend welcher Gestalt. Aber wie könnte sie Das auch? Musste sie sich doch damit abfinden, dass zur Zeit der Evangelisten ein endgültiger Sieg über den Satan nach christlicher Vorstellung noch nicht zur Tatsache geworden war, und musste sie daher auch, falls sie an jener Stelle einmal einen solchen Sieg gehabt hat, ihn dort als einen Anachronismus tilgen. Eine Folge hiervon oder doch auch hiervon ist es wohl, dass er in die Zeit nach Jesu Tod verlegt worden und aus einem Gegenstande der Verkündigung und Hoffnung und einer

vollendeten Tatsache zum blossen Gegenstande einer Hoffnung herabgedrückt worden ist, deren Verwirklichung noch aussteht[1]).

Möglicherweise finden sich übrigens in den Evangelien noch Spuren von dem in ihnen vermissten einmaligen Siege Jesu über den Satan: Denn Jesus hat den Satan vom Himmel fallen sehn[2]); und das erste Wunder, das Jesus nach Markus vollbringt, nachdem er das Kommen des Gottesreichs angekündigt hat, also dort vollbringt, wo einmal ein Reflex des Sieges im Löwen- und Schlangen-Kampf gestanden haben dürfte, ist die Austreibung eines unreinen Geistes[3]). Gewisse Einzelheiten in den Evangelien scheinen gar die Annahme zu gestatten, dass wenigstens éin Feind Jesu in diesem Kampfe einmal eine Schlange gewesen ist. Doch sind sie zu wenig eindeutig, um hier eine Erörterung zu gestatten.

Unter allen Umständen kennt aber die Jesus-Sage, wie wir hier noch ausdrücklich hervorheben möchten, keinen menschlichen Feind Jesu in einem Schlangen- und Löwen-Kampf[4]).

Jesus scheint also zwischen seiner Heimkehr aus der Wüste und dem Seesturm kein *Gilgamesch* zu sein, sondern vor Allem ein Xisuthros zur Zeit der Plagen, wie z. B. Moses in der ganzen Zeit nach seiner Heimkehr aus der Wüste von Midian und vor dem Durchzug durch's Schilfmeer, der, wie Jesu Seesturm, zu einer Sintflutepisode gehört. Nun hat sich der Fürbitte einlegende Xisuthros der Plagen in der Moses-Sage zu einem Wundertäter

---

1) Vergleiche hiermit JOH. WEISS, *Predigt Jesu vom Reiche Gottes*[2], p. 69 ff.

2) Lukas 10, 18. Vgl. Apokalypse 12, 9. Indes fällt hier die Schlange nicht im Schlangen- und- Löwen-Kampfe vom Himmel, sondern schon vorher. S. Band II zu Apokalypse 13 und 19, 11 bis 20, 3.

3) Markus 1, 23 ff.; vgl. Lukas 4, 33 ff. und 4, 23. Uebrigens weiss auch Lukas nichts Näheres von anderen Wundertaten vor diesem Wunder.

4) Vergleiche JOH. WEISS, *Predigt Jesu vom Reiche Gottes*[2], p. 123 ff.

entwickelt, und vermutlich auch in der Elisa-Elias-Sage (s. o. p. 613 ff.); und in der Tobit-Sage, die unsrer Jesus-Sage besonders nahe zu stehn scheint (o. p. 794 f.), ist der Fürbitte einlegende Xisuthros durch den Engel Raphael vertreten, welcher Heilungen herbeiführt und dessen Name »Gott hat geheilt« bedeutet (o. p. 769 f. und p. 794). Es wäre daher denkbar, dass die Wunderkräfte, die Jesus sofort nach seiner Rückkehr aus der Wüste in Heilungen offenbart[1]), im letzten Grunde darauf zurückzuführen sind, dass er nach dieser Rückkehr zunächst ein Xisuthros ist. Somit könnten die Heilungswunder, die Jesus hiernach und bis zum Seesturm vollbringt, allenfalls noch ein Atom davon enthalten, dass durch Xisuthros' Fürbitte Plagen vor der Sintflut Einhalt getan wird, und die Krankheiten und Gebrechen, die Jesus in dieser Periode seiner Sage heilt, ein Atom von diesen Plagen selbst. Das wäre aber auch anscheinend das Einzige, was von ihnen im Anfangsteil der Jesus-Sage erhalten wäre. S. unten das zu Jesu apokalyptischer Rede Bemerkte.

Das bedeutsamste Wunder aus der uns hier beschäftigenden Zeit des »Lebens Jesu« ist nun die Auferwekkung des toten Jünglings von Nain, des einzigen Sohnes einer Witwe[2]). Jesus berührt seinen Sarg, der Tote setzt sich aufrecht, und Jesus übergibt ihn dann seiner Mutter. Ein Seitenstück hierzu ist Elias' Totenerweckung. Dieser macht dén Sohn der Witwe von Sarepta wieder lebendig, indem er sich dreimal auf ihn hinstreckt und übergibt ihn dann seiner, des Sohnes, Mutter. Das Prototyp dieses Wunders fanden wir o. p. 583 ff. in zwei Träumen *Gilgamesch*'s wieder, und dieses Prototyp ist in seinem Reflex in der Elias-Sage wenigstens noch erkennbar, dazu steht dieser an derselben Stelle, an der sich das Original befindet, nämlich vor Elias' Wüstenflucht (s. o. p. 586 ff.), ja noch vor einem Reflex von dem ersten

1) Markus 1 ff.; Matthäus 4, 24 und 8; Lukas 4 ff. 2) Lukas 7, 11 ff.

Zusammentreffen *Gilgamesch*'s mit *Eabani* (s. o. p. 590). Anders die Auferweckung des Jünglings von Nain. Diese berührt sich wohl mit Elias' Auferweckungswunder in Sarepta, aber steht dessen Prototyp so fern, wie nur möglich. Und dazu wird sie an anderer Stelle, wie das Wunder des Elias, erzählt, nämlich hinter Jesu Rückkehr aus der Wüste. Es ist daher wahrscheinlicher, dass das Wunder an dem Jüngling von Nain dem Elias-Wunder nacherzählt, als dass es ein originaler Bestandteil der Jesus-Sage ist[1]).

Da die Sintflutepisode in der Jesus-Sage, in Uebereinstimmung mit dem Schema der israelitischen *Gilgamesch*-Sage, hinter der Rückkehr aus der Wüste in dem Seesturm, der Landung am Südostufer des galiläischen Meeres, der Geschichte mit den ertrinkenden Schweinen und Jesu Rückkehr nach Nazareth ihr Spiegelbild hat (s. o. p. 835 ff., p. 841, p. 842 f., p. 843), so ist, wie jetzt wohl ohne Weiteres klar sein dürfte (vgl. zuletzt o. p. 736 ff), hinter dieser Rückkehr ein Reflex der *Chumbaba*-Episode zu erwarten. Davon bietet indes die Jesus-Sage der Synoptiker an dieser Stelle keine Spur, wohl jedoch, wie wir sehen werden, ebenso wie die Jesus-Sage nach Johannes, in ihrem Schlussteil, also an gleicher Stelle, an der Entsprechendes in der Saul-Samuel- und in der Elisa-Elias-Geschichte erscheint (s. o. p. 465 ff., p. 633 ff. und p. 683 ff.; vgl. o. p. 738 f.). Johannes hat aber, wie wir ebenfalls unten sehn werden, einen Reflex von einem Stück der *Chumbaba*-Episode — nämlich eine Reise nach Jerusalem, und eine Dublette dazu — auch noch an ihrer ursprünglichen Stelle, wie ebenso die Saul-Samuel- und die Elisa-Elias-Geschichte (o. p. 435 ff. und p. 616 ff.; vgl. o. p. 736 ff.). Keiner der drei Synoptiker — ebensowenig übrigens der Verfasser des Johannes-Evangeliums — hat ferner

1) Nach JÜLICHER, l. c., p. 229, ist aber »die Naingeschichte wahrscheinlich eine spätere Bildung nach dem Muster des uralten Jairuswunders«. Einer etymologischen Sage? *jā'ir* bedeutet »er erweckt«!

eine Erinnerung an die Befreiung der *Ischtar* bewahrt, welche der Zweck des *Chumbaba*-Kampfes ist. Das darf uns indes keineswegs wundern. Denn auch z. B. die verhältnismässig gut erhaltene Josua-Jerobeam-, oder Jerobeam-Josua-Sage, und die gleichfalls ziemlich vollständige, der Jesus-Sage auch sonst recht nahestehende Sage von Elisa und Elias wissen Nichts von dieser Befreiung, obwohl sie den *Chumbaba*-Kampf selbst durchaus nicht eingebüsst haben (s. o. p. 162 f.; p. 616 ff., p. 633 ff. und p. 683 ff.; und vgl. o. p. 369 ff.).

Dagegen hat die Jesus-Sage nach den Synoptikern — wie übrigens auch die nach Johannes — noch ebenso, wie die Sage von Elisa und Elias, einen Reflex von Dem bewahrt, was dieser Befreiung unmittelbar folgt, nämlich von der Szene zwischen *Gilgamesch* und seiner Stadtgöttin *Ischtar*, in der Jener Dieser die von ihr Geliebten aufzählt, welche sie unglücklich gemacht habe.

Diese Szene wird in der israelitischen Sage u. A. repräsentiert durch: eine Eheschliessung des *Gilgamesch* mit einer *Ischtar* und einen darüber geäusserten Tadel des *Eabani*; eine Eheschliessung des *Gilgamesch* mit einer *Ischtar* und eine vorher durch ihn herbeigeführte Tötung sowie eine wegen der Tötung und der Eheschliessung erfolgende Strafrede des *Eabani* an den *Gilgamesch*; eine durch eine *Ischtar* herbeigeführte Tötung und eine deshalb erfolgende Strafrede des *Eabani* an einen *Gilgamesch* (o. p. 127 und p. 135 f., p. 492 ff., p. 626 ff.). In dieser letzten Episode nun, in der Elisa-Elias-Sage, ist der König Ahab der *Gilgamesch* und steht als Solcher neben seinem Untertan, dem Propheten Elisa, der wohl der relativ älteste *Gilgamesch* seiner Sage ist (o. p. 620). Und nun bietet die Jesus-Sage nach den Synoptikern Folgendes: Der Tetrarch Herodes, Jesus-*Gilgamesch*'s Landesherr, heiratet die Gattin seines Bruders, die Herodias, und zieht sich dadurch den Tadel des Johannes-*Eabani* (s. o. p. 812 ff. und p. 819 ff.) zu. Und Lukas lässt

ihn auch noch wegen all' seiner anderen bösen Taten von Johannes getadelt werden[1]). Hier tritt somit anscheinend in der Jesus-*Gilgamesch*-Sage, ebenso wie in der Sage von Elisa-*Gilgamesch* und Elias, neben dem einen *Gilgamesch*, einem Propheten, ein zweiter, und zwar Dessen Landesherr, als Gemahl einer buhlerischen *Ischtar* auf. Diese ist sonst in der israelitischen Sage wohl ursprünglich durch eine Hamitin vertreten gewesen, jedenfalls aber noch dreimal oder wohl gar fünfmal durch eine Solche vertreten (o. p. 627 f.), also durch eine Ausländerin. So nun auch anscheinend in der Jesus-Sage. Denn Herodias, eine Enkelin Herodes des Grossen[2]), ist als Solche eine Idumäerin!

Wollte man nun etwa daran zweifeln, dass die Heirat des Herodes und Johannis Tadelworte wirklich der Szene mit der buhlerischen *Ischtar* entsprechen, so würde dieser Zweifel anscheinend durch eine weitere Parallele erschüttert werden können: Dieser Szene folgt der Kampf mit dem Stier, darnach der Tod des *Eabani*, Johannes-*Eabani* (s. oben) wird aber infolge seiner Tadelworte in's Gefängnis geworfen[3]) und darnach getötet[4]).

Aber freilich — nirgends sonst wird ein israelitischer *Eabani* infolge seiner Tadelworte getötet, und überhaupt nirgends getötet, abgesehn von éinem Fall, nämlich von der Tötung Absalom-*Eabani*'s. In diesem einen Falle aber stirbt ein *Eabani* nur deshalb eines gewaltsamen Todes, weil er mit dem *Chumbaba* zusammengeworfen ist (o. p. 536). Und nirgends sonst wird der *Eabani* auch nur in's Gefängnis geworfen infolge einer Tadelrede in einer *Ischtar*-Episode. Die Enthauptung Johannis fällt also, scheint's, aus dem Rahmen der israelitischen *Gilgamesch*-Sage heraus, und ebenso

1) Markus 6, 17 f.; Matthäus 14, 3 f.; Lukas 3, 19.

2) S. die Tabelle bei SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes* [3 und 4], I, p. 780.

3) Markus 6, 17; Matthäus 14, 3; Lukas 3, 20.

4) Markus 6, 16 und 27; Matthäus 14, 10; Lukas 9, 9.

seine Gefangensetzung nach der Tadelrede. Oder trügt der Schein?

Vielleicht. Wir haben nämlich oben (s. p. 257 und p. 281 f.) feststellen können, dass Joseph-*Eabani* per nefas die Affaire mit dem Weibe des Potiphar hat und per nefas durch ihre Schuld in's Gefängnis geworfen wird; und dass Dies mit ihm, einem *Eabani*, nur geschehen kann, weil er die Person des Gärtner's *Ischullānu* in sich aufgenommen hat, der *Ischtar*'s Gunst verschmäht, sie kränkt und deshalb »festgesetzt« wird. Ferner haben wir erkannt, dass in ganz ähnlicher Weise nur deshalb Simson-*Gilgamesch* (Ränken der Delila-*Ischtar* zum Opfer fällt und) von den Philistern gefangen genommen wird, weil er zugleich ein *Ischullānu* ist (o. p. 398 f. und p. 403). Und andrerseits werden die *Ischullānu*s Uria und Naboth auf gewaltsame Weise um's Leben gebracht, übrigens nicht als *Ischullānu*s, sondern als Repräsentanten anderer Lieblinge der *Ischtar* (o. p. 631). Es wäre somit an sich denkbar, dass Johannes-*Eabani*'s Gefangennahme und Hinrichtung in einer *Gilgamesch*-Sage uns déshalb nicht zu beunruhigen brauchen, weil auch sie einer Verschmelzung mehrerer Personen und ihrer Schicksale mit einander zu danken sein könnten, und zwar zunächst der nämlichen, wie der für die Simson-, die David-Nathan- und die Elisa-Elias-Sage festgestellten (s. o. p. 631), d. h. einer Verschmelzung *Ischullānu*'s mit anderen von der *Ischtar* Geliebten und von ihr unglücklich Gemachten. Und die durch Verschmelzung dieser Geliebten entstandene Persönlichkeit könnte dann in der Jesus-Sage mit dem, statt eines *Gilgamesch* tadelnden Johannes-*Eabani* zu einer einzigen Person vereinigt worden sein, sodass in der Tötung des Johannes 1. der natürliche Tod des *Eabani* enthalten wäre, 2. aber ein Gegenstück zu der Tötung Uria's und zu derjenigen Naboth's.

Nun wird Uria-*Ischullānu* auf einen Brief David-*Gilgamesch*'s an Joab hin in den Kampf gegen die Ammoniter

geschickt, in dem er getötet wird, weil *Ischtar* ihren Vater Anu um die Entsendung eines Himmelsstiers gegen *Gilgamesch* bittet, dann die Bitte gewährt wird und *Gilgamesch* den Kampf mit dem Stier aufnimmt; und aus gleichem Grunde schreibt Isebel-*Ischtar* einen Brief an die Aeltesten und Vornehmen von Jesreel und veranlasst dadurch die Steinigung Naboth's (o. p. 628 f.). Die Hinrichtung Johannis ist aber die unmittelbare Folge davon, dass die Tochter der Herodias-*Ischtar* auf Deren Anstiften ihren Stiefvater um das Haupt Johannis bittet[1]).

Das sieht doch nach einem Gegenstück zu David's und Isebel's Brief, und andrerseits gar sehr nach einem Reflex von *Ischtar*'s Bitte an ihren Vater *Anu* aus, und spricht somit anscheinend dafür, dass unsre Analyse, wenigstens in der Hauptsache, richtig ist.

Indes, die Enthauptung des Johannes wird uns von Josephus als ein historisches Ereignis berichtet[2]). Das scheint also ein tödlicher Schlag für uns zu sein. Scheint es aber nur zu sein. Denn es ist ja grade die Enthauptung des Johannes (weil er nämlich dem *Eabani* entspricht), die ohne Analogie in der Sage ist; und wäre die Enthauptung somit historisch, so wäre eine höchst einfache Erklärung dafür gefunden, warum der Tadler Johannes, statt eines natürlichen Todes zu sterben, enthauptet wird. Und wie vortrefflich würde Das damit harmonieren, dass derselbe Josephus, der von der Enthauptung Johannis berichtet, Nichts von dém Vorgang erzählt, der nach Markus, Matthäus und Lukas zu seiner Gefangennahme, und Nichts von dém, der nach Markus und Matthäus zu seiner Enthauptung geführt haben soll, also grade von Vorgängen, die allem Anscheine nach der Sage angehören. Josephus wäre also keinesfalls ein Zeuge gegen uns, vielmehr ein vortrefflicher Zeuge für uns — Letzteres freilich nur, falls wir sicher wüssten,

1) Markus 6, 24 f.; Matthäus 14, 8. 2) Antiquitäten, XVIII, v, 2.

dass seine Notiz über Johannes den Täufer keine Interpolation ist[1]).

Wie wir nun auch hierüber zu denken haben mögen, jedenfalls entstammt doch wohl sicher wenigstens Johannes-*Eabani*'s Tadelrede wegen der Heirat des Tetrarchen Herodes Antipas der Sage. Dann aber wäre dieser Herodes ein zweiter *Gilgamesch* der Jesus-Sage, neben dem Propheten Jesus-*Gilgamesch*, wie König Ahab ein zweiter der Elisa-Elias-Sage neben dem Propheten Elisa ist. Das sieht ja, da auch grade Ahab, und nicht Elisa, in der *Ischtar*-Episode seiner Sage auftritt, nach einer Analogie aus, die nur geeignet wäre, die Resultate unsrer Analyse zu bestätigen. Allein den Grund davon, dass Ahab und Elisa Beide für *Gilgamesch* eingetreten sind, glaubten wir in einer Verschmelzung zweier Episoden — eines Stücks der Sintflut- und eines der *Chumbaba*-Episode — zu der Aphek-Episode in der Elisa-Elias-Sage erkennen zu dürfen (o. p. 620); die Jesus-Sage weist aber kein derartiges Verschmelzungsprodukt auf. Denn in ihr sind die entsprechenden Ereignisse der Sintflutepisode ganz für sich geblieben (s. o. p. 838 ff.) und nicht mit solchen der *Chumbaba*-Episode (s. o. p. 850 und unten die Jesus-Sage nach Johannes) vereinigt. Wenn also unsre Erklärung für die zwei *Gilgamesch*e der Elisa-Elias-Sage stichhaltig sein sollte, so wäre es entweder ein merkwürdiger Zufall, dass auch die Jesus-Sage ihrer zwei aufwiese, oder diese Doppelheit — stammt im letzten Grunde aus der Elisa-Elias-Sage oder einer ihr nächstverwandten Sage[2]). An die uns bekannte Form der Elisa-Elias-Sage dürfte dabei aber nicht gedacht werden, weil diese die Tadelrede wegen einer Heirat nicht mehr kennt, welche die Jesus-Sage in Ueberein-

---

1) S. hierzu SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes* $^{3 \text{ und } 4}$, I, p. 437.

2) Und JOH. WEISS und Andere könnten also — zufälligerweise — in der Hauptsache mit der Annahme Recht haben, dass in unsrer Erzählung das Vorbild der Feindschaft Isebel's und Ahab's gegen Elias nachwirke (JOH. WEISS, l. c., p. 202).

stimmung mit der Moses- und der David-Nathan-Sage (s. o. p. 851) aufweist. Will man aber die anscheinende Doppelheit des *Gilgamesch* in der Jesus-Sage neben der in der Elisa-Elias-Sage für durchaus zufällig erklären, so kann man sich dafür auf die geschichtliche anstössige Heirat des Herodes Antipas[1]) berufen. Diese geschichtliche Heirat von Jesus-*Gilgamesch*'s Landesherrn, die einen sagenhaften Tadel des *Eabani* Johannes zur Folge hat, wäre — Aehnliches müssen wir ja übrigens unter allen Umständen annehmen — an die Stelle einer sagenhaften Heirat des *Gilgamesch* getreten, und infolge davon und zugleich damit wäre nun Jesus-*Gilgamesch* durch Herodes-Antipas ersetzt worden. Weiteres über die Gestalt der *Ischtar*-Episode in der Jesus-Sage s. unten in unsern Erörterungen über Jesu Verhör vor dem hohen Rat und über die Sychar-Episode im Johannes-Evangelium.

Also Johannis Tadelrede an Herodes Antipas entspricht gewiss — ob sie nun durchweg ein ursprünglicher Bestandteil der Jesus-Sage ist oder nicht — *Gilgamesch*'s Antwort an *Ischtar* in der *Ischtar*-Episode, Johannis Einkerkerung scheint wenigstens áuch die »Festsetzung« des in dieser Antwort erwähnten *Ischullānu*, und Johannis Enthauptung wenigstens áuch *Eabani*'s Tod zu repräsentieren. Es muss daher auffallen, dass Markus, und vermutlich auch Matthäus, Johannis Einkerkerung schon unmittelbar nach Jesu Aufenthalt in der Wüste, Matthäus vielleicht gar noch vorher erfolgen lässt[2]). Wann Lukas sie sich geschehend denkt, ist nicht festzustellen. Denn er erzählt sie ja antizipierend[3]). Folglich deckt sich die Stelle von Johannis Einkerkerung in der Jesus-Sage, und damit die von Johannis Tadelrede nach Markus und Matthäus, nicht mit dér Stelle im Epos, an der wir deren anscheinendes Urbild treffen, und ebensowenig mit den Stel-

---

1) Josephus, Antiquitäten, XVIII, v, 2. S. dazu SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes* $^{3 \text{ und } 4}$, p. 435.

2) Markus 1, 14; Matthäus 4, 12. 3) Lukas 3, 19 f.

len, an welchen sich in anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen die o. gen. Reflexe dieses Urbildes finden (s. o. p. 851). Darin könnte man ein Anzeichen dafür sehn, dass die ganze Johannes-Herodes-Herodias-Geschichte in der Jesus-Sage nicht bodenwüchsig ist (vgl. o. p. 855 f.). Es ist nun aber bekannt, dass man eine Stelle im Johannes-Evangelium[1]) so auslegt, als ob der Verfasser darin gegen einen chronologischen Ansatz der Synoptiker für die Gefangennahme Johannis protestiere. Mit welchem Rechte, wird erst im nächsten Kapitel festgestellt werden. Doch können wir hier schon mitteilen, dass nach dieser Stelle Johannes-*Eabani* möglicherweise, oder besser: höchst wahrscheinlich, erst nach einem an alter Stelle stehenden Reflex der *Chumbaba*-Episode gefangen gesetzt worden ist, und somit auch, also in Uebereinstimmung mit dem Epos, erst nach einem solchen Reflex Herodes Antipas getadelt hat.

Wo die Synoptiker Johannis Enthauptung eingeordnet wissen wollen, ist leider nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Indes ist ihrer Darstellung wenigstens ein terminus ad quem abzugewinnen. Denn die drei Synoptiker setzen voraus, dass Johannes enthauptet ist, als Jesus die 12 Jünger ausgesandt hat[2]). Dieses Ereignis gehört aber zu einem »Skorpionriesenabenteuer« (u. p. 858 f.). Darnach wäre Johannes-*Eabani* spätestens um die Zeit einer solchen Episode getötet worden. Das Skorpionriesenabenteuer erlebt *Gilgamesch* aber unmittelbar nach dem Tode *Eabani*'s. Der Zeitpunkt von Johannes-*Eabani*'s Tod innerhalb seiner Sage kollidiert also wenigstens nicht mit dem Epos und anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen.

Den Synoptikern zufolge schickt Jesus-*Gilgamesch* bei seinen Lebzeiten seine zwölf Jünger aus; ohne Brot und ohne Geld; denn sie sollen vom Betteln leben[3]).

1) Johannes 3, 24.

2) Markus 6, 7, 12 und 14 ff.; Matthäus 10, 5; 11, 1 und 14, 1 f.; Lukas 9, 2 u. 7 ff.

3) Markus 6, 7 f.; Matthäus 10, 5 u. 9 f.; Lukas 9, 1 ff.

Hinter ihrer Aussendung erfahren wir, dass Johannes-*Eabani* enthauptet ist (o. p. 857). Darnach kehren die Jünger wieder zu Jesus zurück[1]). Hierauf zieht sich Jesus nach Markus an einen einsamen Ort zurück, um mit seinen Jüngern allein zu sein[2]), und aus gleichem Grunde Lukas zufolge nach Bethsaida[3]). Matthäus, der die Rückkehr der Jünger nicht erwähnt, lässt Jesus sich in die Einsamkeit zurückziehn, nachdem er von der Enthauptung Johannis gehört hat[4]). Jesus folgen nun aber grosse Volksmassen nach — 5000 Männer, oder 5000 Männer und dazu noch Frauen und Kinder —, und jetzt kommt es zu der ersten wunderbaren Speisung, mit 5 Broten und 2 Fischen[5]). Also die Rückkehr der zwölf Jünger, Jesu Entweichen in die Einsamkeit und die erste Speisung fallen in die Zeit nach Johannes-*Eabani*'s Tod, möglicherweise aber auch die Aussendung der zwölf Jünger.

Nun wandert *Gilgamesch* nach dem Tode seines Freundes *Eabani* durch die syrische Wüste, in der er nur von ekler Fleischspeise lebt und der Brotnahrung entbehrt, und gelangt darnach zu den Skorpionriesen. An entsprechender Stelle seiner Sage sendet Jakob-*Gilgamesch*, nachdem Joseph-*Eabani* als ein gestorbener *Eabani* verschwunden und von Jakob für tot erklärt worden ist, (zweimal) zehn seiner zwölf Söhne zu Joseph, als einem Repräsentanten des männlichen Skorpionriesen, nach Aegypten, um Brotkorn zu holen, und zieht darnach mit seiner ganzen Familie zu ihm hin (s. o. p. 273 ff. und p. 269 ff.). An gleicher Stelle der Sage kommt David als Vertreter des *Gilgamesch* Saul nach dem Tode Samuel-*Eabani*'s in die Wüste Paran (?), und schickt zehn seiner Leute zu Nabal, einem weiteren Repräsentanten des männlichen Skorpionriesen, mit

1) Markus 6, 30; Lukas 9, 10.
2) Markus 6, 31 f. 3) Lukas 9, 10. 4) Matthäus 14, 13.
5) Markus 6, 33 ff.; Matthäus 14, 13 ff.; Lukas 9, 11 ff.

dem Ersuchen um Lebensmittel, zieht dann, als sie mit leeren Händen zurückkehren, selbst mit dem grössten Teil seiner Schar zu ihm hin, und erhält nun das Gewünschte für sich und seine Leute (o. p. 444 ff.). An fast gleicher Stelle endlich schickt Moses-*Gilgamesch* aus der Wüste zwölf von seinen Leuten als Kundschafter nach Palästina hinein, mit dem Auftrage, einige von den Früchten des Landes mitzunehmen, und kehren Diese mit Früchten zurück, die sie bei der Riesenstadt Hebron abgeschnitten und gepflückt haben, nämlich einer gewaltigen Traube, Granatäpfeln und Feigen; und an ganz gleicher Stelle der Sage zieht später Moses nach dem Tode Aaron-*Eabani*'s mit seinem ganzen Volke gegen zwei Amoriter-Könige, Sihon und Og, den Riesen (o. p. 274). Damit dürfte festgestellt sein: Jesus-*Gilgamesch*'s Entweichen in die Einsamkeit nach Johannes-*Eabani*'s Tode spiegelt *Gilgamesch*'s Wüstenreise nach dem Tode *Eabani*'s wieder; die Aussendung der zwölf Jünger, welche betteln sollen[1]), ist ein Gegenstück zu der Aussendung der zwölf Kundschafter, der je 10 Söhne und der 10 Leute, um Lebensmittel zu holen; und die Speisung der 5000 Mann zu einer Speisung der Familie Jakob's mit dem Korn aus Aegypten und zu einer der Leute David's mit den aus Nabal's Hause erhaltenen Lebensmitteln. Und darum entspricht das von Jesus dem Volke zum Essen Dargebotene wohl auch Dem, was Ziba in der David-Sage dem David-*Gilgamesch* für sein Heer bringt (o. p. 509 ff.), und — Das ist vor Allem wichtig — jedenfalls auch, und zwar ohne jede Frage als ein Gegenstück dazu in einer Parallelsage, den 20 Broten und den zerstossenen Körnern, welche der

---

1) Nach den Parallelen war also das Erbitten von Lebensmitteln — derselben nämlich, die nachher unter das Volk verteilt werden — der ursprüngliche Zweck der Aussendung, und nicht etwa, zu heilen und zu predigen. Hiernach ist Das zu verstehen, was JOH. WEISS, l. c., p. 199, an der Aussendungsgeschichte auffällig findet.

Mann aus Baal-Salisa dem Elisa-*Gilgamesch* bringt, und mit denen Dieser »das Volk«, nämlich 100 Leute, satt macht (o. p. 672 f.). Man beachte, dass auch noch die Zahlen der **5** Brote und der **2** Fische, sowie namentlich eine dritte Zahl — die Jünger schlagen Jesus vor, für **200** Denare Brot zu kaufen, um es unter die 5000 Mann zu verteilen[1]) — eine gewisse Beziehung zu den Lebensmitteln verraten, welche David und Elisa gebracht werden: David erhält aus Nabal's Haus **200** Brote, **2** Schläuche mit Wein, **5** zubereitete Schafe, **5** Sea geröstetes Getreide[2]), 100 Rosinenkuchen (?) und **200** Feigenkuchen, und von Ziba **200** Brote, 100 Rosinenkuchen (?), 100 Obstkuchen (?) und einen Schlauch mit Wein, und Elisa werden **20** Brote gebracht. Wenn also die 5-Zahl der Brote zum alten Bestande der Sage zu gehören scheint, nicht aber die Anzahl der 5000 Männer, so scheint diese von jener abhängig zu sein: auf je **1000** Mann kommt **1** Brot, also reichen **5** Brote für **5000** Mann aus.

Die Jesus-Sage berichtet nun von einem Speisungswunder: mit nur 5 Broten und 2 Fischen werden allein 5000 Männer satt gemacht, und doch bleiben noch so viele Brocken übrig, dass 12 Körbe — gewiss je einer von je einem Jünger[3]) — damit gefüllt werden[4]). Von einem derartigen Wunder hören wir in den alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sagen sonst Nichts, ausser in der entsprechenden Episode der Elisa-Elias-Sage: mit den nur 20 Broten und Schrotkorn (?) werden 100 Leute satt gemacht und dazu bleibt noch 'was übrig (o. p. 673)[5]). Ausser

1) Markus 6, 37. Vgl. unten die Jesus-Sage nach Johannes.

2) Die **5** Brote und **2** Fische scheinen also Eigengut der ersten Speisungsgeschichte, und nicht nur eine Variante zu den 7, d. i. **5** + **2**, Broten der zweiten Speisungsgeschichte zu sein. Anders JOH. WEISS, l. c., p. 219.

3) Vgl. JOH. WEISS, l. c., p. 219.

4) Markus 6, 42 f.; Matthäus 14, 20; Lukas 9, 17.

5) JOH. WEISS fragt (l. c., p. 214), ob es je eine Form der Ueberlieferung gegeben habe, die das Wunder der ersten Speisung noch nicht

diesem Zuge hat die erste Speisungsgeschichte mit der ihr entsprechenden Episode der Elisa-Sage noch einen weiteren Zug gemein, insofern in dieser ausdrücklich erzählt wird, dass Elisa seinem Diener befiehlt, die 20 Brote dem »Volk« zu geben[1]), in jener aber, dass Jesus die 5 Brote durch seine Jünger unter das Volk verteilen lässt[2]). Dass diese den zwei Sagen gemeinsamen Züge aus der Elisa-Sage in die Jesus-Sage eingedrungen seien, wäre bei der nahen Urverwandtschaft grade zwischen diesen zwei Sagen eine unnötige Annahme[3]). Und jedenfalls wäre es als ein seltsamer Zufall zu bezeichnen, wenn eine Episode der Jesus-Sage grade mit Zügen einer mit ihr urverwandten Episode der Elisa-Sage ausgeschmückt worden wäre[4]). Nun meint freilich JOH. WEISS (l. c., p. 220 f.), und zwar mit anscheinend gutem Grunde, dass die wunderbare Sättigung der ersten Speisung von Haus aus gefehlt habe und zunächst aus der zweiten, späteren, stamme. Allein in Wirklichkeit liegt die Sache umgekehrt. Denn in Johannes 21 haben wir eine in der Hauptsache ältere Form der zweiten Speisung, die Nichts von einer wunderbaren Sättigung weiss. S. dazu unten. Vgl. unten die Speisung der 5000 Mann nach der Darstellung des 4ten Evangelisten.

Die zwölf von Jesus ausgesandten Jünger sind also Seitenstücke zu den zwölf von Moses ausgesandten Kundschaftern, zu den zehn von David ausgesandten Leuten und den je zehn von Jakob ausgesandten Söhnen. Hier steht demnach zweimal 10 gegen zweimal 12, und es scheint unmöglich, festzustellen, ob 10 oder 12 das

enthalten habe Die Antwort hierauf, nämlich »Ja«, ergiebt sich aus den oben angeführten Parallelen.

1) II Kön. 4, 43.

2) Markus 6, 41; Matthäus 14, 19; Lukas 9, 16.

3) Selbstverständlich musste bisher entgegengesetzter Meinung sein, wer immer diese Anklänge nicht für zufällig erklären konnte. So z. B. JOH. WEISS, l. c., p. 214.

4) Unter allen Umständen ist also die ganze erste Speisungsgeschichte ungeschichtlich, gegen auch WELLHAUSEN, *Evangelium Marci*, p. 53.

Ursprünglichere ist. Nun findet sich aber die 10-Zahl in zwei Sagen, die beide in Süd-Israel, und zwar in Juda, heimisch sind, die 12-Zahl aber in der Jesus-Sage aus Nord-Israel und in der Moses-Sage aus Süd-Israel[1]). Also scheint die 10-Zahl speziell judäisch, die 12-Zahl aber gemein-israelitisch, folglich ursprünglicher zu sein. Eine Bestätigung hierfür bietet nun wohl die Moses-Sage, in der die Zahl der Kundschafter durch die der 12 Stämme Israel's bestimmt ist[2]): aus jedem Stamme ein Häuptling als Kundschafter. Denn es liegt jedenfalls kein Grund zu einer Annahme vor, dass die Verteilung der Kundschafter auf die 12 Stämme sekundär ist[3]).

Hieraus folgt wohl, dass die 12-Zahl der von Jesus vor der ersten Speisung ausgesandten Jünger bereits der ältesten erreichbaren Form der israelitischen *Gilgamesch*-Sage angehört. Also, könnte man weiter schliessen, geht auf diese 12-Zahl die 12-Zahl der Jünger Jesu zurück. Doch wäre ein solcher Schluss nicht einwandfrei. Denn Moses-*Gilgamesch*'s und Josua-*Gilgamesch*'s Züge mit den 12 Stämmen Israel's oder Jakob-Israel's Wanderungen mit seinen 11, bezw. 12 Söhnen zusammen, u. s. w., entsprechen ja Jesus-*Gilgamesch*'s Wanderungen und seiner Seefahrt zusammen mit seinen 12 Jüngern. Folglich scheinen Diese den zwölf Stämmen Israel's zu entsprechen, und scheint somit ihre Zahl durch die der 12 Stämme bedingt zu sein. Indes wäre damit kein erheblich anderes Resultat gewonnen. Denn mit deren 12-Zahl könnte ja die der Jünger auch dann zusammenhängen, wenn sie aus der Aussendungsgeschichte stammt (s. oben). Nun aber sollen die je 10

1) In Uebereinstimmung hiermit (vgl. o. p. 858 f.) begibt sich in der, aus Süd-Israel stammenden Odysseus-Elpenor-Sage Odysseus mit zwölf Gefährten in die Höhle des Cyklopen Polyphem. S. Band II.

2) Numeri 13, 3 ff.

3) Die Odysseus-Elpenor-Sage ist allerdings einer solchen Annahme günstig. Denn Odysseus, der über zwölf Schiffe gebietet, entnimmt die zwölf Gefährten, die mit ihm zur Höhle Polyphem's hingehn, einem einzigen Schiffe. Aber Dies könnte ja ebensogut sekundär sein.

von Jakob nach Aegypten gesandten Söhne aus je 12, bezw. 12 Ausgesandten geworden sein (o. p. 861 f.), repräsentieren sie also allem Anscheine nach im letzten Grunde ebenfalls die 12 Stämme Israel's. Somit scheint Dasselbe 1. von den 12 Jüngern Jesu überhaupt, und 2. im Besonderen von ihnen auf ihrer Missionsreise innerhalb der Jesus-Sage zu gelten, scheinen also die 12 Jünger Jesu genau ebenso sagenhaft zu sein, wie die 12 Söhne Jakob's[1])[2]).

Nach der Wüstenwanderung und der Begegnung mit den Skorpionriesen, an deren Reflex sich in der israelitischen Sage eine Beschaffung — und Verteilung — von Lebensmitteln angebildet hat, wandert *Gilgamesch* durch den Himmelsberg und kommt nun zur Göttin *Sidûri* in Phönizien; und dann fährt er mit dem Schiffer des Xisuthros über's Meer nach dem fernen Westen hin, wobei die Beiden nach anfangs glatter Fahrt zu den Wassern des Todes gelangen, und nun schwer mit den Wasserfluten zu ringen haben. Schliesslich gelingt es ihnen jedoch, ihr Ziel zu erreichen und bei Xisuthros im fernen Westen zu landen. Nach der Speisung aber an dem einsamen Orte geht Jesus nach Markus und Matthäus[3]) zunächst auf einen Berg hinauf, um zu beten. Darnach kommt er, zwar nicht sofort, wohl jedoch bald darnach — warum nicht sofort, wird sich unten herausstellen — nach Phönizien, und trifft hier eine phönizische Frau[4]), die also eine *Sidûri* ist, und die also, wie die *Sidûri* der Elisa-Elias-Sage, mit dem *Gilgamesch* ihrer Sage selbst, und nicht mit einem Ersatzmann für ihn eine Begegnung hat (vgl. o. p. 656). Alsbald aber nach der Speisung befiehlt Jesus seinen Jüngern, über den See Genezareth zu fahren,

---

1) Dass man längst irgend eine Beziehung zwischen der 12-Zahl der Jünger Jesu und der der 12 Stämme angenommen hat, bedarf wohl keiner Erwähnung. Auch Dgl. versteht sich von selbst.

2) Ueber die 12-Zahl der Stämme Israel's wird in Band II zu reden sein.

3) Markus 6, 46; Matthäus 14, 23.

4) Markus 7, 24 ff.; Matthäus 15, 21 ff.

und zwar Markus zufolge nach Bethsaida. Die Fahrt der Jünger verläuft zunächst ohne Störung. Als sie aber bis zur Mitte des Sees (so Markus) gelangt sind, haben sie gegen einen widrigen Wind und starken Wogengang anzukämpfen. Das sieht Jesus (nach Markus) und kommt, über das Meer hin wandelnd, zu ihnen hin (so nach Markus und Matthäus), will aber (nach Markus) am Schiff vorübergehn. Die Jünger entsetzen sich über die seltsame Erscheinung und erkennen Jesus nicht sofort. Dann aber gibt er sich ihnen zu erkennen, steigt zu ihnen in's Schiff, und alsbald legt sich der Wind. Darnach landet Jesus mit den Jüngern in Genezareth am Westufer des Sees[1]). Also ist der Himmelsberg im *Gilgamesch*-Epos wohl durch den Berg vertreten, den Jesus nach der ersten Speisung besteigt, und *Gilgamesch*'s, zuletzt gefahrvolle Meerfahrt zum fernen Westen hin fraglos durch die, zuletzt stürmische Seefahrt der Jünger(!), nach welcher sie im Westen des Sees landen, und anscheinend zugleich durch Jesus-*Gilgamesch*'s Wandeln über das Meer hin. Jedenfalls fahren also die Jünger Jesus-*Gilgamesch*'s an dér Stelle der Sage über den See und landen dann im Westen, an der in der Ursage *Gilgamesch* selbst über das Meer nach Westen fährt und darnach landet.

Ja, speziell Petrus, der spätere Apostelfürst der christlichen Sage, ist urplötzlich an des *Gilgamesch* Stelle getreten: Als das Schiff, auf dem *Gilgamesch* zu Xisuthros fährt, sich in höchster Not befindet, da löst er seinen Gürtel, vermutlich um für den Fall einer Katastrophe zum Sprung in's Meer bereit und gerüstet zu sein. Ob er darnach in's Meer hat springen müssen, wissen wir wegen einer Lücke im Text der 10. Tafel des Epos nicht. Wohl aber wird Jonas-*Gilgamesch* an einer entsprechenden Stelle seiner Sage während eines Sturms auf seiner Westfahrt in's Meer geworfen, und alsbald beruhigen sich Sturm und Wellen (o. p. 801 f.; vgl. o. p. 837). Und Aehnliches wird

1) Markus 6, 45 und 47 ff.; Matthäus 14, 22 und 24 ff.

uns nun von Petrus während des Sturms nach der ersten Speisung berichtet: er verlässt nach Matthäus das Boot und geht Jesus auf dem Wasser entgegen, wird dann aber plötzlich von Angst ergriffen und beginnt einzusinken, und nun muss ihn Jesus packen und retten[1]). Dann besteigen Beide das Boot und alsbald legt sich der Sturm. Hier ist also Petrus klärlich ein *Gilgamesch*[2])!

Aber Wer ist hier Jesus? Jesus sieht nach Markus vom Lande aus, wie das Boot mit den Wellen im Kampfe liegt[3]). Ebenso sieht nun Xisuthros vom Lande aus das Schiff, in dem *Gilgamesch* fährt, wie es ein Spielball der Wellen ist. Also scheint, indem für Jesus-*Gilgamesch* Petrus eingetreten ist, gleichzeitig Jesus zum Xisuthros geworden zu sein! Wir werden alsbald erkennen, dass Dem in der Tat so ist; und übrigens ist Das ja durchaus kein Novum: Denn Elisa-*Gilgamesch*, dessen Sage, wie wir oben mehrfach festgestellt haben (p. 811 f., p. 827 f., p. 831, p. 832 f., p. 860 f.) und unten weiter erhärten werden, der Jesus-Sage besonders nahe steht, Elisa-*Gilgamesch* spielt ja in einem Reflex des Xisuthros-Abenteuers ohne jede Frage die Rolle des Xisuthros, und *Gilgamesch*'s Rolle wird in diesem Reflex von Anderen als Elisa gespielt (o. p. 661 ff., p. 669 ff., p. 675 ff., p. 678 und p. 679 ff.).

Dass Petrus einsinkt, scheint also nichts vollkommen Neues zu sein, wohl aber, dass er auf dem Meere zu wandeln versucht und zunächst auch wirklich wandelt. Dasselbe scheint von Jesu Meerwandeln gelten zu müssen. Anders könnte man indes, wie schon angedeutet ward, über die blosse Tatsache denken, dass Jesus von dem einen Ufer des Sees aus alleine dem anderen zustrebt, während gleichzeitig seine Jünger, als Vertreter *Gilgamesch*'s

---

1) Matthäus 14, 29 ff.

2) Vgl. in Band II das über Odysseus' Erlebnisse beim Phäakenlande Gesagte, vor Allem aber unten die Parallele zu Petrus auf dem Meere in Johannes 21.

3) Markus 6, 47 f.

und des Schiffers, ohne ihn im Schiff hinüberfahren. Da Jesus bis zur Abfahrt der Jünger ein *Gilgamesch* ist, und darnach ebenso noch als der am andern Ufer Landende, so scheint er auch in der Zwischenzeit ein Solcher zu sein, demnach über den See zu gehn als ein *Gilgamesch*, der über's Meer zu Xisuthros hinfährt. Nur wird man fragen dürfen, warum er denn nicht mit seinen Jüngern zusammen fährt. Die Antwort hierauf mag lauten: Jesus ist an dem einen Ufer des Sees ein *Gilgamesch*, übernimmt aber am anderen Ufer und schon vorher auch die Rolle eines Xisuthros, mit dem, als einem vorher nicht Gesehenen, die Insassen des Boots, als Repräsentanten *Gilgamesch*'s und des Schiffers, zusammentreffen müssen. Daher muss Jesus sich vorher von Diesen trennen und alleine hinübergehn. Nun ist aber dieser Xisuthros nach dem Epos einmal, nämlich nach der Sintflut, von dem Sintflutberge aus, auf dem er geopfert hat, auf wunderbare Weise nach dem Westen entrückt worden. Es wäre daher immerhin denkbar, dass Jesu wunderbares Wandeln zum »Gestade des Xisuthros« hin, nachdem er auf dem Berge gebetet hat, zugleich diese Entrückung wiederspiegelt[1]).

In Genezareth am Westufer des Sees landet also Jesus-*Gilgamesch* mit seinen Jüngern. Die fruchtbare, reich gesegnete[2]) Landschaft Genezareth, am Westufer des Sees und am Unterlauf von zwei Flüsschen, entspricht also dem Seligenlande im äussersten Westen, jenseits des Mittelmeers und »an der Mündung der Ströme«; womit ich übrigens nicht etwa behauptet haben will, dass die Fruchtbarkeit und die zwei Flüsschen irgendwie Mehr als Zufälligkeiten sind.

---

1) Ueber solche Vermutungen kommt man hier nicht hinaus. Andrerseits spricht meines Erachtens auch nichts Entscheidendes für JÜLICHER's Behauptung (l. c., p. 228 f.), dass die Geschichte von Jesu Wandeln auf dem Meere eine Steigerung der Erzählung von der Stillung des Sturms Markus 4, 35 ff. sei.

2) S. Josephus, Bellum judaïcum III, x, 8.

Und so hat es m. E. wohl auch ein Zufall, oder doch möglicher Weise, ja wahrscheinlich nur ein Zufall, gefügt, dass in der Jesus-Sage der Wohnsitz des zum Westen hin entrückten Xisuthros durch dieselbe Gegend repräsentiert wird, wie der Wohnsitz des Xisuthros vor der Flut (s. o. p. 838 ff.)[1]. Wahrscheinlich nur ein Zufall. Denn jedenfalls lässt die Jesus-Sage nicht etwa die ursprüngliche Identität ihres Sintfluthelden mit ihrem Repräsentanten des entrückten Xisuthros erkennen, trotzdem dass Beide mit Jesus-*Gilgamesch*'s Person vereinigt sind. Dass Das nämlich etwas ganz Sekundäres ist, zeigt ja die Elisa-Elias-Sage, in welcher neben Elisa-*Gilgamesch* auch noch ein Mann in Sunem den entrückten Xisuthros vertritt (o. p. 663 ff. und p. 658 f.). Allerdings lassen andere israelitische *Gilgamesch*-Sagen erkennen, dass deren israelitische Urform noch Beziehungen zwischen ihrem Xisuthros der Flut und ihrem entrückten Xisuthros angenommen hat: Statt zu Diesem kommt in einer langen Reihe von israelitischen Sagen der *Gilgamesch*, bezw. ein Ersatzmann für ihn, zur »Stadt des Xisuthros vor der Flut« (s. zuletzt o. p. 725 ff.); und Thamar, d. i. »Palme«, heisst in der Jakob-Sage die entrückte Tochter des entrückten Xisuthros wohl nach der »Palmenstadt« Jericho, einer Sintflutstadt (o. p. 267 und p. 612 f.).

Nachdem *Gilgamesch* bei Xisuthros gelandet ist, eröffnet Dieser ihm, dass er sterben müsse, wie alle anderen Menschen. Dgl. bietet nun die Jesus-Sage nicht an genau entsprechender Stelle, nämlich unmittelbar nach der Landung in Genezareth, doch aber noch in ihrem Reflex der Xisuthros-Episode, und zwar an einer Stelle, deren Wahl sich ohne Weiteres erklären lassen wird (s. unten p. 875 ff.).

Der Belehrung des Xisuthros über Tod und Leben folgt die Erzählung von der Sintflut, der Sintflut, die ja

---

1) Nach Josephus, Bellum judaïcum III, x, 8, lag Kapernaum in oder doch nahe bei der Genezareth-Ebene. Vgl. Markus 6, 53, Matthäus 14, 34 und Johannes 6, 17. S. aber BUHL, *Geographie des alten Palästina*, p. 224 f.

auch in der Jesus-Sage ein Erlebnis des *Gilgamesch* geworden ist, und sich, in Uebereinstimmung mit dem Schema der altisraelitischen *Gilgamesch*-Sagen, hinter Jesu »Wüstenflucht« findet (o. p. 835 ff.). Folglich kann die Sintflutgeschichte auch in der Jesus-Sage nicht an ihrer alten Stelle erzählt werden, und ist demgemäss an ihr auch wirklich nicht vorhanden.

Als *Gilgamesch* die Sintflutgeschichte gehört hat, versinkt er urplötzlich in einen tiefen Schlaf, aus dem ihn Xisuthros ebenso schnell wieder aufweckt. Nach einem Reflex hiervon dürfen wir also in der Jesus-Sage hinter der Landung in Genezareth, dem Reflex von *Gilgamesch*'s Landung bei Xisuthros (o. p. 866), Umschau halten. Und in der Tat findet sich ein solcher genau an der Stelle, an der das Urbild im Original steht: Elisa-*Gilgamesch*'s Seligenland ist, wie wir sahen, zuerst Sunem (o. p. 658 ff.). In Sunem kehrt er bei einem alten Manne und Dessen Frau ein, als ein *Gilgamesch*, der bei Xisuthros und seiner Gattin landet; und als ein Xisuthros, der auf die Bitte seiner Frau den in einen tiefen Schlaf versinkenden *Gilgamesch* eiligst wieder aufweckt, ruft er den, wohl von einem Sonnenstich getroffenen, entseelten Sohn der zu ihm geeilten Sunamitin auf ihre Bitte wieder in's Leben zurück (o. p. 661 ff.). Nach der Landung in Genezareth aber gelangt Jesus in das Gebiet von Tyrus, bezw. von Tyrus und Sidon, dort kommt eine Frau zu ihm und bittet ihn um Heilung ihrer dämonischen Tochter, und er erfüllt ihre Bitte[1]). Dass die Jünger nach Matthäus zu ihm sagen, er möge sie »wegschicken«, dass er zuerst zögert, ihr zu willfahren, und ihr, wieder nach Matthäus, erst nach Wiederholung ihrer Bitte Gehör gibt, erinnert gewiss nicht nur zufällig daran, dass Elisa's Diener Gehasi grade die Sunamitin fortstossen will, und Elisa — übrigens wohl als ein Xisuthros, der seine

1) Markus 7, 24 ff.; Matthäus 15, 21 ff.

ihn bittende Gattin zunächst verspottet, — zuerst nicht geneigt ist, mit ihr zu gehn, darnach aber, wie sie nicht locker lässt, doch mit ihr geht (s. o. p. 661). In der Jesus-Sage ist also aus dem vom Schlaf übermannten *Gilgamesch*, den Xisuthros auf Bitten seiner Frau aufweckt, schliesslich ein dämonisches Mädchen geworden, das Jesus-*Gilgamesch* auf Bitten ihrer Mutter heilt. Diese stellt somit, wie die Sunamitin in der Elisa-Elias-Sage, das Weib des Xisuthros, Jesus-*Gilgamesch* aber, wie Elisa-*Gilgamesch* in der entsprechenden Episode, und zwar zum zweiten Mal (o. p. 865), den entrückten Xisuthros dar.

Aber in der Jesus-Sage ist die Frau und Mutter eine Phönizierin, »Kanaanäerin«, aus der Gegend von Tyrus (so Markus), oder Tyrus und Sidon (so Matthäus), eine Phönizierin, die wir oben an einer anderen Stelle der Jesus-Sage vermissen mussten, an der Stelle der Sage nämlich, an der *Gilgamesch* an der phönizischen Küste die *Sidûri* trifft (s. o. p. 863). Jetzt ist es klar, wie sie an dieser Stelle in Wegfall gekommen ist: Die Phönizierin, die Jesus als eine Repräsentantin der *Sidûri* schon vor der Seefahrt der Jünger hätte treffen müssen, diese Phönizierin ist mit der Frau des Xisuthros im Westen des Meeres zusammengefallen. Die Phönizierin der Jesus-Sage ist als Phönizierin die *Sidûri*, die Phönizierin des *Gilgamesch*-Epos; aber als Die, welche zu Jesus hingeht und deren Kind er heilt (und insofern sie zugleich eine Hellenin ist[1]), d. h. griechisch spricht?), ist sie die Gattin des Xisuthros im fernen Westen und ein Gegenstück zu der Sunamitin des Elisa; und darum kommt Jesus erst an dér Stelle der Sage nach Phönizien, an der im *Gilgamesch*-Epos die Gattin des Xisuthros auftritt. Es ist bemerkenswert, dass auch in der Jesus-Sage die phönizische Küste der *Gilgamesch*-Sage in der Gegend von Tyrus und Sidon

1) Markus 7, 26.

liegt, ebenso wie in der Josua- und der David-Sage, und vielleicht auch der Elisa-Elias-Sage (o. p. 171, p. 511 ff. und p. 657).

Jesus, der die Tochter der Phönizierin heilt, ist also ebenso gut ein Xisuthros, obwohl er in der Hauptsache ein *Gilgamesch* ist, wie Elisa-*Gilgamesch*, der in einer entsprechenden Episode den Sohn der Sunamitin wieder lebendig macht. Nun haben wir diese Metamorphose und Rollenübertragung mit der Annahme einer Einwirkung von Elias' Totenerweckung zu erklären versucht (o. p. 663). Da die Jesus-Sage die gleiche Rollenübertragung zeigt, müsste somit, falls unsre Erklärung zuträfe und falls diese beiden einander entsprechenden Rollenübertragungen einen gemeinsamen Ursprung hätten, schon eine der Elisa-Elias- und der Jesus-Johannes-Sage gemeinsame Urform etwas Aehnliches wie Elias' Totenerweckung gehabt haben. Vgl. o. p. 849 f.

Der Wiederaufweckung des erschöpften *Gilgamesch* durch Xisuthros folgt die Darbietung der sieben, inzwischen eiligst gebackenen mystischen Brote, die im alten Testament in einer Reihe von Sagen als ein Mahl erscheint, das, mehrfach nach eiligem Backen von Broten, bei dem Xisuthros oder doch bei Dessen Gattin, einmal auch noch von einem Erschöpften und Ausgehungerten, eingenommen wird (s. zuletzt o. p. 454 ff. und dazu I Sam. 28, 20). In der Elisa-Elias-Sage folgt, wie wir sahen (o. p. 669 ff.), an entsprechender Stelle auf die Wiederbelebung des Sohnes der Sunamitin ein Speisewunder des Elisa: Elisa macht zur Zeit einer Hungersnot als ein Xisuthros durch hineingeworfenes Mehl eine giftige Speise essbar, die man infolge eines von ihm gegebenen Befehls gekocht hat. Hier reflektiert sich wohl auch noch die wunderbare Natur, sowie die wunderbare — nämlich wunderbar schnelle — Bereitung der sieben Brote (vgl. o. p. 672). Die Jesus-Sage kommt aber in éinem Punkte noch näher, und ganz besonders nahe an

die Originalsage heran: Fast direkt hinter der Erzählung von der Heilung der dämonischen Tochter der Phönizierin, die ja auch der Aufweckung des *Gilgamesch* durch Xisuthros entsprechen soll (o. p. 868 ff.), bieten Markus und Matthäus[1]) das zweite Speisewunder Jesu, die wunderbare Speisung der 4000 ausgehungerten Leute (oder der 4000 Männer ohne die Weiber und Kinder) mit — grade auch sieben Broten! Vielleicht erklärt sich nun auch ein anderer Zug der zweiten Speisungsgeschichte aus dem Original der Jesus-Sage, der nämlich, dass die Speisung am Ufer des Sees stattfindet[2]). Denn dem *Gilgamesch* werden die 7 Brote dargeboten, nachdem er in oder bei dem am Ufer[3]) liegenden Schiffe aufgewacht ist, auf dem er und der Schiffer zu Xisuthros hinübergefahren sind. Möglich nun, dass im letzten Grunde deshalb auch die erste Speisung sich am Ufer des Sees abspielt[4]).

Diese erste Speisung, mit 5 Broten und 2 Fischen, ähnelt, wie Jedermann weiss, überhaupt der zweiten, wie ein Brot dem anderen. Die Parallelen und die Ursage lehren jetzt aber auf's deutlichste, dass diese Aehnlichkeit etwas ganz Sekundäres ist: Aus einer Speisung einer grösseren Schaar mit ausreichender Nahrung, in einer Skorpionriesenepisode, ist zunächst schon in einer der Elisa- und der Jesus-Sage gemeinsamen Urform (s. o. p. 861) éine wunderbare Speisung Vieler mit wenigen Broten geworden (s. o. p. 858 ff.), und dann nach deren Vorbild in der Jesus-Sage allein eine zweite aus einer Darbietung von sieben wunderbaren Broten an *Gilgamesch* allein[5])[6]). Uebrigens hat die Jesus-Sage auch einen

---

1) Markus 8, 1 ff.; Matthäus 15, 32 ff.

2) Markus 7, 31 und 8, 10; Matthäus 15, 29 und 39.

3) *Keilinschr. Bibl.* VI, 1, p. 244 f., V. 221.

4) Markus 6, 45; Matthäus 14, 22.

5) In nur scheinbarer völliger Uebereinstimmung hiermit nimmt JOH. WEISS (l. c., p. 219 f.) an, dass Markus die beiden Speisungsgeschichten an einander angeglichen habe. In nur scheinbarer. Denn er kann dabei natürlich nicht voraussetzen, und setzt deshalb auch nicht voraus, dass deren Urbilder so

Reflex von dieser Darbietung, in welchem die in Rede stehende Angleichung an die erste Speisungsgeschichte noch nicht stattgefunden hat. S. unten die Analyse von Johannes 21.

Die Tatsache, dass die zweite Speisungsgeschichte eine Beeinflussung durch die erste erfahren hat, lässt uns vermuten, dass infolge einer derartigen Beeinflussung nun auch in der zweiten für den Xisuthros, der die 7 Brote darbietet, der *Gilgamesch* Jesus eingetreten ist, dass also in einer solchen Abhängigkeit éine der Ursachen dafür zu sehen ist, dass in der ganzen Xisuthros-Episode der Xisuthros durch den *Gilgamesch* ersetzt worden ist. Eine analoge Vermutung konnten wir ja übrigens in Betreff der zwei entsprechenden Geschichten der Elisa-Elias-Sage äussern (o. p. 674 f.), die jedenfalls darin eine Einwirkung der einen Geschichte auf die andere erkennen lässt, dass die erste unmittelbar hinter die zweite eingeordnet ist, vor der, und zwar durch verschiedene Geschichten von ihr getrennt, sie einst erzählt ward (o. p. 673). Somit erlauben die Elisa-Elias- und die Jesus-Johannes-Sage wenigstens noch in einem Falle eine gleiche Erklärung für dem Ursprung nach sicherlich identische Phänomene.

Fast unmittelbar hinter der Speisung mit den 7 Broten wird erzählt, wie die Jünger vergessen haben, Brote

---

verschieden von einander gewesen sind, wie es in Wirklichkeit der Fall ist. JOH. WEISS meint nun u. A., dass die Fische in der zweiten Geschichte aus der ersten stammen (l. c. p. 219). Das ist aber schwerlich der Fall. Denn in der Variante zu der zweiten Speisungsgeschichte, in Johannes 21 (s. dazu unten), einer Variante, die in ihrem Verlauf sonst garnicht durch die erste Speisungsgeschichte beeinflusst ist, ist neben dem Brote ein Fisch da. Vgl. auch in Band II die Alexander-Sage.

6) Wenn also JÜLICHER (l. c., p. 228) die zweite Speisung eine Doblette zu der ersten nennt, und meint, der Parallelismus gehe zu weit, als dass eine andere Erklärung überhaupt diskutierbar wäre, so hat er Recht und Unrecht zugleich. Aehnlich steht es mit WERNLE's Schluss (*Synoptische Frage*, p. 214 f.), dass die zwei Geschichten entweder auf eine zurückgehn oder das ihnen zu Grunde Liegende zweimal begegnet ist

mit in's Boot zu nehmen. Das wird die Veranlassung dazu, dass Jesus die Jünger, als an eine kleine, bezw. grosse Anzahl, an die Anzahl der Brote erinnert, die sie bei der ersten Speisung, mit den fünf, und bei der zweiten, mit den sieben Broten, verteilt, und an die Anzahl der Körbe, die sie darnach mit den übriggebliebenen Brocken gefüllt haben. Bei Markus kleidet Jesus diese Erinnerung in Fragen, auf welche die Jünger antworten müssen, und zwar mit einer Angabe der Anzahl dieser Körbe, nicht aber bei Matthäus, und darum haben die Jünger ihm bei Matthäus auch Nichts zu antworten[1]). Auf diese Anekdote folgt bei Markus die Heilung eines Blinden, die ohne Anhalt an der *Gilgamesch*-Sage ist, dann bei Markus, bei Matthäus aber direkt auf die Anekdote, das Petrus-Bekenntnis, und hierauf bei Beiden, und ebenso bei Lukas, Jesu erste Leidensverkündigung[2]). Beides ist (vgl. u. p. 874 f.) aus Worten *Gilgamesch*'s an Xisuthros entstanden, in denen er von dem unentrinnbaren Tode redet. Zwischen diesen Worten aber und der im Nu geschehenden Herstellung der 7 Brote, denen die 7 Brote der zweiten Speisung entsprechen (o. p. 870 f.), steht Das, was Xisuthros zu dem von ihm aufgeweckten *Gilgamesch* sagt, die Worte nämlich: »[Wohlan (?), *Gil*]*gamesch*, zähle Deine Brote![3]) ....«, und mit diesen will er ihm die grosse Anzahl der von ihm gespendeten sieben Brote zu Gemüte führen. *Gilgamesch* zählt aber die Brote nicht und geht überhaupt nicht auf Xisuthros' Worte ein. Es ist klar, dass diese durch Jesu Erinnerung an die sieben Brote vertreten sind, die die Jünger verteilt haben, und dass die Anekdote von den vergessenen Broten eine ätiologische Anekdote ist, welche Jesu Worte motivieren soll. Jesus tritt somit wiederum als ein Xisuthros auf, während *Gilgamesch* aber-

1) Markus 8, 14 ff.; Matthäus 16, 5 ff.
2) Markus 8, 22 ff.; Matthäus 16, 13 ff.; Lukas 9, 18 ff.
3) *Keilinschr. Bibl.* VI, 1, p. 246 f., V. 234.

mals durch Jesu Jünger ersetzt ist (s. o. p. 865, p. 870, p. 872, p. 864 f.). Gewiss bedarf es keiner Erwähnung, dass Matthäus' Darstellung dem Originale näher kommt, als die des Markus.

Den Worten von den Broten und Körben folgt, wie gesagt, bei Matthäus alsbald das Petrusbekenntnis, bei Markus erst noch eine Blindenheilung[1]). Auch jenes hat seine Wurzel im Epos, und zwar an genau entsprechender Stelle. Aber erst mit Hilfe des Johannes-Evangelium's wird es möglich werden, diese Wurzel aufzufinden. S. unten zu Johannes 6, 68 f.

Die 7 Brote sollen *Gilgamesch*'s Seele wohltun, sei es, dass sie als eine Art Heilmittel, sei es, dass sie, wie ihre Reflexe in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage an die Hand geben (s. o. p. 870), einfach als Kost für den Erschöpften zu denken sind. Allein *Gilgamesch* nimmt nach der Darbietung der Brote offenbar keine Notiz von ihnen, sondern macht statt Dessen seiner trostlosen Todesstimmung Luft, indem er darüber jammert, dass er dem Tode nicht entrinnen könne. Und bald, bezw. fast sofort nach der (dieser Darbietung entsprechenden) zweiten Speisung und den dazu gehörenden Fragen wegen der Brote und Körbe (o. p. 873) spricht andrerseits Jesus nach Markus und Matthäus zum ersten Male von seinem in Aussicht stehenden Leiden und gewaltsamen Tode[2]), während Lukas, welcher das ganze Stück zwischen der ersten Speisung und dem unmittelbar auf die zweite Folgenden nicht hat, das Gleiche fast unmittelbar hinter der ersten Speisung bringt[3])[4]).

---

1) Matthäus 16, 13 ff.; Markus 8, 22 ff. und 8, 27 ff.

2) Markus 8, 31; Matthäus 16, 21.

3) Lukas 9, 22. Der Fortfall des ganzen Passus dürfte also durch eine Zusammenwerfung der ersten Speisung mit der zweiten veranlasst worden sein. Vgl. die Elisa-Sage, in welcher die Gegenstücke zu beiden Speisungen wenigstens zusammengerückt worden sind (s. o. p. 872).

4) Jesu erste Leidensverkündigung (wie auch wohl seine zweite; s. dazu u. p. 891) lässt sich somit, da sie für eine ähnliche Aeusserung *Gilgamesch*'s eingetreten ist, aus der Sage allein erklären. Für unhistorisch

Hier wäre also Jesus wieder ein *Gilgamesch*, nachdem er vorher die Rolle des Xisuthros übernommen und seine *Gilgamesch*-Rolle aufgegeben hat, und obwohl er auch nachher mehrfach für den nach dem Westen entrückten Xisuthros eintritt. Das scheint auffällig. Diese Auffälligkeit wird aber für uns gemildert, wenn wir bedenken, dass es Xisuthros ist, der in der Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode dem *Gilgamesch* sein Todesschicksal verkündet (vgl. zuletzt o. p. 693 ff.), dieser Xisuthros aber in Jesu Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode, soweit bis jetzt ersichtlich, ja durch Jesus vertreten wird (s. o. p. 865, p. 870 und p. 872 f.; vgl. u. p. 875 f., p. 877 f. und p. 889 f.).

Dass diese Erwägung in der Tat eine ausreichende Erklärung bringt, wird alsbald dadurch gesichert, dass sich grade bei unsrer Stelle, also an einer neuen Stelle, noch Spuren von dieser Belehrung durch Xisuthros finden. Diese wird éinem Manne, nämlich *Gilgamesch* zu teil. Erinnern wir uns nun daran, dass aus ihr in einer Reihe von israelitischen *Gilgamesch*-Sagen zwei einander entgegengesetzte Weissagungen, eine günstige und eine ungünstige, an oder über zwei Männer geworden sind: Joseph prophezeit als ein Xisuthros dem Bäcker den Tod, aber dem Mundschenk Begnadigung zum Leben, u. s. w. (s. o. p. 457, p. 460 f., p. 517 ff. und p. 693 ff.), dann muss es uns auch sofort auffallen, dass Jesus in eben der Szene, in der er seinen Tod, den Tod am Kreuz, verkündet, die Jünger, bezw. sie und das versammelte Volk, dazu auffordert, ihr Kreuz zu nehmen und ihm so nachzufolgen, wohl, um mit ihm am Kreuz zu sterben, schliesslich aber es ausspricht, dass einige der Herumstehenden den Tod nicht kosten würden, ehe sie das Reich Gottes

werden übrigens alle drei Leidensverkündigungen z. B. auch von WREDE (*Messiasgeheimnis*, p. 87 ff.) gehalten. Vgl. dazu ebendort, p. 263 ff. Andererseits ergibt sich aus dem oben Gesagten, dass Jesu erste Leidensverkündigung fraglos zum Urbesitz der Jesus-Sage gehört; gegen JOH. WEISS, l. c., p. 230, p. 234, p. 237 und p. 251. Vgl. unten die Jesus-Sage nach Johannes.

kommen sähen, bezw. des Menschen Sohn, um die Herrschaft anzutreten[1]). Dass wir wirklich auch diese Worte Jesu als einen Reflex der Enthüllungen des Xisuthros betrachten dürfen, wird durch Johannes 21 (s. dazu unten) über jeden Zweifel erhoben. Und es ist somit klar, dass an der uns beschäftigenden Stelle Jesus zuerst ein *Gilgamesch* ist, der darüber klagt, dass er dem Tode nicht entrinnen werde, und alsbald darnach ein Xisuthros, der *Gilgamesch* darüber belehrt, dass ér dem Tode nicht entrinnen werde, ist es also auch klar, dass die Belehrungen des Xisuthros über den Tod an *Gilgamesch*'s Aeusserung seiner Todesgedanken angeschlossen und durch diese aus ihrer alten Stelle (s. o. p. 867) herausgerissen sind[2]). An die Stelle des Xisuthros in der Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode ist demnach, soweit bis jetzt erkennbar, zum fünften Male (s. o. p. 865, p. 870 und p. 872 f.) Jesus-*Gilgamesch* getreten. Andrerseits ist aber in eben dieser Episode *Gilgamesch*, der seine Todesgedanken äussert, auch durch Jesus-*Gilgamesch*, und nicht etwa durch einen Ersatzmann vertreten; also nicht, wie in der Elisa-Sage, in welcher an entsprechender Stelle nicht Elisa-*Gilgamesch*, sondern seine Jünger schreien: »Der Tod im Topf« (s. o. p. 671). Anscheinend bietet somit in diesem Stücke die Elisa-Sage eine jüngere Entwicklungsstufe, als die Jesus-Sage dar. In Wirklichkeit zeigt aber diese wohl eine noch jüngere Entwicklungsstufe, als die Elisa-Sage. Denn es wird sich unten (s. die Jesus-Sage nach Johannes) ergeben, dass Jesus, der zum ersten Male seinen

1) Markus 8, 34 + 9, 1; Matthäus 16, 24 + 28; Lukas 9, 23 + 27.

2) Markus 9, 1, das Wort von Denen, die den Tod nicht kosten werden, gehörte also, mit JOH. WEISS, l. c., p. 231, ursprünglich — allerdings ist mein »ursprünglich« ein anderes wie das meines verehrten Kollegen — nicht mit Jesu erster Verkündigung von seinem Tode zusammen, aber freilich, gegen JOH. WEISS, l. c., wohl mit dem Wort von der Nachfolge. Und wiederum gehörte der Vers, auch gegen JOH. WEISS, l. c., ursprünglich nicht mit dem Petrus-Bekenntnis zusammen, da dies ja (s. o. p. 874) im Unterschiede von dem Verse an alter Stelle steht. U. s. w.

Tod verkündigt, wohl für Petrus eingetreten ist, für Petrus, der unmittelbar vorher, als Ersatzmann für Jesus-*Gilgamesch*, sein Messias-Bekenntnis ablegt! *Gilgamesch*, der von seinem Tode redet, wäre also zuerst durch »Jesus-*Gilgamesch*« vertreten gewesen, darnach Dieser durch Petrus ersetzt worden und schliesslich Dieser wieder durch Jesus, und zwar offenbar unter dem Einflusse der Jesus als einem Xisuthros in den Mund gelegten Xisuthros-Enthüllung über Tod und Leben. Denn diese ist ja in unsrer Jesus-Sage eng mit Jesu erster Leidensverkündigung verknüpft.

Indem die Jesus-Sage die Schicksalsverkündigung des Xisuthros demselben Jesus-*Gilgamesch*, der sonst in der Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode für Xisuthros eintritt, also ihrem Xisuthros, in den Mund legt, unterscheidet sie sich von allen anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, welche die Schicksalsverkündigung erhalten haben. Denn in diesen (der Jakob-Joseph-, der Jerobeam-Ahia-, der Saul-Samuel-, der David-Nathan- und der Elisa-Elias-Sage) ist der *Eabani* (Joseph, Ahia, Samuel, Nathan und Elias) der Schicksalsverkünder (s. zuletzt o. p. 643 ff. und p. 693 ff.), und ist Dies zwar dadurch geworden, dass des Xisuthros Schicksalsverkündigung mit der Zitierung von *Eabani*'s Geist verknüpft worden ist, welcher dem *Gilgamesch* das »Gesetz der Erde sagt«. Es ist daher nur selbstverständlich, dass einerseits Jesu Schicksalsverkündigung in Nichts an die Zitierung von *Eabani*'s Geist erinnert, und andrerseits diese in der Jesus-Sage durch einen reinen Reflex vertreten ist, der mit keiner Schicksalsverkündigung verknüpft ist, nämlich durch die Auferweckung von Jesu Freund Lazarus. S. unten die Jesus-Sage nach Johannes.

Als Jesus seinen Jüngern als ein *Gilgamesch*, der über den unentrinnbaren Tod klagt, zum ersten Male seinen Tod verkündet hat, schilt ihn Petrus, worauf Jesus ihn mit den Worten: »Hinweg, hinter mich, du Satan (du bist mir ein *σκάνδαλον*) . . .« von sich stösst[1]). Es kann

1) Markus 8, 32 f.; Matthäus 16, 22 f.

wohl nicht zweifelhaft sein, wie das Urbild dieser Worte aussieht. Denn Xisuthros' Antwort auf *Gilgamesch*'s Klage ist, dass er den Steuermann anfährt, der ihm den lästigen *Gilgamesch* zugeführt hat, und ihn aller Wahrscheinlichkeit nach von sich stösst und ihm den ferneren Aufenthalt an seinem Gestade verbietet. In der Tat geht ja darnach der Steuermann mit *Gilgamesch* nach Erech, und kehrt also gewiss nicht wieder zu Xisuthros zurück. Und wenigstens in einer von den wenigen israelitischen Sagen, in denen der *Gilgamesch* mit dem Steuermann zusammen noch an der alten Stelle der Sage (vgl. o. p. 725 ff.) zum Wohnsitz des Xisuthros hinkommt, geschieht es noch, dass der Steuermann — nämlich Bileam (o. p. 272) — von dem Xisuthros — nämlich Balak, dem Könige von Moab (o. l. c. und p. 448 ff.) —, in dessen Land er gekommen ist, aus diesem Lande verwiesen wird[1]).

Also wäre Jesus wieder ein Xisuthros? Ja. Und also wäre Petrus in der Jesus-Sage der Repräsentant des Steuermanns? Ja und nein. Ja; denn er ist ein solcher Repräsentant bei Markus und Matthäus. Nein; denn er ist bei ihnen ein Ersatz für einen anderen Repräsentanten, weil nämlich der von Jesus als ein Satan bezeichnete, und zurückgestossene Jünger einmal ein anderer Jünger gewesen ist, als Petrus, und zwar wohl — Andreas. S. unten zu Johannes 6, 70 und Johannes 21, und vgl. o. p. 678.

Im Obigen haben wir das *Gilgamesch*-Epos in der Jesus-Sage bis zu den heftigen Worten des Xisuthros gegen seinen Schiffer, diese eingeschlossen, verfolgt. Im Epos folgt dann die Waschung des *Gilgamesch*, durch die er sich von seinem Schmutz befreit, sodass er weiss wie Schnee wird, und wonach er reine und neue Kleider bekommt. Dieser Waschung entspricht in einer Reihe von Fällen in der alttestamentlichen Sage die Fusswaschung einer für den *Gilgamesch* eingetretenen Person

1) Numeri 24, 11. Vgl. in Band II eine arabische Moses-Sage, die Odysseus-Elpenor- und die Odysseus-Eumäus-Sage.

(o. p. 276, p. 303, p. 308 und p. 364 f.), in der Elisa-Sage das 7 malige Untertauchen Naeman's im Jordan, wodurch Dieser rein wird, und wonach — natürlich neue — Kleider verschenkt werden (o. p. 675 ff.). Hierauf wird erzählt, wie die Prophetenjünger zu Elisa sagen, sie wollten zum Jordan hingehn und dort eine Wohnstätte für sich (und ihn) herrichten[1], und wie die Jünger dann mit ihm zum Jordan hingehn und an dessen Ufer Bäume fällen (s. o. p. 680 ff.). Den Worten des Xisuthros zu seinem Schiffer sollen nun nach oben p. 877 f. Jesu heftige Worte zu Petrus entsprechen. An diese schliesst sich ein Reflex von Xisuthros' Schicksalsverkündigung an neuer Stelle an. Hinter diesem wird aber Folgendes berichtet: Nach 6 Tagen — so Markus und Matthäus — oder nach etwa 8 Tagen — so Lukas —, demnach wohl ursprünglich nach einer Woche, geht Jesus mit seinen drei Lieblingsjüngern, bezw. drei seiner Lieblingsjünger, nämlich Petrus, Johannes und Jakobus, auf einen hohen Berg hinauf; nach Lukas, um zu beten. Dort wird er nach Markus vor ihren Augen verwandelt und seine Kleider werden leuchtend weiss, wie sie kein Walker auf Erden machen kann. Nach Matthäus wird Jesus gleichfalls verwandelt, und sein Antlitz glänzt nun, wie die Sonne, und seine Kleider werden weiss, wie das Licht. Nach Lukas endlich verändert sich das Aussehn seines Antlitzes und werden seine Kleider funkelnd weiss[2]. Während der Verklärungsszene aber sagt Petrus darnach zu Jesus, sie, die Jünger, wollten (bezw. er wolle) für ihn und die ihm und ihnen erschienenen Propheten Moses und Elias Hütten bauen[3]. Also scheint es kaum zweifelhaft sein zu können: In der Verklärungsszene, in der Jesu Antlitz und Kleider leuchtend weiss werden, kommt die Waschung und Neubekleidung *Gilgamesch*'s irgendwie

1) II Kön. 6, 2.

2) Markus 9, 2 ff.; Matthäus 17, 1 f.; Lukas 9, 28 ff.

3) Markus 9, 5; Matthäus 17, 4; Lukas 9, 33.

zum Ausdruck; oder doch wenigstens: die Stelle der Verklärungsszene ist durch die der Waschung und Neubekleidung *Gilgamesch*'s bedingt. Jesus wäre also wieder ein *Gilgamesch*.

Aber damit kann die Analyse der Szene nicht beendet sein. Was sonst — abgesehen nämlich davon, dass Jesu Antlitz und Kleider erglänzen und dass der Jünger zu Jesus sagt, sie wollten Hütten bauen — auf dem Berge der Verklärung geschieht: die Ersteigung des hohen Berges durch Jesus, mit grade drei Jüngern, die Verwandlung und Verklärung und das Erglänzen von Jesu Kleidern ohne eine vorhergehende Waschung, das Erscheinen des Moses und des Elias, die Beschattung durch eine Wolke, das Ertönen der Stimme aus der Wolke, die Jesus den geliebten Sohn, nämlich Gottes, nennt, den sie hören sollen[1]), all' Dies mutet uns an dieser Stelle der Erzählung ganz fremdartig an; aber nur an dieser Stelle. Denn Dasselbe erinnert uns in aufdringlichster Weise an Geschehnisse bei und auf dem Sinai, welche zu Mosis Sintflutbergepisode gehören sollen (o. p. 148 ff.), und an deren Prototyp in der babylonischen Sintflutgeschichte: Wie Jesus-*Gilgamesch* nach 6 oder 8 Tagen, also wohl nach einer Woche von sieben Tagen, mit seinen drei Hauptjüngern auf den hohen Berg, so steigt Moses-*Gilgamesch*, als ein Xisuthros, mit den drei Männern Aaron, Nadab und Abihu — nebst 70 Aeltesten — auf den Berg Sinai. Dann steigt, — wie man meint, einer anderen Quelle, P, zufolge — am siebenten Tage darnach Moses allein zu dem Gotte Israel's empor, der sich mittlerweile in eine Wolke gehüllt hat. Später geht er noch einmal hinauf, und wie er dann wieder herunterkommt, da zeigt sich's, dass die Haut seines Antlitzes glänzend geworden, dass er »verklärt« ist[2]). In diesen Vorgängen haben wir oben p. 149 ff. einen Wiederschein

1) Markus 9, 2 ff.; Matthäus 17, 1 ff.; Lukas 9, 28 ff.

2) Zu dieser Parallelisierung vgl. auch Joh. Weiss, l. c., p. 243.

davon erkannt, dass Xisuthros an (oder nach) dem siebenten Tage nach seiner Landung auf dem Sintflutberge — die wieder sieben Tage nach Beginn der Flut erfolgt — vergöttlicht und entrückt wird. Und die drei Männer, ausser den 70, die mit Moses auf den Berg hinaufsteigen, sollen nach o. p. 472 u. s. w. den drei Söhnen des Noah-Xisuthros entsprechen. Somit kennen wir jetzt die zweite, und Haupt-Komponente der Szene auf dem Berge der Verklärung: Jesus besteigt nach etwa sieben Tagen mit drei seiner Intimen den hohen Berg, um zu beten, und wird auf ihm verwandelt und verklärt — als ein Xisuthros, der sieben Tage nach Beginn der Flut (mit seinen drei Söhnen) auf den hohen Sintflutberg gelangt und auf ihm an (oder nach) dem siebenten Tage[1]) nach seiner Landung opfert, um dann von dem Götterherrn *Bêl* vergöttlicht zu werden[2])[3]). Wieder also finden wir eine Siebenzahl von Tagen an der Sintflutsage haftend (s. zuletzt o. p. 598 f.); und von neuem

1) Die, z. B. mit WELLHAUSEN, l. c., p. 75, auffällige genaue Angabe der Zwischenzeit von einer Woche erklärt sich also aus der Ursage.

2) Es liegt demnach kein Grund zu der Annahme vor, dass die Verklärungsgeschichte nach der ihr entsprechenden Moses-Geschichte gemacht, sondern aller Grund zu der Annahme vor, dass sie ein urverwandtes Seitenstück zu ihr ist (gegen STRAUSS, *Leben Jesu* [1], p. 516 ff.). Die Parallele zu unsrer Geschichte in der Jesus-Sage nach Johannes und die Gethsemane-Episode werden Dies bestätigen (s. zunächst u. p. 897 ff.). Ferner ergibt sich aus dem Urbilde beider Geschichten (der Moses- und der Jesus-Geschichte) die Unhaltbarkeit von JOH. WEISS' Ansicht (l. c., p. 244), dass eine — nach ihm zufällige — Parallele zwischen der neutestamentlichen Anekdote und ihrem alttestamentlichen Gegenstück durch Herausarbeitung einzelner Züge in der Art lebendiger und nachdrücklicher gestaltet worden sei, wie er es sich p. 244 ff. denkt. Und vollends muss uns JOH. WEISS' Versuch, auf p. 248 einen der Verklärungsgeschichte zugrunde liegenden tatsächlichen Vorgang herauszuschälen, als verfehlt erscheinen.

3) WELLHAUSEN's Vermutung (l. c, p. 77), dass die Verklärungsgeschichte eigentlich ein Auferstehungsbericht sei, erledigt sich also, birgt aber doch ein Körnchen halber Wahrheit in sich. Denn die Geschichte geht ja im letzten Grunde auf eine Geschichte mit einer Himmelfahrt zurück.

erscheint die Dreizahl der Söhne des israelitischen Xisuthros in der *Gilgamesch*-Sage. Wir haben also jetzt wenigstens Das gerechtfertigt, was wir o. p. 840 über die drei der ersten vier Jünger Jesu gesagt haben.

Oben auf dem Berge erscheinen Moses und Elias. Dann beschattet eine Wolke »sie« — jedenfalls nach Lukas wenigstens áuch die Jünger; Lukas lässt Diese sogar in die Wolke hineingehn —, und nun ertönt eine Stimme aus der Wolke heraus und ruft: »Dies ist mein geliebter (oder: auserwählter) Sohn (den ich mir erwählt habe). Hört auf ihn!«[1]). Das Erscheinen und Verschwinden von zwei Männern der Vorzeit auf einem Sintflutberge ist sonst innerhalb der israelitischen *Gilgamesch*-Sage, so gut wie in der babylonischen Sintflutbergepisode, nicht vertreten, also in der Jesus-Sage gewiss ein Novum. Wie es hineingekommen ist, lässt sich natürlich nicht mit Sicherheit sagen. Mag sein, dass lediglich der aussergewöhnliche Vorgang der Verklärung auf dem hohen Berge dazu veranlasst hat, die zwei grossen Propheten der Vorzeit[2]) zu dessen Zeugen zu machen, von denen der eine vor dem Propheten Jesus unter ähnlichen Begleitumständen auf dem Gottesberge Sinai verklärt ward (s. o. p. 880), und der andere, wie Jesus nach seiner Auferstehung, gen Himmel fuhr (o. p. 601)[3]).

Es ist nun aber auch zu berücksichtigen, dass Jesus auf dem Berge der Verklärung ein Xisuthros ist, der auf dem Sintflutberge, und ein zweiter Moses, der auf dem Sinai unsichtbar wird, und für immer, bezw. einige Zeit verschwindet. Ist Dgl. nun einmal von Jesus auf dem Berge der Verklärung erzählt, darnach indes Jesus zunächst durch Moses oder durch Elias oder alsbald durch Beide zugleich ersetzt worden, von denen die Sage ein

1) Markus 9, 4 und 7; Matthäus 17, 3 und 5; Lukas 9, 30 und 34 f.

2) Die übrigens ja auch Maleachi 3, 22 f. zusammen genannt werden.

3) Aehnlich, und vielleicht richtiger, WELLHAUSEN, l. c., p. 77, aber anders JOH. WEISS, l. c., p. 231 f.

plötzliches Verschwinden erzählte? Verschwanden Diese nun aber als ein Ersatz für Jesus, so musste die Sage sie jetzt auch noch vorher erscheinen lassen. Und eine derartige Erklärung begünstigt nun in der Tat das Johannes-Evangelium. S. dazu unten.

Dass Mosis »Verklärung« und Verschwinden und Elias' Himmelfahrt auf dieselbe Ursage (nämlich Xisuthros' Sintflutbergepisode) zurückgehn, wie die Geschichte von Jesu Verklärung, wäre dabei natürlich rein zufällig; oder doch nur insofern nicht rein zufällig, als die Einführung grade des Moses und des Elias darauf beruhen würde, dass drei Absenker einer und derselben Ursage einander ähnlich geblieben sind. Vielleicht war übrigens damals, als Elias und Moses in die Erzählung eingeführt wurden, die Aehnlichkeit zwischen der Moses- und der Elias-Geschichte einer- und Jesu Verklärungsgeschichte andrerseits noch grösser, als jetzt.

Auch der Zuruf aus der Wolke in Jesu Verklärungsgeschichte scheint ohne Analogie dazustehen. Indes, der Zurufende ist Gott, und Gott offenbart sich auch in Mosis Verklärungsgeschichte, und zwar als ein Repräsentant des Gottes *Bêl*, der sich auf dem Sintflutberge mit Xisuthros versöhnt und ihn dann — vergöttlicht (s. o. p. 147 ff. und p. 151). Es dürfte deshalb gewiss nicht zu kühn sein, eben diesen *Bêl* in Gott wiederzuerkennen, der sich Jesus auf dem Berge offenbart; und die Erklärung, dass er Gottes lieber Sohn sei, ist deshalb gewiss irgendwie ein Echo der Worte des versöhnten *Bêl* an Xisuthros, womit er ihn zum Gotte macht: »Nun sollen *Utnapischtim* und sein Weib sein, wie wir, die Götter«.[1]) Zugleich jedoch wohl noch von etwas

1) JOH. WEISS' Annahme, dass die Himmelsstimme bei der Verklärung eine Zutat sei (l. c., p. 245 f.), ist also gewiss preiszugeben. Und wenn derselbe Gelehrte (l. c., p. 246) annimmt, dass »das Wesentliche der Erscheinung ursprünglich nicht die Verwandlung Jesu, nicht die Himmelsstimme, sondern das Auftreten des Moses und Elias neben Jesus war«, so

Anderem. Denn nachdem Xisuthros auf dem Sinflutberge verschwunden ist, ruft er Berosus zufolge den Archengenossen zu, ertönt also eine Stimme, gewiss von oben herab, und diese Stimme ruft ihnen zu, dass er wegen seiner Frömmigkeit, also, weil er das Wohlgefallen der Götter erworben habe, zu den Göttern gehe.

Falls wir nun mit unsrer Ansicht über die Himmelsstimme bei der Verklärung im Rechte sind, müsste, so sieht es aus, das Himmelswort von Gottes liebem Sohn bei Jesu Taufe[1]) aus unsrer Episode stammen[2]). In der Tat haben die Parallelepisoden zu Jesu Taufgeschichte nichts Derartiges, und ebensowenig deren Vorbild, oder besser Vorbilder (s. o. p. 819 ff. und p. 831). Andrerseits könnte man aber anscheinend mit Recht behaupten, dass Jesaias 42, 1 (Siehe da, mein Knecht[3]), den ich stütze, mein Auserwählter, an dem meine Seele Wohlgefallen (gefunden) hat. Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt...) die Verknüpfung der Himmelsstimme mit der Taufe und dem Herabkommen des Gottesgeistes veranlasst habe. Nun steht jedoch fest, dass die zwei Himmelsstimmen an sich unabhängig von einander sind. Denn beide sind in der Originalsage vertreten, und zwar durch »Himmelsstimmen« (s. o. p. 831 und p. 883 f.). Ich vermute daher, dass die Form der Himmelsstimmen in der Jesus-Sage, weil von Jesaias 41, 1 abhängig[4]), zuerst für die Herabkunft des heiligen Geistes auf Jesus geschaffen, und von ihr aus auf seine Verklärung übertragen worden ist. Die Veranlassung zu dieser Uebertragung hätte dann entweder die schon vorher mit der Verklärung verknüpfte Himmels-

---

liegt es in Wirklichkeit genau umgekehrt. Vgl. u. die Jesus-Sage nach Johannes.

1) Markus 1, 11; Matthäus 3, 17; Lukas 3, 22.

2) Das ist, natürlich aus anderen Gründen, auch USENER's Ansicht. S. s. *Religionsgesch. Unters.* I, p. 38 ff.

3) Die LXX haben dafür παῖς (= Sklave, Knabe, Kind). Vgl. Matthäus 12, 18.

4) S. dazu USENER, l. c., p. 39.

stimme an sich, oder zugleich ihre alte Form gegeben, die sich auf Etwas wie eine Aussöhnung Jesu mit Gott und seine Vergöttlichung bezogen haben kann.

Mit dem oben Gesagten ist jetzt wohl auch der, grade auf dem Berge der Verklärung gegebene Befehl, Jesus zu hören, erklärt. Denn unmittelbar nachdem der vergöttlichte Xisuthros entschwunden ist, ermahnt er die Archengenossen zur Frömmigkeit; und diese Ermahnung ist in irgend einer Form in einer ganzen Reihe anderer israelitischer *Gilgamesch*-Sagen erhalten, besonders deutlich in der Ermahnung des scheidenden Asarja-Raphael, die er an Tobit und Tobias richtet, nachdem er sich als ein Engel enthüllt hat, und ehe er als ein Xisuthros verschwindet und gen Himmel fährt (s. o. p. 770). Jesus, der vergöttlichte Jesus, der Sohn Gottes, soll also wohl gehört werden, weil er nunmehr ein Gott gewordener Xisuthros ist, der im Begriff steht, zu verschwinden und die Zurückbleibenden zur Frömmigkeit zu ermahnen. Es ist kaum nötig hinzuzufügen, dass das Gesagte erklärt, warum der Befehl, Jesus zu hören, der Himmelstimme bei der Taufe fehlt!

Nach diesen Ausführungen halten wir es für vollkommen gesichert, dass wir in Jesu Verklärungsgeschichte eben die »Sintflutbergepisode« zu erkennen haben[1]), die wir (s. o. p. 842) an anderer Stelle, nämlich unmittelbar hinter Jesu Landung im Gebiete der Gadarener oder Gerasener, vermissen mussten. Warum sie an der neuen Stelle steht, haben wir schon oben p. 879 f. zu er-

1) JOH. WEISS meint (l. c., p. 240), dass in der »alten« Ueberlieferung das Petrus-Bekenntnis und die Verklärung im Zusammenhang mit einander gestanden haben, und dass (s. l. c., p. 242) die Verklärung ein Korrelat zu dem Bekenntnis sei. Falls er mit dieser Annahme wenigstens irgendwie im Rechte sein sollte, so wäre ein derartiges Verhältnis doch etwas durchaus Sekundäres. Denn das Petrus-Bekenntnis steht, wie wir sehn werden (s. o. p. 874), an ursprünglicher Stelle, während die Verklärungsszene nach unseren obigen Ausführungen ursprünglich an einer ganz anderen Stelle der Sage gestanden hat.

klären versucht. Es wird jetzt aber möglich, diese Erklärung noch einleuchtender zu machen. Die Stelle der Verklärungsszene, in der Jesu Antlitz und Kleider leuchtend weiss werden, soll durch die Stelle für die Waschung *Gilgamesch*'s, durch die er weiss wie Schnee wird, und nach der er neue Kleider bekommt, bedingt sein. Nun gehört es aber wenigstens zu Jakob's Sintflutbergepisode bei Sichem, dass die Angehörigen eines Xisuthros sich reinigen und ihre Kleider wechseln, und zu einer Sintflutbergepisode Mosis, dass ein Xisuthros sein Volk »heiligt«, d. i. kultisch rein macht und dies die Kleider wäscht (s. o. p. 251 f. und vgl. o. p. 432). Also könnte auch eine Waschung in Jesu Sintflutbergepisode dazu veranlasst haben, dass diese Episode an der Stelle für *Gilgamesch*'s Waschung bei Xisuthros eingeordnet worden ist und dabei diese so gut wie völlig verdrängt hat. Wenn wir nur wüssten, dass auch in Jesu Sintflutbergepisode einmal eine Waschung stattgefunden hat. Das aber wissen wir wohl. Denn eine solche Waschung ist anscheinend die Fusswaschung bei Jesu letztem Mahl mit seinen Jüngern. S. unten die Jesus-Sage nach Johannes. An der Stelle, an der jetzt die Verklärungsszene steht, dürfte somit wirklich einmal ein Reflex von *Gilgamesch*'s Waschung und Neubekleidung bei Xisuthros, also ein Gegenstück zur Naeman-Episode in der Elisa-Sage (s. o. p. 878 f.), erzählt worden sein. Und da in dieser Sage für *Gilgamesch* bei Xisuthros durchweg ein Anderer, bezw. Andere als Elisa-*Gilgamesch*, eingetreten ist, bezw. sind (o. p. 679 f.), so auch in der Waschszene (o. p. 675 ff.), andrerseits aber in dem bisher analysierten Teil von Jesu Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode in sechs Stücken nicht Jesus-*Gilgamesch*, sondern Andere, und einmal auch Petrus, als der *Gilgamesch* auftreten (s. o. p. 864 f., p. 868 ff., p. 872, p. 873 f., p. 875 ff. u. p. 877 f.), so darf man vermuten, dass Der, welcher sich in der Jesus-Sage einmal als ein *Gilgamesch* bei Xisuthros gewaschen hat, nicht Jesus-*Gilgamesch*, sondern ein Anderer war. Wenn nun

diese Waschszene nach o. p. 886 durch eine andere Episode mit einer Waschszene verdrängt worden sein soll, so ist es anscheinend nicht belanglos, dass in dieser anderen Waschszene Andere als Jesus, nämlich zuerst Petrus, und darnach die übrigen Jünger gewaschen werden. S. u. die Jesus-Sage nach Johannes.

Während nun nach dem oben Bemerkten die Waschszene bei Xisuthros in der Jesus-Sage durch die Verklärungsgeschichte ganz, oder doch wenigstens so gut wie ganz, herausgedrängt sein müsste, wäre nach o. p. 879 eine Anekdote von einem Vorschlage, Hütten zu bauen, deren Gegenstück in der Elisa-Sage einem der Waschszene bei Xisuthros folgt, mit der Verklärungsszene, an neuer Stelle, vereinigt und ihr nach Möglichkeit angepasst worden[1]). Dieser Vorschlag, Hütten zu bauen, dürfte also vorher seinen Platz bei dieser neuen Stelle gehabt, somit an derselben Stelle gestanden haben, an der sein Gegenstück in der Elisa-Sage jetzt steht, d. h. aber: die gleiche Verschiebung, wie dieses, erlitten haben. Denn dieses Gegenstück — der Vorschlag der Jünger des Elisa, für sich (und ihn) eine Wohnstätte herzurichten — ist ja durch die Herrichtung bedingt, diese aber wieder durch das vorhergehende, dazu nötige Bäumefällen (o. p. 682); und dessen Urbild soll sein, dass *Gilgamesch* vor seiner Fahrt zu Xisuthros, also vor seiner Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode, einen Baum oder Bäume fällt (o. p. 680 ff.).

Moses ist in der Moses-Sage als der in der Wolke Verschwindende ein auf immer verschwindender Xisuthros, kommt aber gleichwohl wieder zu seinem Volk zurück, weil er zugleich ein *Gilgamesch* ist und Dessen Erdenleben zu Ende zu leben hat (o. p. 151). Hiernach ist es nun zu verstehn, warum Jesus-*Gilgamesch* nach seiner Verklärung wieder vom Berge herunterkommt und weiter mit

1) JOH. WEISS (l. c., p. 247) findet Petri Wort vom Hüttenbauen gewiss mit Recht äusserst befremdlich. Darin mag man ein Kriterium dafür sehn, dass die Anpassung nicht vollständig gelungen ist.

seinen Jüngern zusammenlebt. Nun hat jedoch die Moses-Sage zugleich noch einen Reflex von Xisuthros' Entrückung, in dem es zum Ausdruck kommt, dass Dieser nach seiner Entrückung nicht wiederkehrt (o. p. 151 ff.); aber freilich besteht dieser Reflex nicht in einer Entrückung. Die Sage von Josua III und Esra, die Elisa-Elias-Sage und die Tobias-Asarja-Sage indes haben die Entrückung des Xisuthros ohne Wiederkehr festgehalten, ohne sie zu modifizieren (o. p. 194, p. 601 f. und p. 608 f., p. 769 ff.). Ebenso ist nun Xisuthros' Entrückkung ohne Wiederkehr auch in der Jesus-Sage vertreten. Und zwar erscheint sie an der Stelle, wo sie, wenn mit ihrem *Gilgamesch*-Xisuthros Jesus verknüpft, einzig und allein erscheinen kann, nämlich am Ende des Lebens Jesu, und zwar als seine — Himmelfahrt. S. dazu unten. Zu anderen bisher nicht erörterten Elementen der Sintflutberggeschichte in der Jesus-Sage siehe unten vor Allem die Feier des Abendmahls und das ihr Folgende bei den Synoptikern, und die Fusswaschung (beim Abendmahl) und das ihr Folgende im Johannes-Evangelium.

Nach der Waschung bei Xisuthros wollen *Gilgamesch* und der Schiffer die Rückfahrt antreten und stossen das Schiff auch vom Ufer ab. Bevor sie jedoch ausser Hörweite kommen, befiehlt Xisuthros dem *Gilgamesch*, sich ein spitziges Zauberkraut, oder doch Zaubermittel, zur Bezwingung des Meeres, vielleicht eine Koralle, aus dem Wasser zu holen; und *Gilgamesch* führt den Befehl aus und holt sich, vermutlich untertauchend, das Zaubermittel aus dem Wasser heraus. In der Tobit-Sage dürfte dies zu einem Wunderfisch mit heilkräftigen Teilen geworden sein, den Tobit-*Gilgamesch* auf Asarja's, als eines Xisuthros, Befehl beim Baden packt und tötet (o. p. 773 ff.), in der Jonas-Sage zu dem Wunderfisch, welcher Jonas-*Gilgamesch*, den man in's Wasser geworfen hat, verschlingt, dann aber glücklich an's Land bringt (o. p. 803 f.). Hinter der Verklärungsgeschichte an der

Stelle der Waschung im *Gilgamesch*-Epos findet sich aber in der Jesus-Sage, freilich nur bei Matthäus, der wunderbare Fang des Fisches mit dem Stater im Maul durch Petrus[1]), der dabei vielleicht im Wasser steht[2]).

Xisuthros befiehlt dem *Gilgamesch*, sich das Zaubermittel aus dem Wasser zu holen, Asarja als Xisuthros dem Tobias-*Gilgamesch*, den Fisch im Wasser zu packen (o. p. 774), Elisa-*Gilgamesch* als Xisuthros einem seiner Jünger, das Beil aus dem Wasser zu holen, das auch dem Wunderkraut entspricht (o. p. 680). Der Fisch mit dem Stater aber wird gefangen von dem Jünger Petrus auf Befehl Jesus-*Gilgamesch*'s. Also ist auch noch in der Wunderkraut-Episode Jesus-*Gilgamesch*, ebenso wie Elisa-*Gilgamesch*, ein Xisuthros; und, was ebenso wichtig ist, in der Wunderkraut-Episode ist in der Jesus-*Gilgamesch*-Sage für *Gilgamesch* ebenso ein Jünger des *Gilgamesch* eingetreten, wie in der Elisa-*Gilgamesch*-Sage; und dieser Jünger, der in Jesu Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode die Rolle *Gilgamesch*'s spielt, ist abermals Petrus, der Apostelfürst der christlichen Sage. S. o. p. 864 f. und p. 873 f., und vgl. unten die Jesus-Sage nach Johannes.

Eine synoptische, aber vielleicht aus der johannäischen Sage entlehnte, Parallele zu dem Fang des Fischs mit dem Stater im Maul ist der wunderbare Fischzug[3]). S. dazu unten die Analyse von Johannes 21.

Zwischen der Stater- und der Verklärungs-Geschichte finden wir bei Matthäus, und bei Markus und Lukas, die die Stater-Geschichte nicht haben, Dem entsprechend nur hinter der anderen Geschichte, die Anekdote von dem dämonischen Sohne, nach Lukas einem einzigen Sohne, den

---

1) Matthäus 17, 27.

2) Petrus geht, um den Fisch zu fangen, vielleicht *εἰς θάλασσαν*, also vielleicht in's Meer hinein. Aber möglicher Weise ist — nach einem fr. Fingerzeige A. Deissmann's — *εἰς θάλασσαν* mit dem folgenden *βάλε ἄγκιστρον* (wirf die Angel aus) zu verbinden.

3) Lukas 5, 4 ff.

Jesus-*Gilgamesch*'s Jünger nicht haben heilen können, und den nun Jesus-*Gilgamesch* heilt[1]), sowie Jesu zweite Leidensverkündigung[2]). Da Jesu erste Leidensverkündigung auf das Epos zurückgeht (o. p. 874 f.), so dürfte die zweite, nämlich als Dublette zu jener, den gleichen Ursprung haben. Die Geschichte von dem dämonischen Sohne aber muss uns zunächst an die von dem einzigen Sohne des Sunamiten erinnern, den Elisa-*Gilgamesch*'s Diener Gehasi nicht in's Leben zurückrufen kann, und den Elisa-*Gilgamesch* dann auferweckt (o. p. 666 f.). Umsomehr, als diese Geschichte ein Stück von Elisa's Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode ist (o. p. 661 ff.), die Erzählung von dem dämonischen Sohne aber zwischen Teilen von Jesu Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode steht. Nun ist der Sohn des Sunamiten, den Gehasi nicht auferwecken kann, in der Jesus-Sage fraglos durch die dämonische Tochter der Phönizierin vertreten, die Jesus heilt (o. p. 868 ff.). Also scheint es möglich, dass die Anekdote von dieser und die von dem dämonischen Sohne ursprünglich eine Geschichte gebildet haben, die somit ein noch vollständigeres Gegenstück zu der von dem Sohne des Sunamiten gewesen wäre, als die von der dämonischen Tochter allein[3]). Diese eine Geschichte hätte dann, nach der Elisa-Elias-Sage zu schliessen, einst etwa so ausgesehn: Eine Frau kommt zu Jesus und bittet ihn, ihren dämonischen Sohn zu heilen. Jesus schickt deshalb seine Jünger zu dem Kranken hin, aber Diesen gelingt es nicht, ihn gesund zu machen. Darnach heilt er ihn selbst. Was oben p. 667 über die Genesis der Elisa-Anekdote vermutet ward, müsste dann, d. h. die Richtigkeit unsrer Vermutung vorausgesetzt, mutatis mutandis für eine Urform dieser Anekdote und der von uns konstruierten Parallelgeschichte dazu in der Jesus-Sage

1) Matthäus 17, 14 ff. = Markus 9, 16 ff. und Lukas 9, 38 ff.

2) Matthäus 17, 22 f. = Markus 9, 31 und Lukas 9, 43 f.

3) Allerdings soll sich nach Joh. Weiss, l. c, p. 249 f., die Geschichte von dem dämonischen Knaben als ein Stück guter Ueberlieferung erweisen.

passen, oder es müsste eine andere Erklärung möglich sein, die beiden Sagen gerecht würde. Indes ermangeln diese Schlussfolgerungen anscheinend eines ganz festen Ausgangspunkts. Und doch — die Hypothese sieht auch deshalb nicht schlecht aus, weil sie die seltsame[1]) Dublette zur ersten Leidensverkündigung erklären würde: Eine Leidensverkündigung ist am Platz, und zwar nach der Ursage hinter der Speisung mit 7 Broten (s. o. p. 874), die wieder richtig hinter der Heilung der dämonischen Tochter erzählt wird. Hat nun etwa die von uns diskutierte und zur Diskussion gestellte Spaltung einer älteren Geschichte in die von der dämonischen Tochter und die vom dämonischen Sohne die Folge gehabt, dass sich auch hinter dieser eine Leidensverkündigung findet?

Mit der Stater-Geschichte befinden wir uns bereits am Schluss von *Gilgamesch*'s Besuch bei Xisuthros. Nach dem Urbilde dieser Geschichte, der von der Gewinnung des Wunderkrauts, fährt der Held mit dem Schiffer von dem Gestade des Xisuthros ab und gelangt darnach zu seiner Königsstadt Erech zurück; und dahinter lesen wir, und zwar am Schluss des Epos, von der Zitierung seines gestorbenen Freundes *Eabani*. Diese ist auch im neuen Testament deutlich genug vertreten, aber nicht in der Erzählung der Synoptiker, sondern nur in der des vierten Evangelisten, nämlich durch die Auferweckung des Lazarus, des gestorbenen Freundes Jesus-*Gilgamesch*'s, kurz vor Jesu Tode. Darüber und über einen Wiederschein von deren Urbild in Lukas 16 werden wir unten reden. Die Szene an *Eabani*'s Grabe schliesst nun das Epos ab. Aber die Jesus-Sage bietet hinter ihrem Reflex im Johannes-Evangelium und der Stelle dieses Reflexes in den drei synoptischen Evangelien noch eine Fülle von Ereignissen mit mannigfaltigen markanten Zügen, für die also das *Gilgamesch*-Epos nicht die Vorbilder

1) Vergleiche Joh. Weiss, l. c., p. 234 und p. 251.

zu bieten scheint. Und so könnte man denn wohl hoffen, dass wir jetzt, hinter der Stater-Geschichte, mit plötzlichem Sprunge aus der Wesenlosigkeit der Sage in die Wesenhaftigkeit der Geschichte hinüberschnellten, dass jetzt plötzlich die Jesus-Sage in eine Jesus-Geschichte übergehe. Aber eine solche Hoffnung Derer, die mit Schmerz und Trauer uns einen Zweig nach dem anderen vom Baume des Lebens Jesu haben abbrechen sehen, müsste mit einer grossen Enttäuschung enden.

Nach der Stater-Episode, in der also nach dem o. p. 891 Gesagten der Abschluss von *Gilgamesch*'s Aufenthalt bei Xisuthros enthalten ist, begibt sich Jesus auf die Reise nach Jerusalem[1]); und darnach zieht er auf einem Eselsfüllen mit festlichem Gepränge in Jerusalem ein: Kleider und Baumzweige werden vor ihm auf seinen Weg gebreitet[2]) und freudige Hosianna-Rufe der Menge umbrausen ihn[3]). Dann geht er noch desselben Tags wieder zur Stadt hinaus, nach Bethanien — östlich und in der Nähe von Jerusalem —, und übernachtet daselbst. Am anderen Morgen kehrt er wieder nach Jerusalem zurück. Auf dem Wege dahin verspürt er Hunger. Da sieht er einen Feigenbaum, findet aber keine Früchte daran und verflucht ihn[4]), und alsbald verdorrt der Baum. So nach Matthäus[5]). Nach Markus finden die Jünger und Jesus den von ihm verfluchten Baum erst verdorrt, als sie am

---

1) Markus 10, 1; Matthäus 19, 1; Lukas 9, 51.

2) Vgl. II Kön. 9, 13.

3) Markus 11, 1 ff.; Matthäus 21, 1 ff.; Lukas 19, 28 ff.

4) Die Verfluchung des Feigenbaums soll nach Joh. Weiss, l. c., p. 268, deutlich eine Einschaltung sein. Das scheint wenigstens z. T. durch die Buddha-Sage bestätigt zu werden, in der der entsprechende Feigenbaum (s. p. 893 f.) nicht verflucht wird, übrigens auch nicht verdorrt. Allein die Jonas-Sage (s. u. p. 893 f.) spricht durchaus gegen Weiss.

5) Matthäus 21, 17 ff.

nächsten[1]) Morgen wieder in der Frühe nach Jerusalem gehn[2]).

Ein Baum verdorrt plötzlich. Das muss uns auffallen. Denn Dgl. hatten wir schon einmal, und zwar in der Jonas-Sage, die, ebenso wie die Jesus-Sage, in Sebulon heimisch ist: Das *qīqājōn*-Gewächs, das dem Jonas Schatten spendet, wird auf Befehl Jahve's eines Morgens in aller Frühe von einem Wurm gestochen und verdorrt alsbald (o. p. 805). Dieses Gewächs aber ist östlich von der Stadt Ninive in deren Nähe aufgewachsen, bei und über der Hütte, in der Jonas-*Gilgamesch* sich aufhält und fraglos auch grade in der Nacht vor dem Verdorren des Gewächses geschlafen hat (o. p. 804 f.)! Dies Zusammentreffen darf gewiss nicht ohne Weiteres ignoriert werden. Konnten wir doch — sehr begreiflicher Weise — zwischen der Jesus-Sage aus Sebulon und der Jonas-Sage aus Sebulon bereits oben mit Sicherheit eine nähere Verwandtschaft nachweisen. Vgl. o. p. 827 f., p. 836 f., p. 838 f., p. 845 f. und p. 864 f.

Dass Jonas sich aus Ninive herausbegibt, und östlich davon seine Hütte aufschlägt, soll nun aber der Flucht *Eabani*'s in die Wüste entsprechen (o. p. 806), und das *qīqājōn*-Gewächs muss ein Gegenstück zu zahlreichen Bäumen oder Sträuchern sein, die in Reflexen von *Eabani*'s Wüstenflucht figurieren (s. o. p. 805, p. 587 und p. 712 f.)[3]).

1) JÜLICHER, l. c., p. 228, meint, dass bei Matthäus eine »Tendenz auf Steigerung des Wunderbaren nicht zu verkennen sei«. Aber die Jonas-Sage (s. sofort) dürfte zeigen, dass Markus abgeschwäch hat.

2) Markus 11, 11 ff. und 20.

3) Der Feigenbaum in der Jesus-Sage wird in der Nähe von Bethanien gedacht, und nahe bei Bethanien lag ein Bethphage, dessen Name gewiss »Haus der unreifen Feigen« bedeutet (Markus 11, 1; Matthäus 21, 1; Lukas 19, 29; BUHL, *Geogr. d. alt. Paläst.*, p. 155 f.). Also scheint die Art des Baumes in der Jesus-Sage durch sein Lokal bedingt zu sein. Allein die Buddha-Sage setzt eine ältere Form der Jesus-Sage voraus, in der der Feigenbaum schwerlich nahe bei Bethanien wuchs, und die Buddha-Sage hat auch den Feigenbaum (s. u. p. 894 Anm. 1 und Band II).

In dieser Wüste hungert den *Eabani*, und auch davon haben sich in den israelitischen *Gilgamesch*-Sagen manche Reflexe erhalten, und zwar auch solche, in denen der Hunger bei einem Baume oder Strauche gestillt wird (o. p. 826 f., sowie p. 417 f. u. p. 586 ff.). Nun aber hungert auch Jesus-*Gilgamesch*, wie er an den Feigenbaum herantritt!

Wenn diese Parallele nicht zufällig sein sollte, so hätten wir hier, hinter dem Abschluss einer *Gilgamesch*-Sage, anscheinend ein teilweises Duplikat zu Jesu Wüstenreise, insofern nämlich sein einmaliges Hungern zum zweiten Male erzählt würde. Der Baum aber bei Bethanien würde eine Lücke in der Erzählung von der Wüstenreise ausfüllen[1]). Indes wäre es sehr wohl möglich, dass die ganze Jerusalem-Bethanien-Episode als Ergänzung zu Jesu Wüstenflucht zu betrachten ist. Darauf führt wenigstens die Erzählung von Elias' entsprechender Wüstenflucht: Elias flieht zunächst eine Tagereise[2]) weit in die Wüste hinein. Dann schläft er unter dem *rōtem*-Strauch ein, der nach o. p. 893 dem Feigenbaum entsprechen soll. Hierauf wird er von einem Engel gespeist, also hungert ihn. Dasselbe geschieht noch einmal; und darnach isst er 40 Tage lang Nichts, während er in der Wüste dahinzieht (s. o. p. 586). Das soll aber nach o. p. 826 f. dem 40 tägigen Fasten Jesu in der Wüste

---

1) In dem, auf eine ältere Form unsrer Jesus-Sage zurückgehenden Teil der Buddha-Sage (s. o. p. 827, p. 831 Anm. 5, p. 832, sowie Band II) erscheint ohne jede Frage grade in der Episode, welche Jesu Wüstenreise entspricht, ein »Feigenbaum« (Pippala, Ficus religiosa, Götzenbaum), und zwar an ursprünglicher Stelle, und darnach noch ein zweiter, ein Ajapāla-»Feigenbaum« (s. OLDENBERG, *Buddha*[4], p. 127, p. 135 u. p. 137). Unter dem ersteren Baum wird dem Buddha der Inhalt seiner Lehre offenbart, und der Baum ist darum der »Baum der Erkenntnis« (OLDENBERG, l. c., p. 127). Beim Baume, oder doch in der Nähe des Baumes der Erkenntnis aber machen sich andrerseits Adam und Eva Schurze aus Feigenbaumblättern (Genesis 2). Haben wir hier lediglich ein zufälliges Zusammentreffen anzunehmen?

2) I Kön. 19, 4.

entsprechen. Also scheint die Jerusalem-Bethanien-Episode, in der Jesus nahe bei Jerusalem übernachtet, genau dem ersten Teil von Elias' Wüstenflucht zu entsprechen und durch Jesu Wüstenflucht fortgesetzt zu werden, oder besser: ursprünglich durch sie fortgesetzt worden zu sein. Ja, wir können wohl noch tiefer eindringen: Nach dem Gesagten entspräche Elias' Schlafen unter dem *rōtem*-Strauch Jesu Nachtaufenthalt in Bethanien. Nun schläft Elias zweimal unter dem Strauch, zweimal, oder vielleicht besser: wenigstens zweimal aber auch Jesus, jedenfalls nach Markus, in Bethanien, oder doch ausserhalb Jerusalem's[1]). Zu dem zweimaligen Schlafen vgl. o. p. 587 f. sowie o. p. 832 f.

Ist Jesu erster Gang nach Bethanien nach dem festlichen Einzug in Jerusalem nun wirklich ein Reflex von *Eabani's* Flucht in die Wüste nach seinem festlichen Einzug in Erech, oder Einzug in Erech während eines Festes, dann ist dieser durch jenen Einzug in Jerusalem vertreten, wie in der Saul-Sage dadurch, dass Saul an einem Festtage in die Stadt Samuel's kommt (s. o. p. 406). Dieser Schluss sieht vorderhand zwar noch etwas kühn aus. Aber er wird bald vollständig gesichert erscheinen.

Eabani kehrt nach seiner Wüstenflucht nach Erech, und Dem entsprechend Jesus aus Bethanien nach Jerusalem zurück[2]). *Eabani's* Rückkehr scheint also in der Jesus-Sage zweimal vertreten zu sein. Denn oben p. 834 f. erkannten wir ja, dass Jesu Reise in seine Heimat nach seiner Wüstenreise sicher ein Reflex jener Rückkehr ist. Hinter einem Spiegelbild jener Rückkehr und vor einem Absenker der *Chumbaba*-Episode hat nun die israelitische *Gilgamesch*-Sage, wie wir immer und immer wieder feststellen konnten, einen Reflex der Plagen und der

1) Markus 11, 11 und 19 (vgl. dazu JOH. WEISS, l. c., p. 284); anders Matthäus (Kap. 21, 17 ff.). Vgl. Lukas 19, 47 und 21, 37.

2) Markus 11, 27; Matthäus 21, 23; vgl. Lukas 21, 37.

Sintflut eingeschoben. Einen letzten Rest eines Reflexes speziell des Mythus von der ersten Plage erkannten wir o. p. 846 in Jesu Ankündigung des Gottes- und Himmelreichs, welches der Weltherrschaft des, wohl auf einer Wolke und jedenfalls vom Himmel herabgekommenen göttlichen Löwentöters nach der ersten Plage entsprechen soll. Und nun geschieht es an, allem Anscheine nach genau entsprechender Stelle, nämlich, nachdem Jesus wieder von Bethanien nach Jerusalem gekommen ist, dass er die apokalyptische Rede hält, über die furchtbaren Zeiten, denen die Welt entgegengehe, und das auf sie folgende Erscheinen des »Menschensohnes« in den Wolken des Himmels[1]), womit ja das Himmel- und Gottesreich seinen Anfang nimmt! Vermutlich an derselben Stelle der Sage also, an der Daniel als Xisuthros im Traume voraussieht, wie der göttliche »Löwenbezwinger«, aussehend wie ein »Menschensohn«, d. i. Mensch, in den Wolken des Himmels erscheint und die Weltherrschaft übernimmt (o. p. 197 ff.), vermutlich an eben dieser Stelle verkündet Jesus das Kommen des Menschensohnes in den Wolken und die Errichtung seines Reichs[2])[3]), wobei er, wenigstens nach unsrer Jesus-Sage, mit diesem Menschensohn sich selber meint.

Es ist also nicht zu bestreiten: Der Kern von Jesu apokalyptischer Rede geht im letzten Grunde auf den

1) Markus 13, 5 ff.; Matthäus 24, 4 ff.; Lukas 21, 8 ff.

2) Man darf es daher immerhin zur Diskussion stellen, ob der »Menschensohn« in Jesu apokalyptischer Rede wirklich grade nur aus Daniel stammt.

3) Die apokalyptische Rede Jesu soll einer besonderen Quelle entstammen (s. WERNLE, *Synoptische Frage*, p. 213; vgl. JOH. WEISS, l. c., p. 283). Das mag richtig sein. Aber jedenfalls muss, da ihr Inhalt ihrem Platze in der Jesus-Sage entspricht, an diesem Platze schon vor der Einfügung dieser apokalyptischen Rede irgend eine, wenn auch vielleicht ganz kurze Rede der Art (vgl. o. p. 844 und p. 846) gestanden haben, oder doch von einer solchen Rede erzählt worden sein.

Mythus von der ersten Plage und ihrer Beendigung durch den vom Himmel her kommenden Gott zurück; und das von Jesus angekündigte Kommen des Menschensohnes in den Wolken des Himmels spiegelt dieses Gottes Herabkunft wieder[1]). Was aber von Jesu Parusie-Rede gilt, Das gilt natürlich mutatis mutandis auch von ihrem Gegenstück hinter der Rückkehr aus der Wüste, nämlich der ersten Ankündigung des Himmel- und Gottesreiches durch Jesus. Es wird somit jetzt noch klarer, dass Jesus selbst von Anfang an als der König in diesem Reiche gegolten hat, aber freilich nur ein Jesus der Sage (vgl. o. p. 846).

Wie nun zu der Ankündigung des Himmel- und Gottesreiches ihre alsbaldige oder doch demnächstige Verwirklichung als Komplement gehört, oder doch einmal gehört hat, wie das Schema sie jedenfalls am Ende einer »ersten Plage« und also auch jedenfalls noch vor dem Seesturm, dem Sintflutsturm der Jesus-Sage, verlangt (o. p. 846), so ist ohne Frage auch das von Jesus geweissagte Kommen des Menschensohnes ursprünglich einmal unmittelbar hinter dessen Ankündigung mitten in der Jesus-Sage gedacht worden. Die Verkündigung Jesu bezog sich also jedenfalls ursprünglich nicht auf seine Wiederkehr, etwa bald nach seinem Tode oder seiner Himmelfahrt oder lange nachher, sondern auf ein alsbaldiges oder demnächstiges Kommen Jesu vor seinem Tode (vgl. o. p. 846 ff.). Wie die Sage Das einmal mit dem Umstande in Einklang gebracht hat, dass dieser selbe Jesus (weil er auch ein Xisuthros und ein *Gilgamesch* ist) zur Zeit der Verkündigung schon da ist, ob sie etwa niemals einen Ausgleich versucht hat oder ob aus irgend einem Grunde niemals Etwas zu einem solchen Ausgleich hindrängte, Das muss leider eine offene Frage bleiben.

Von den der Löwenplage folgenden Plagen hat die Jesus-Sage in ihrer ersten Hälfte Nichts, oder doch jeden-

1) S. hierzu und zu p. 844 ff. schon ZIMMERN in *Keilinschr. u. d. A. Test.*[3], p. 391!

falls nur undeutliche Spuren erhalten (s. o. p. 848 f.), wohl aber in noch klar erkennbarer Gestalt die auf die Plagen folgende Sintflut, deren disjecta membra wir sowohl an der ursprünglichen Stelle, als auch noch an einer anderen Stelle (oder an anderen Stellen) zusammenlesen konnten: den Seesturm und die Landung im Ost-Jordan-Lande, das Ertrinken der 2000 Schweine und der Dämonen, die in sie gefahren sind, Jesu Rückkehr nach dem Westen des Sees und seine Ankunft in Nazareth, Jesu Verklärung auf dem Berge, auf den er hinaufgestiegen ist, um zu beten (Jesu Gebet auf dem Berge nach der ersten Speisung und Jesu wunderbares Meerwandeln). S. o. p. 835 ff., p. 841 f., p. 842 f., p. 843, p. 864, p. 866 und p. 880 ff. Von éinem dieser Bestandteile von Jesu Sintflutepisode finden wir nun aber anscheinend ein Duplikat grade hinter der apokalyptischen Rede, die ein Stück einer »Schlangen- und- Löwen-Plage« sein soll: Jesus geht, um zu beten, mit drei von seinen vier Lieblingsjüngern, nämlich Petrus, Johannes und Jakobus, auf den hohen Berg hinauf, auf dem er verklärt wird (o. p. 879); und hinter der apokalyptischen Rede wird erzählt, dass er mit allen seinen Jüngern zu einem *χωρίον*, Namens Gethsemane, hingeht, dann Petrus, Johannes und Jakobus mit sich nimmt und die Anderen zurücklässt, schliesslich sich aber auch von den dreien trennt und nun betet. So wenigstens nach Markus und Matthäus[1]). Lukas aber lässt ihn mit den Jüngern zum Oelberg gehn und keine Scheidung zwischen ihnen machen; nach ihm trennt er sich nur einmal und dabei von allen Jüngern[2]).

Wir befänden uns demnach abermals auf »Jesu Sintflutberg«? Allerdings, so wenig gesichert Das auch vorerst erscheinen mag[3]). Wenn Dies richtig ist, stünden wir also

---

1) Markus 14, 32 ff.; Matthäus 26, 36 ff. 2) Lukas 22, 39 ff.

3) Daraus, dass die Verklärungsgeschichte und die Gethsemane-Episode gleichen Ursprungs sind, erklären sich ohne Weiteres die zwischen beiden

dort in der Sage, wo z. B. Abraham-*Gilgamesch* als ein Xisuthros sich mit seinem zu opfernden Sohne zusammen allein auf dem Berge des *mōrijjā*-Landes befindet (o. p. 318), wo Asarja als ein Xisuthros, und darum als Ersatzmann für einen israelitischen *Gilgamesch*, im Begriff steht, im Beisein allein des Tobit und des Tobias gen Himmel zu fahren (o. p. 769 ff.), wo Elias als ein Xisuthros, und darum als Ersatzmann für einen israelitischen *Gilgamesch*, im Begriff steht, im Beisein allein des Elisa in einer Gegend östlich vom Jordan gen Himmel zu fahren (o. p. 601 ff. und p. 608 ff.). Auf dem Wege dahin bittet nun Elias seinen Jünger Elisa dreimal, zurückzubleiben, erhält aber von Diesem dreimal die Antwort, dass er ihn nicht verlassen werde[1]). Anders die drei Jünger in Gethsemane nach Markus und Matthäus: Jesus-*Gilgamesch* bittet sie, von ihnen fortgehend, zurückzubleiben und zu wachen, aber dreimal findet er sie darnach, zu ihnen zurückkehrend, schlafend[2]). Das sind z. T. recht verschiedene Vorgänge. Doch ist ihnen aber auch Mehreres gemein — die dreimalige Wiederholung eines gleichen Vorgangs, das Motiv der Bitte und das des Zurückbleibens —, so dass man, wo es sich um Stücke an scheinbar gleicher Stelle der Sage handelt, wohl an einen gemeinsamen Ursprung denken darf. Und darum gehört gewiss auch Folgendes zusammen: Jesus lässt, nach Markus und Matthäus, zunächst seine Jünger ausser drei Lieblingsjüngern zurück; als Elias aber vor seiner Himmelfahrt mit seinem Jünger Elisa über den Jordan geht, bleiben 50 Prophetenjünger diesseits des Jordan stehn[3]). Hiermit vergleiche man aber wieder die

---

zu beobachtenden Aehnlichkeiten, und es liegt daher kein Grund zu der Annahme vor, dass die Gethsemane-Episode »etwa« der anderen Episode nachgebildet sei. Gegen Weiss, l. c., p. 300. Vgl. o. p. 881 Anm. 2.

1) II Kön. 2. 2) Markus 14, 34 ff.; Matthäus 26, 38 ff.

3) II Kön. 2, 7. Hiernach und nach dem Folgenden ist Weiss, l. c., p. 300 unten, zu berichtigen.

Parallelepisode in der Moses-Sage (vgl. o. p. 880 f.): Moses-*Gilgamesch* ist als ein Xisuthros zunächst mit 70 Aeltesten und drei anderen Männern auf dem Berge Sinai zusammen, steigt hierauf, indem er die 70 zurückbleiben heisst und während auch die drei zurückbleiben, mit seinem Diener Josua allein weiter hinauf, um endlich (mit Diesem?) allein in der Wolke zu verschwinden[1]. Zum Schluss muss auch noch daran erinnert werden, dass Abraham in einer entsprechenden Episode (s. o. p. 898 f.) seine Diener zurückbleiben heisst, als der Opferberg in Sicht gekommen ist[2]. Aus diesen Parallelen scheint sich übrigens zu ergeben, dass die **50** Prophetenjünger der Elisa-Elias-Sage den **70** Aeltesten der Moses-Sage entsprechen. Sind darum zu Diesen und zu den 50 Prophetenjüngern die **70** Jünger Jesu ein Seitenstück?[3].

Xisuthros hat, ehe er auf dem Sintflutberge zu den Göttern entrückt wird, ihnen geopfert. Dieses Opfer fanden wir in einer langen Reihe alttestamentlicher *Gilgamesch*-Sagen wieder (s. zuletzt o. p. 706 ff. und p. 761 f., und vgl. p. 801 f.). Mit diesem Opfer verbindet sich, wie mehrfach ausdrücklich gesagt wird, ein Opfermahl, als ein Bundesmahl, so in der Moses-Sage (o. p. 147 f.) und in der Jakob-Sage (o. p. 244); vgl. auch das Mahl auf dem Karmel in der Elias-Sage (o. p. 605 f.). Ehe speziell Moses-*Gilgamesch* allein auf den Sinai als einen Sintflutberg hinaufgeht, hat er opfern lassen, den Bund mit Jahve geschlossen und mit den 70 und den drei Männern Aaron, Nadab und Abihu zusammen im Angesichte Gottes ein Bundesmahl gegessen, als ein Xisuthros, der auf dem Sintflutberge den Göttern ein Opfer darbringt und mit dem sich darnach der Gott *Bēl* versöhnt. Und — ehe Jesus-*Gilgamesch* mit den Jüngern, und speziell dreien von ihnen, nach Gethsemane gegangen ist, und sich dann auch von diesen drei getrennt hat, hat er mit allen seinen Jüngern

---

1) Exodus 24. 2) Genesis 22, 5. 3) Lukas 10, 1.

zusammen das Abendmahl gegessen, womit ein Bund Gottes mit ihnen besiegelt worden ist[1]). Es ist nicht anders: Das Abschieds- und Bundesmahl, das Jesus mit seinen Jüngern zusammen geniesst, ist auch ein Abbild des letzten Opfermahles des Xisuthros, das er vor seiner Entrückung den Göttern bereitet, des Opfermahls, auf dessen Darbietung die Versöhnung mit dem zürnenden Gotte *Bēl* folgt[2])! Das aber bedeutet, dass die christliche Sage einen Reflex dieses mythischen Opfermahls nachträglich mit einer christlichen Abendmahlsfeier identifiziert hat, dass also auch die Feier des Abendmahls und die Einsetzung dieses Sakraments, soweit die christliche Ueberlieferung eine solche kennt, innerhalb der Jesus-Geschichte mythisch sind.

Dabei fällt bei den Synoptikern mit diesem Mahle ein anderes Mahl zusammen. Denn Diese lassen Jesu letztes Mahl ein Passahmahl sein[3]). In der durch sie vertretenen Tradition ist also Jesu Xisuthros-Opfermahl mit einem Passahmahl identifiziert worden; was nebenbei den Gedanken nahe legt, dass durch die Zeit des Passahfestes zunächst die des Xisuthros-Opfermahls der Jesus-Sage bestimmt worden ist. Diese Identifikation kennt nun aber bekanntlich das vierte Evangelium nicht, vielmehr lässt dieses Jesus am Tage vor der Passahmahlfeier das letzte Mahl mit seinen Jüngern essen, und erwähnt dabei keine Abendmahlseinsetzung, ja deutet anscheinend nicht einmal an, dass dies Mahl ein Herrenmahl ist[4]). Es fragt sich also, ob Johannes. indem er die Identifikation des Xisuthros-Opfermahls mit dem Passahmahl nicht hat, etwas

---

1) Markus 14, 17 ff.; Matthäus 26, 20 ff.; Lukas 22, 14 ff.

2) Der Sinai-Bund und der Abendmahlsbund sind also sagenhafte Gegenstücke zu einander, und Jesu Wort vom Bunde bei diesem Abendmahl braucht deshalb nicht etwa auf Exodus 24, 8 zurückzublicken. Gegen z. B. W. Brandt, *Evangelische Geschichte*, p. 289.

3) Markus 14, 12 ff.; Matthäus 26, 17 ff.; Lukas 22, 7 ff.

4) Johannes 13.

Ursprünglicheres, als die Synoptiker, bietet, oder ob seine Differenzierung etwas Sekundäres ist[1]). Da eine Entscheidung hierüber meiner Meinung nach zur Zeit unmöglich ist, und andrerseits wohl auch die johannäische Tradition eine Verknüpfung des Herrenmahls mit dem Xisuthros-Opfermahl erkennen lässt (s. unten die Jesus-Sage nach Johannes), so dürfte es bis auf Weiteres auch unentschieden bleiben, in welcher chronologischen Reihenfolge die drei Mahle — Xisuthros-Opfermahl, Herrenmahl, Passahmahl — mit einander vereinigt worden sind. Indes, wo die johannäische Tradition anscheinend jene oben genannte Verknüpfung kennt, Jesu letztes Mahl aber kein Passahmahl sein lässt, da ist es doch immerhin das Wahrscheinlichste, weil die einfachste Kombination, dass sich diese Verknüpfung des Herrenmahls mit dem Xisuthros-Opfermahl zuerst vollzogen, und sich darnach mit beiden ein bis dahin am folgenden Tage gefeiertes Passahmahl vereinigt hat. In diesem Falle würde Das hinfällig werden, was wir o. p. 901 über die chronologische Einordnung von Jesu Xisuthros-Opfermahl vermuteten.

Wir haben nunmehr festgestellt, dass sich hinter der Stelle, an der das *Gilgamesch*-Epos in der Jesus-Sage abbricht, eine zweite Serie von Stücken der israelitischen *Gilgamesch*-Sage befindet, und zwar genau mit der für sie zu erwartenden Reihenfolge, nämlich: Jesu festlicher Einzug in Jerusalem[2]), dass er darnach nach Bethanien hinausgeht und dort übernachtet, sein Hunger bei dem

1) Der Frage, ob die Synoptiker in diesem Punkte Ursprüngliches bieten, oder Johannes, entspricht in unsrer neutestamentlichen Philologie die Frage, ob Jene mit ihrer Chronologie den Tatsachen gerecht werden, oder Dieser. S. über diese, u. E. unberechtigte Frage, z. B. BRANDT, *Evangelische Geschichte*, p. 283 ff., WENDT, *Johannesevangelium*, p. 11 f., JOH. WEISS, l. c., p. 289 ff.

2) Ich kann somit BRANDT, *Evangelische Geschichte*, p. 156, nicht zustimmen, wenn er meint, dass der Jubeleinzug in Jerusalem dem stärksten Verdacht unterliege, von Anfang bis zu Ende nach alttestamentlichen Motiven erdichtet zu sein.

Feigenbaum, dessen Verfluchung und dessen Verdorren, Jesu Rückkehr nach Jerusalem, die apokalyptische Rede mit der Ankündigung der Erscheinung des Menschensohnes in den Wolken (und der Errichtung des Himmelreichs), die Feier des abendlichen Bundesmahls, und dass Jesus mit seinen Jüngern in das χωρίον Gethsemane oder auf den Oelberg geht, und sich zuerst mit seinen drei Intimen von den Uebrigen, dann auch von diesen drei trennt, und betet. Wer von den Glaubenswilligen etwa noch ein wenig daran zweifeln sollte, dass wir in diesen Ereignissen in der Tat eine zweite Kette von Stücken der *Gilgamesch*-Sage zu erkennen haben, Den wird unsre Analyse des Johannes-Evangeliums wohl ganz davon überzeugen. Denn durch sie werden wir diese zweite Kette noch um einige Glieder verlängern können. Ueber das Verhältnis des Hauptteils der Jesus-Sage zu diesem anderen Teil und über damit Zusammengehöriges werden wir am besten erst am Schluss dieses Kapitels sprechen.

Wir verfolgten oben die Jesus-Sage bis in die Szene in Gethsemane oder auf dem Oelberg hinein. Jesus hat sich voll Weh und Angst von seinen Jüngern entfernt, als ein Xisuthros auf dem Sintflutberge, der im Begriff steht, von seinen Angehörigen zu scheiden. Er ist vor dem Punkte der Sage angelangt, an dem Xisuthros zu den Göttern entrückt wird, an dem Elias und Asarja als je ein Xisuthros gen Himmel fahren, an dem Moses als Xisuthros verklärt wird und — nach unserm Text vorher — in die Wolken hinein zu Gott hingeht, an dem Jesus selbst an einer anderen Stelle seiner Sage verklärt wird (o. p. 880 ff.). Aber nichts Derartiges geschieht jetzt mit ihm, vielmehr etwas ganz Anderes, das in keiner Beziehung zur Sintflutberg-episode steht[1]), aber allerdings in dessen eben erörtertem Reflex in der Jesus-Sage bereits vorbereitet worden ist: Be-

1) Markus 14, 43 ff.; Matthäus 26, 47 ff.; Lukas 22, 47 ff.

waffnete, von den Hohenpriestern und den Aeltesten (sowie den Schriftgelehrten) geschickt, nahen sich in der Dunkelheit unter des Jüngers Judas Ischarioth Führung (der Jesu Aufenthaltsort kennt) und legen Hand an den ihnen unbekannten, oder doch von ihnen in der Dunkelheit nicht erkennbaren Jesus, nachdem er ihnen von Judas Ischarioth durch einen Kuss verraten worden ist. Einer von Jesu Begleitern zieht sein Schwert und haut dem Diener des Hohenpriesters ohne Weiteres ein Ohr ab. So nach Markus[1]). Lukas lässt die Begleiter Jesu Diesen fragen: »Herr, sollen wir mit dem Schwerte dreinschlagen?«, und darauf schlägt nach ihm Einer von ihnen das Ohr ab, Jesus aber spricht: *ἐᾶτε ἕως τούτου*[2]). Matthäus endlich lässt, wie Markus, Niemanden Jesus fragen, einen der Begleiter das Ohr abschlagen und darnach Jesus gebieten: »Stecke dein Schwert wieder an seinen Platz! Denn Alle, die zum Schwerte gegriffen haben, sollen durch's Schwert umkommen. Oder meinst du, dass ich nicht meinen Vater bitten könnte, dass er mir alsbald mehr als zwölf Legionen Engel gewährte?«[3])[4]) Dann zieht Jesus ohne jegliche Gegenwehr — nach Markus von einem jungen Manne gefolgt, der aber gleich darauf, nachdem man ihn eben ergriffen hat, entflieht — mit der Schar der Bewaffneten davon. Von den Jüngern aber folgt ihm nur einer, nämlich Simon Petrus, wenn freilich nur von ferne.

Wem die Elisa-Geschichten gegenwärtig sind, Dem kann es nicht verborgen bleiben, dass sich aus diesen Darstellungen eine auffallende Parallele zu einer oben (p. 683 ff.) von uns besprochenen Episode in Elisa-*Gilgamesch*'s Leben entnehmen und zusammensetzen lässt: Elisa-

1) Markus 14, 47. 2) Lukas 22, 49 ff. 3) Matthäus 26, 51 ff.

4) BRANDT, l. c., p. 10, meint anscheinend mit Recht, dass Lukas mit seinem kurzen Befehl an Stelle des Matthäus'schen »Stecke dein Schwert u. s. w.« der bessere Darsteller sei. Aber die Elisa-Sage wird alsbald zeigen, dass Matthäus das Ursprünglichere hat.

Gilgamesch ist in Dothan bei Nacht von einem Syrer-Heer umzingelt worden, nachdem sein, den Syrern unbekannter Aufenthaltsort vorher in Erfahrung gebracht worden ist. Angstvoll sieht sein Diener das Heer der Feinde. Aber Elisa redet ihm seine Furcht aus: Derer, die bei ihnen seien, seien Mehr, als Derer, die bei Jenen seien. Und nun öffnet Gott dem Diener auf Elisa's Bitte die Augen, und er sieht um Elisa herum den Berg voll von (himmlischen) Rossen und feurigen Wagen. Dann geht Elisa, ohne Widerstreben, vermutlich in Begleitung seines Dieners, mit den Soldaten, die, mit Blindheit geschlagen, ihn nicht erkennen, davon (vorgeblich, um sie zu Elisa hinzuführen), und kommt hierauf mit ihnen nach Samaria und zu seinem Volk; und der König von Israel fragt nun den Elisa: »Soll ich dreinschlagen, mein Vater?« Elisa aber antwortet ihm: »Du sollst nicht dreinschlagen. (Denn) schlägst du etwa Die, welche du nicht[1]) mit deinem Schwerte und deinem Bogen gefangen genommen hast[2])[3])?« Das ist klärlich eine Parallele zu dem ähnlichen Stück in der Jesus-Sage[4]). Es wird nicht nötig sein, ausdrücklich her-

---

1) So die Septuaginta; das Wort fehlt aber im hebräischen Text. S. o. p. 683 Anm. 2.

2) Also in der Elisa-Sage nach der Septuaginta: geschlagen wird nur, wer mit dem — Bogen und — Schwert gefangen genommen ist, und in der Jesus-Sage: geschlagen wird Jeder, der das Schwert nimmt. Also bezeugt auch die Jesus-Sage die Richtigkeit der Septuaginta-Lesart: ... welche du nicht... S. o. p. 683 Anm. 2.

3) II Kön. 6.

4) Da dies demnach in der Hauptsache ein bodenständiges Stück der Jesus-Sage ist, so bedarf p. 304 bei Weiss, l. c., einer kleinen Modifikation. Aber zugleich harmoniert, wie man sieht, ein Tatbestand in der Elisa-Elias-Sage, ebenso wie (s. sofort) ein entsprechender in der David-Absalom-Sage, auf's schönste damit, dass Weiss, l. c., an dem Schwertstreich bei Jesu Verhaftung Anstoss nimmt. Nach diesen zwei Sagen zu schliessen, dürfte nämlich der Schwertstreich in Uebereinstimmung mit der Ansicht meines verehrten Kollegen in der Jesus-Sage ein Novum sein.

vorzuheben, dass die himmlischen Rosse und Wagen um Elisa, die Gott Elisa's Diener sehen lässt, den mehr als zwölf Legionen Engel entsprechen, die Gott Jesus schicken könnte.

Auf eine ähnliche Episode in der David-Sage ward bereits oben p. 685 aufmerksam gemacht: David-*Gilgamesch* befindet sich auf der Flucht vor Absalom, und weinend — vergleiche Jesu Gemütsverfassung in Gethsemane, bezw. auf dem Oelberg — steigt er den Oelberg hinauf. Bald darauf begegnet ihm Simei, flucht ihm und wirft ihn mit Steinen, obwohl er von seinem ganzen Volk und allen seinen »Helden« umgeben ist. Abisai, der Sohn der Zeruja, sagt deshalb zu David, dass er Simei den Kopf abschlagen wolle. Aber der König verbietet es ihm. Hier haben wir also eine weitere Parallele zu der Gethsemane-Geschichte, und sogar mit gleichem Lokal! Freilich lässt das gleiche Lokal zunächst nur auf einen Zufall schliessen. Doch s. unten p. 909.

Die David- und die Elisa-Episode gehören nun, wie o. p. 528 ff. und p. 685 f. erkannt ward, zur *Chumbaba*-Geschichte der *Gilgamesch*-Sage, und zwar speziell zu einer Episode mit einem unglücklichen *Chumbaba*-Kampf. In einer solchen trifft, oder traf einmal, den *Gilgamesch*, bezw. ihn und sein Volk oder einen Ersatz für den *Gilgamesch*, wie wir gesehen haben, ein Unglück, durch einen (in den uns erhaltenen Sagen meist vertuschten) Verrat eines Judäers aus dem Volk oder vieler Judäer oder Juda's oder des Stammes Juda oder eines Königs von Juda (s. zuletzt o. p. 684 f. und p. 797 f.). In ein paar Fällen wird dabei der *Gilgamesch* oder Einer, der für ihn eingetreten ist, gefangen genommen und ausgeliefert, oder soll doch ausgeliefert werden: Joseph den Midianitern (o. p. 684) und Simson den Philistern (o. p. 393). Nun aber wird Jesus in der Gethsemane-Episode gefangen genommen — infolge des Verrats von Judas Ischarioth, vielleicht aus dem Gebiet

des Stammes Juda[1]), der dafür 30 Silberlinge[2]) erhält[3]), Baesa-*Gilgamesch* vermutlich in einer *Chumbaba*-Episode für Geld von den Syrern verraten (s. o. p. 797 f.), Joseph als Ersatzmann für einen *Gilgamesch* bei Dothan auf Juda's Rat für 20 Silberlinge[2]) verkauft, und in Dothan wiederum schliesst sich Elisa-*Gilgamesch* in einer *Chumbaba*-Episode einem feindlichen Heere an und geht mit ihm davon, und Das in einer Episode, die grade an Vorgängen bei Jesus-*Gilgamesch*'s Gefangennahme eine frappante Parallele hat!

Und endlich: Judas, Jesus-*Gilgamesch*'s Verräter, erhängt sich — so Matthäus[4]); anders freilich wohl die Apostelgeschichte[5]) —, und in der *Chumbaba*-Episode der David-Absalom-Sage, mit einer nicht zu übersehenden Parallele zu Dem, was Jesu Gefangennahme vorhergeht und folgt (o. p. 906), erhängt sich David-*Gilgamesch*'s Verräter, der Judäer Ahitophel[6])!

Damit halte ich es für erwiesen: Jesus-*Gilgamesch* in Gethsemane, Jesus, der von Judas verraten[7]) und dann gefangen genommen wird, ist ein *Gilgamesch*, der in einem unglücklichen *Chumbaba*-Kampfe verraten wird[8]) und in die Hände seiner politischen Feinde fällt.

---

1) Falls *Ισκαριωθ* (z. B. mit DALMAN, *Worte Jesu*, p. 41, aber gegen WELLHAUSEN, *Evangelium Marci*, p. 25) »Mann von *Καριωθ*« bedeutet und *Καριωθ* nach Josua 15, 25 ein Ort in Juda ist.

2) Zu dem Preis von 20 bezw. 30 Silberlingen (Sekeln) s. Leviticus 27, 4 f.

3) Matthäus 26, 15 und 27, 3.

4) Matthäus 27, 5. 5) Apostelgesch. 1, 18.

6) Nach der Odyssee (s. Band II) wird, ebenfalls in einer *Chumbaba*-Episode, ein Verräter an einem *Gilgamesch*, nämlich Melantheus, aufgehängt. Das warnt davor, in Judas' Erhängung (z. B. mit H. J. HOLTZMANN, zu den Synoptikern[3], p. 293) lediglich eine Nachahmung von der Ahitophel's zu sehn. Doch ist unter allen Umständen der Ausdruck in Matthäus 27, 5 (. . . *καὶ ἀπελθὼν ἀπήγξατο*) vielleicht von II Sam. 17, 23 (. . . *wajjēlek* . . . *wajjēchānaq* . . . = . . . *καὶ ἀπῆλθεν* . . . *καὶ ἀπήγξατο* . . .) abhängig.

7) Zum Judas-Kuss vgl. II Sam. 20, 8 ff. und I Kön. 2, 5 und 32. Vgl. zu der ersten Stelle BUDDE, zu den Büchern Samuel, p. 299 f.

8) Gegen z. B. W. BRANDT, l. c., p. 17, nach dem Judas' Verrat historisch ist.

Jesu Verhaftung entspricht also jedenfalls auch (vgl. u. p. 910 ff.) einer militärischen Aktion. Von einer solchen lassen die Synoptiker aber Nichts mehr durchblicken[1]), während freilich das Johannes-Evangelium etwas Derartiges bewahrt zu haben scheint. S. dazu unten. Nun haben wir oben von einem *Chumbaba*-Kampf an dér Stelle der Jesus-Sage nach den Synoptikern keine Spur entdecken können, an der wir zunächst darnach suchen durften, nämlich unmittelbar hinter einem Reflex der Sintflutepisode und vor einem solchen von *Eabani*'s Tod (o. p. 850 ff.). Mit um so grösserer Genugtuung muss es uns somit jetzt erfüllen, dass sich gleichwohl in der Jesus-Sage Etwas, in dem wir einen Reflex der *Chumbaba*-Episode erkennen mussten, an genau der Stelle befindet, die ihm zukommt, nämlich unmittelbar hinter einem weiteren Absenker der Sintflutepisode. Die zweite Kette der Jesus-Sage wäre also anscheinend abermals um ein unverschobenes Glied an ursprünglicher Stelle vermehrt.

Es ergibt sich somit anscheinend weiter, dass Jesus als ein *Gilgamesch* im Kampf gegen den Elamiter *Chumbaba* von Juden in Jerusalem gefangen genommen wird. Folglich ist — Soviel dürfen wir jetzt schon mit Bestimmtheit behaupten — Jesu Reise nach Jerusalem ein Zug *Gilgamesch*'s gegen *Chumbaba*, und ist Jerusalem selbst, Jerusalem im Gebiet von Benjamin, des Sebuloniten Jesus *Chumbaba*-Stadt! Es bedarf keiner Erinnerung daran, dass Das in auffälliger Weise mit einem analogen Befunde in einer Reihe anderer israelitischer *Gilgamesch*-Sagen übereinstimmt: In der Sage von Josua I ist Ai in Benjamin, in der vom Leviten Gibea in Benjamin die *Chumbaba*-Stadt, und bei Ai und Gibea werden die *Chumbaba*-Schlachten dieser Sagen geschlagen; in der

---

1) Weshalb auch BRANDT, l. c., p. 159, vollkommen richtig urteilt, wenn er in Jesu Verhaftung nach der Darstellung der Evangelien nur eine polizeiliche Verhaftung erkennen kann.

David-Nathan- und in der David-Absalom-Sage ist Jerusalem die *Chumbaba*-Stadt und in der ersteren Sage wird noch bei Gibeon in Benjamin gegen Benjaminiten, darnach bei Jerusalem, und in der letzteren Sage ward wenigstens einst bei Jerusalem eine *Chumbaba*-Schlacht geschlagen; eine *Chumbaba*-Stadt Baesa's ist wohl Rama in Benjamin, und vermutlich ist bei eben diesem Rama einmal ein *Chumbaba*-Kampf der Elisa-Elias-Sage gekämpft worden (s. o. p. 797 f. und p. 800). Hieraus ergibt sich nun auch, dass es nicht grade nur ein Zufall sein muss, wenn das Lokal der Gethsemane-Szene mit dem einer z. T. ähnlichen Szene in einer *Chumbaba*-Episode der David-Absalom-Sage im Wesentlichen identisch ist (s. o. p. 906).

Nach dem Gesagten bietet somit die Jesus-*Gilgamesch*-Sage einen Zug gegen *Chumbaba*, der, wie wir wissen (s. unten), unglücklich endet, und zwar infolge eines Judas-Verrats, unmittelbar hinter ihrer Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode (s. o. p. 864 bis p. 892). Das hat aber ein in der Hauptsache genaues Gegenstück in der Saul-*Gilgamesch*-Sage, nach der Saul hinter seiner Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode in einen *Chumbaba*-Kampf zieht und »darin fällt«, nachdem sein Untertan, der Judäer David, nach der uns vorliegenden Saul-Samuel-Sage wenigstens noch die Absicht gehabt hat, sich an dem Kampfe gegen ihn zu beteiligen (o. p. 465 ff. und p. 637 ff.). Nun aber ist nach o. p. 904 ff. die Szene mit Jesu Gefangennahme fraglos ein Gegenstück zu einer ähnlichen Episode in der Elisa-Sage, die gleichfalls zu einem unglücklichen *Chumbaba*-Kampf gehört (o. p. 684 ff.), und auch diese findet sich hinter einem Reflex der Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode (o. p. 658—683); dazu soll sich Ahab-*Gilgamesch*'s Tod in einer unglücklichen *Chumbaba*-Schlacht ursprünglich ebenso hinter der Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode der Elisa-Elias-Sage befunden haben (s. o. p. 640 f. und p. 684 f.). Das ist — Soviel schon jetzt — angesichts der sonstigen nahen Beziehungen zwischen dieser und der Jesus-Johannes-Sage

gewiss kein zufälliges Zusammentreffen. Vgl. übrigens auch die Gideon-Abimelech-Sage (o. p. 740 ff.).

Jesu Gefangennahme folgt das Verhör beim Hohenpriester in Gegenwart der Aeltesten und Schriftgelehrten. Mit Hülfe falscher Zeugen sucht man ihn zu Falle zu bringen. Aber obwohl ihrer viele vorgeführt werden, gelingt Dies nicht, da ihr Zeugnis nicht übereinstimmt. Zuletzt treten, nach Markus einige, nach Matthäus zwei[1]) falsche Zeugen auf, die ihn beschuldigen, gesagt zu haben, dass er den Tempel niederreissen und in drei Tagen wieder aufbauen werde, oder könne. Aber nach Markus wenigstens stimmen auch die Aussagen dieser Zeugen nicht überein. Schliesslich wird er schuldig befunden, Gott gelästert zu haben, und gegen alle Rechtsordnung[2]) zum Tode verurteilt und nun Verhöhnungen und Schlägen preisgegeben[3]).

Jesus ist ein *Gilgamesch*; einen Prozess eines *Gilgamesch* kennt aber keine alttestamentliche *Gilgamesch*-Sage. Und so scheinen wir denn endlich aus der Sage heraus-, und darum vielleicht endlich in den Bereich der Tatsachen überzutreten. Ein solcher Schluss wäre aber voreilig. Denn eine recht genaue Parallele zu dem Verhör gibt es gleichwohl in einer *Gilgamesch*-Sage des alten Testaments, und

1) Grade zwei unter allen Umständen gewiss deshalb, weil soviele mit einander übereinstimmende Zeugenaussagen zu einer Verurteilung nötig waren. S. Deuteronomium 17, 6 und 19, 15.

2) S. BRANDT, l. c., p. 53 ff. und vgl. WEISS, l. c., p. 312 ff.

3) Markus 14, 53 ff.; Matthäus 26, 57 ff.; vgl. Lukas 22, 54 und 63 ff. Lukas lässt freilich Jesus vor dem Verhör vor dem hohen Rat geschlagen und verhöhnt werden, und Derselbe berichtet Nichts von falschen Zeugen, noch auch Etwas von einer Verurteilung durch den hohen Rat. Wer also mit JOH. WEISS, l. c., p. 321 f., die Darstellung des Lukas für die ursprünglichere hält, wird die Art, wie ich die des Markus und die des Matthäus verwerte, für höchst töricht halten müssen. Indes muss denn Lukas das Ursprünglichere bieten? Lukas setzt doch klärlich — in 22, 71 — wenigstens die falschen Zeugen der zwei anderen Synoptiker voraus! Vgl. BRANDT, l. c., p. 72 ff.

zwar in einer Sage, die nach unsern bisherigen Ausführungen besonders nahe mit der Jesus-Sage verwandt ist, nämlich der von Elisa und Elias: Auf Isebel's Befehl wird ein Fasten angeordnet, wird Naboth obenan unter den Leuten, und werden ihm gegenüber zwei Schurken gesetzt. Die beschuldigen als falsche Zeugen Naboth der Gotteslästerung und der Majestätsbeleidigung, und infolgedessen wird Naboth — natürlich nach vorhergegangenem Verhör — gesteinigt (o. p. 629). Diese Geschichte soll, so seltsam es klingen mag, in der Hauptsache ein Reflex der Stier-Episode des *Gilgamesch*-Epos sein (o. p. 629 ff.). Gleiches könnte daher auch von Jesu Verhör u. s. w. gelten. Nun aber steht dies genau an dem Platz, den jene Episode in der Ursage und die entsprechende Episode in der Elisa-Elias-Sage innehaben, nämlich hinter einem Stück einer *Chumbaba*-Episode (o. p. 907), und in dem oben besprochenen Hauptteil der Jesus-Sage fehlt ein Reflex der Stier-Episode, wenigstens so gut wie ganz (vgl. o. p. 854). Somit dürfen wir in Jesu Verhör u. s. w. wohl in der Tat einen, allerdings recht matten, und zwar direkten, und nicht etwa zunächst der Elisa-Elias-Sage entstammenden, Wiederschein der Stierepisode erkennen. Die Anklagen der falschen Zeugen und das Motiv der Gotteslästerung gehen also (nach o. p. 629) im letzten Grunde wohl auf die Anklage zurück, welche die Göttin *Ischtar* bei ihrem Vater, dem Himmelsherrn *Anu*, gegen *Gilgamesch* erhebt, der sie, die Göttin, beleidigt hat; diesem *Anu* entspräche der Hohepriester, entsprächen aber auch wieder (o. p. 629) Aelteste[1]); und die Verurteilung Jesu durch den hohen Rat wäre somit ein sagenhaftes Seitenstück zu einer vorauszusetzenden Verurteilung Naboth's durch die Aeltesten seiner Stadt, und ginge auf *Anu*'s Absicht zurück, *Gilgamesch* durch

1) Der Prozess Jesu vor dem hohen Rat wäre also anscheinend wenigstens zum Teil unhistorisch. Es ist sehr beachtenswert, dass BRANDT, l. c., p. 53 ff., ihn, natürlich auf Grund ganz anderer Erwägungen, als durchaus ungeschichtlich betrachtet. Anders JOH. WEISS, l. c., p. 312 ff.

den Stier um's Leben zu bringen[1]). Und die Schläge, die Jesus nach seiner Verurteilung erdulden muss, sind anscheinend ein Gegenstück zu Naboth's Steinigung und darum auch zu der Tötung des Uria (s. o. p. 629), deshalb aber anscheinend auch zu harten Schicksalen, von denen Lieblinge der *Ischtar* betroffen werden (o. p. 631). Da aber Uria's Tötung ein Kampf vorhergeht, der dem Kampf mit dem Himmelsstier entspricht, so scheint es noch einfacher zu sein, in den Schlägen, die Jesus erduldet, lediglich ein Echo von *Gilgamesch*'s Kampf mit dem Stier zu sehn; und Dasselbe dürfte nun auch von der Steinigung Naboth's allein, ohne ihren tödlichen Ausgang, gelten (vgl. o. p. 629 ff.). Wenn darum das Volk, das Naboth steinigt, den Ammonitern entspricht, gegen die Uria, und darum dem Stier, gegen den *Gilgamesch* kämpft (s. o. p. 630 f.), so sind auch die Leute, die Jesus schlagen, Repräsentanten dieses Stiers, und nach oben l. c. zunächst wohl der Ammoniter.

Nun haben wir aber noch mehrere Umstände zu berücksichtigen, die unsere Kombination zu Schanden zu machen drohn: Jesus vor dem hohen Rat soll ein zweiter Naboth, und darum (s. o. p. 627 ff.) auch ein zweiter Uria sein. Aber Jesus ist ein *Gilgamesch*, Uria jedoch, und ebenso Naboth, allerdings auch, indes zugleich, und zwar in erster Linie, fraglos ein *Ischullānu* (o. p. 626 f.); und neben ihnen steht in ihrer Sage als deren eigentlicher *Gilgamesch* ein Anderer, nämlich David, bezw. Elisa, und neben Diesem dazu noch Ahab als ein *Gilgamesch* (s. hierzu o. p. 628 u. s. w.). Allein, Was würde diese Differenz für unsre Vermutung bedeuten? Ich meine: Garnichts. Denn Jesus könnte ja ebenso gut einen israelitischen *Ischullānu-Gilgamesch*(!) absorbiert haben, wie fraglos Simson-*Gilgamesch*, so gut wie Joseph-*Eabani*, so gut wie vielleicht auch Johannes-

---

1) Somit könnte auch Jesu Verurteilung durch den hohen Rat, eine rechtliche Unmöglichkeit (vgl. BRANDT, l. c. und WEISS, l. c.), ihre Erklärung in der *Gilgamesch*-Sage finden.

Eabani (s. o. p. 853). Hierbei müssen wir uns wohl beruhigen. Denn allerdings könnte man auch die Ansicht äussern, dass in der Jesus-Sage, statt eine verhältnismässig junge, vielmehr eine verhältnismässig ursprüngliche Entwicklungsstufe vorliege. Ist doch der wegen Gotteslästerung Angeklagte und Geschlagene im letzten Grunde ebenso ein *Gilgamesch* (o. p. 912), wie es Jesus in der Hauptsache ist, und scheint demnach eine Vermutung berechtigt, dass Jesus als der wegen Gotteslästerung Angeklagte und Geschlagene von jeher nur ein *Gilgamesch*, und in keiner Weise ein *Ischullānu* gewesen ist. Allein von Anderem abgesehn, würde sich eine solche Vermutung schon an folgender Erwägung stossen: Jesus wird (s. u. p. 916 f.) von Pilatus verurteilt und hingerichtet als ein ursprünglicher König *Gilgamesch*; und, wie die Elisa-Elias-Sage zeigt, sind die Anklage und die Verurteilung wegen Gotteslästerung schon dámals Eigentum der Jesus-Sage gewesen, als ihr *Gilgamesch* als ein Angefeindeter und Gefangengenommener noch lediglich ein König *Gilgamesch* war. Andrerseits scheinen aber eine Anklage und eine Verurteilung eines solchen Königs wegen Gotteslästerung ein Unding zu sein. Folglich dürfte deren Verbindung mit Jesus-*Gilgamesch*'s Person sekundär sein, Jesus also wirklich einen wegen Gotteslästerung angeklagten und verurteilten *Ischullānu-Gilgamesch* absorbiert haben.

Aber wie ist nun über Johannes als *Ischullānu* u. s. w. (o. p. 853 f.) zu urteilen? Wird jetzt das oben darüber Gesagte hinfällig, und damit dann gesichert, dass seine Gefangennahme keine Festsetzung eines *Ischullānu* ist, seine Hinrichtung Nichts mit Dem gemein hat, was die von *Ischtar* Geliebten von ihr zu erleiden haben, endlich auch gesichert, dass die Tochter der Herodias, die ihren Stiefvater um das Haupt Johannis bittet, keine *Ischtar* ist, die ihren Vater um die Erschaffung eines Himmelsstiers und dessen Entsendung gegen *Gilgamesch* bittet? Keineswegs. Denn zunächst könnte schliesslich die Szene mit Jesus vor dem hohen Rat aus unsrer

Elisa-Elias-Sage stammen, die Johannes-Herodes-Herodias-Episode aber bodenständig sein, und könnten deshalb in der Jesus-Sage zwei, nicht direkt zusammengehörige, also zwei derartige Reflexe der *Ischtar-* und- Stier-Episode vorhanden sein, dass die Analyse der einen in keiner Weise durch die der andern bedingt würde. Allein eine solche Annahme ist garnicht nötig und wird jedenfalls durch die Form der beiden in Rede stehenden Episoden nicht notwendig gemacht. Denn es lässt sich die zweite, wenigstens in der Hauptsache, recht wohl als eine Ergänzung zu der ersten betrachten, zumal da es nicht sicher ist, dass in beiden ein und dasselbe Motiv der Ursage zweimal vertreten ist. Die beiden Episoden könnten nämlich in folgendem Verhältnis zu der Ursage und zu der Elisa-Elias-Sage stehn:

Ischtar hat mehrere Geliebte nach einander = Herodias heiratet ihren ersten Mann (nämlich einen Herodes[1])), dann Herodes Antipas, = Isebel heiratet Ahab;

Gilgamesch tadelt *Ischtar* = Johannes tadelt Herodes Antipas = Elias tadelt Ahab;

Ischtar verklagt *Gilgamesch* bei ihrem Vater, weil *Gilgamesch* sie beleidigt hat, = falsche Zeugen bezichtigen Jesus der Gotteslästerung = falsche Zeugen bezichtigen Naboth der Gotteslästerung und Majestätsbeleidigung;

Ischtar bittet ihren Vater um Entsendung eines Himmelsstiers gegen *Gilgamesch* = die Tochter der Herodias bittet ihren Stiefvater Herodes Antipas um das Haupt eines Mannes = Isebel befiehlt in Ahab's Namen den Vornehmen und Aeltesten von Jesreel, Naboth's Tod herbeizuführen;

der Vater der *Ischtar* willfährt ihrer Bitte = Herodes willfährt der Bitte seiner Stieftochter = die Aeltesten und Vornehmen von Jesreel willfahren Isebel's Befehl in Ahab's Namen;

---

1) Und nicht Philippus (Markus 6, 17; Matthäus 14, 3; Lukas 3, 19). S. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes* I³ und ⁴, p. 435.

Jesus wird vom hohen Rat zum Tode verurteilt = Naboth wird unter Mitwirkung der, oder von den Aeltesten von Jesreel zum Tode verurteilt;

Gilgamesch kämpft gegen den Himmelsstier = Jesus wird geschlagen = Naboth wird gesteinigt.

Dabei kann es nun aber wenigstens unentschieden bleiben, ob Johannis Gefangennahme und Enthauptung innerhalb der Jesus-Sage lediglich geschichtlichen Tatsachen entsprechen, oder zugleich *Ischullânu*'s Festsetzung und Dem, was *Ischtar* anderen von ihr Geliebten antut (s. dazu o. p. 853 ff.).

Jedenfalls scheint also Soviel erwiesen zu sein: Jesus-*Gilgamesch*, der, nach seiner Gefangennahme infolge eines Judas-Verrats und in einem Stück einer *Chumbaba*-Episode (o. p. 907), vor dem hohen Rate angeklagt, wegen Gotteslästerung verurteilt und geschlagen wird, ist ein *Gilgamesch*, der nach der *Chumbaba*-Episode von der Göttin *Ischtar*, die er gekränkt hat, bei dem Gotte *Anu* verklagt wird und nun den Kampf mit dem Himmelsstier zu bestehen hat!

Ist unsre Analyse bisher wenigstens in der Hauptsache einwandfrei gewesen, dann hätten wir nun aber anscheinend noch ein weiteres merkwürdiges Resultat erzielt, nämlich, dass sich in der Sage von Jesus eine Ligatur eines Stücks der *Chumbaba*-Episode mit der Stierepisode findet, die so weit durchgeführt wäre, dass der *Chumbaba*, an den der *Gilgamesch* verraten wird, und der *Anu*, bei dem sich später die Göttin *Ischtar* wegen einer »Gotteslästerung« *Gilgamesch*'s beklagt, durch dieselben Persönlichkeiten, nämlich den, bezw. die Hohenpriester, die Aeltesten und die Schriftgelehrten vertreten wären. Dagegen wäre nun, falls es sich wirklich als zutreffend erweisen sollte, Garnichts einzuwenden. Denn wie oft haben wir Analoges feststellen können! S. z. B. o. p. 291 f. oder p. 619 f. Indes liegt eine solche Personalunion in der Jesus-Sage in Wirklichkeit garnicht vor. Scheidet sie doch noch deut-

lich genug zwischen dem Vertreter, bezw. den Vertretern des *Anu*, vor denen Jesus angeklagt wird, nämlich dem Hohenpriester u. s. w., und dem *Chumbaba*. Wieso, wird sich alsbald ergeben.

Von dem Hohenpriester und den um ihn Versammelten wird Jesus zwar zum Tode verurteilt, doch kann Jener nicht das Urteil an ihm vollziehn lassen. Infolgedessen wird Jesus, nachdem er als ein gegen den Stier kämpfender *Gilgamesch* geschlagen worden ist, vor Pontius Pilatus, den römischen Statthalter, gebracht, der ihn indes nicht schuldig findet, doch aber schliesslich, um den Juden einen Gefallen zu tun, Jesus von seinen Soldaten kreuzigen lässt, während er andrerseits den Aufrührer Barabbas begnadigt. Lukas allein weiss auch davon, dass Pilatus ihn vorher zu Herodes, seinem grade in Jerusalem anwesenden Landesherrn, hinschickt, dass ihn Dieser nach Vielerlei fragt, aber keine Antwort von ihm erhält, und dann, nachdem er ihn mit den Soldaten verhöhnt hat, zu Pilatus zurückschickt[1]). Jesus-*Gilgamesch* wird also von Pilatus verurteilt und darum hingerichtet in Jerusalem, Jesu *Chumbaba*-Stadt (o. p. 908). In dieser Stadt residiert Pilatus als Vertreter des Kaisers. Jesus ist vorher verraten worden als ein *Gilgamesch* in der *Chumbaba*-Episode. Andrerseits haben wir oben festgestellt, dass in drei Fällen von vieren, in denen ein israelitischer *Gilgamesch* oder ein Ersatzmann für ihn eines gewaltsamen Todes stirbt, sich Dies in einer *Chumbaba*-Episode ereignet (p. 636 ff. u. p. 738 ff.), und dass wenigstens in zwei von diesen drei Fällen dem Tode des *Gilgamesch* ein — jetzt unwirksam gemachter oder verhüllter — Verrat an ihm vorangegangen ist (o. p. 637). Also darf man es nunmehr mit Zuversicht aussprechen: Die ursprüngliche Fortsetzung von dem an Jesus verübten Verrat als an einem *Gilgamesch* in einer *Chumbaba*-Episode u.s.w. ist nicht das Verhör vor dem Hohenpriester und

1) Markus 15, 1 ff.; Matthäus 27, 1 ff.; Lukas 23, 1 ff.

die falsche Anschuldigung wegen Gotteslästerung, sowie die Misshandlung Jesu vor dem hohen Rat — denn darin soll sich ja die Stier-Episode wiederspiegeln (o. p. 910 ff.) —, sondern Jesu Hinrichtung auf Grund der Tatsache, d. h. der von der Sage behaupteten Tatsache, dass er des Pilatus politischer Gegner ist; und Pilatus, der Machthaber in Jerusalem, ist der *Chumbaba*, die Römer in Jerusalem sind also das *Chumbaba*-Volk unsrer Jesus-Sage! Jesus ist demnach in Jerusalem auf Befehl des Pilatus hingerichtet worden als ein israelitischer *Gilgamesch*, der in einem *Chumbaba*-Kampf seinen Tod findet!

Hier offenbart sich demnach Jesus abermals deutlich und klar als ein König *Gilgamesch* der Sage, und nach dem Gesagten ist es nun zu verstehn, dass er sich vor Pilatus selbst als König[1]), dass Pilatus ihn als sogenannten König der Juden, oder Messias bezeichnet[2]), dass eine Inschrift an seinem Kreuz ihn den König der Juden genannt haben soll[3]). Der Jesus der Sage hat somit ursprünglich die Königswürde nicht lediglich beansprucht, und ursprünglich hat ihn die Inschrift nicht verhöhnen sollen, noch auch setzt sie, wenigstens im letzten Grunde, eine Verhöhnung Jesu voraus. Nein, der Jesus der Sage steht vor Pilatus als ein König eines Reichs von dieser Welt, wird von ihm gekreuzigt als ein königlicher Gegner, als ein *Gilgamesch*, der aus Nord-Israel gegen einen *Chumbaba* in Süd-Israel in den Kampf gezogen ist!

Die Kreuzigung[4]) des *Gilgamesch* Jesus sieht wie ein Unikum innerhalb der *Gilgamesch*-Sage aus, und erweckt darum gewiss Manchem die Hoffnung, wenigstens sie möchte geschichtlich sein. Doch wäre auch eine solche Hoffnung nur schlecht zu begründen. Denn wenn Jesus in seiner *Chumbaba*-Episode eines gewaltsamen Todes

---

1) Markus 15, 2; Matthäus 27, 11; Lukas 23, 3.
2) Markus 15, 12; Matthäus 27, 17.
3) Markus 15, 26; Matthäus 27, 37; Lukas 23, 38; s. auch Johannes 19, 19 ff
4) Markus 15, 24 ff.; Matthäus 27, 35 ff.; Lukas 23, 33 ff.

sterben muss, andrerseits aber die Jesus-Sage einen *Chumbaba*-Kampf ebenso ganz abgestossen hat, wie sie auch sonst keine Kämpfe ihres *Gilgamesch* kennt, so darf man erwarten, dass Jesus entweder durch Meuchelmord stirbt oder hingerichtet wird. Und wenn der Vorwand für Jesu Kreuzigung — Jesus wiegle das Volk gegen die römische Herrschaft auf[1]) — im Zusammenhang mit der Sage stehen kann, wenn ferner die Kreuzigung als Strafe für politische Feinde möglich war[2]), dann kann auch Jesu Kreuzestod lediglich der Tod eines *Gilgamesch* in einer *Chumbaba*-Episode (vgl. aber auch unten p. 920), also rein sagenhaft sein. Zudem steht die Kreuzigung Jesus-*Gilgamesch*'s durchaus nicht so vereinzelt da, wie es den Anschein hat. Zunächst wird Saul-*Gilgamesch*'s Leichnam in einer *Chumbaba*-Episode wohl wenigstens an einer Mauer, und zwar der von Beth-San, aufgehängt (s. o. p. 469). Und in der Jakob-Joseph-Sage ist für den *Gilgamesch*, dem von Xisuthros der Tod in Aussicht gestellt wird, der Oberbäcker eingetreten, der gehängt wird (o. p. 457)[3]), ist also der gehängte Oberbäcker ein Gegenstück zu dem getöteten und aufgehängten Saul und dem an's Kreuz gehängten Jesus.

Mit Jesus zusammen werden zwei Verbrecher gekreuzigt. So Markus, Matthäus und Lukas. Die schmähen ihn. So Markus und Matthäus. Nach Lukas verhöhnt ihn indes der eine von ihnen, während der andere ihn bittet, an ihn zu denken, wenn er (in seine Königsherrschaft) komme[4]), und Jesus stellt ihm in Aussicht, dass er noch heute mit ihm im Paradiese sein werde[5]). Wir werden an Joseph im Gefängnis erinnert: Zwei Verbrecher befinden sich mit ihm zusammen im Gefängnis. Dem einen von ihnen weissagt er den Tod durch Aufhängung am »Holz«, dem Anderen aber Begnadigung und Leben (s. dazu o. p. 277, p. 281

1) S. Lukas 23, 2. 2) S. Josua 8, 29 und 10, 26. 3) Genesis 40, 22.
4) S. hierzu BRANDT, l. c., p. 212 Anm. 2.
5) Markus 15, 27 u. 32; Matthäus 27, 38 u. 44; Lukas 23, 33, 39 u. 42 f.

und p. 457), und bittet ihn, an ihn, Joseph, zu denken, wenn es ihm wieder gut gehe[1]). Irgend welche Beziehungen zwischen den beiden Stücken werden schon bestehen. Aber einen gemeinsamen Ursprung dér Art für sie anzunehmen, dass das Stück in der Jesus-Sage dieser ebenso als ein Urbesitz angehöre, wie das entsprechende in der Joseph-Sage ein Urbestandteil von dieser ist, Das ist so gut wie unmöglich. Nicht etwa deshalb, weil das Stück in der Jesus-Sage an ganz anderer Stelle, wie das ihm ähnliche in der Jakob-Sage und wie das diesem Entsprechende in der Ursage (s. o. p. 277 und p. 281), steht, sondern deshalb, weil ein ganz andersartiger Reflex hiervon, wie das Gespräch am Kreuz, in der Jesus-Sage als ein ursprünglicher Bestandteil von ihr nachzuweisen ist, und zwar an einer Stelle, die sich aus der des Originals erklärt (o. p. 875 f.). Also dürfte das Gespräch am Kreuz der Joseph-Geschichte nachgebildet sein; und zu dieser Nachbildung mögen die mit Jesus zusammen an's Kreuz gehängten zwei Verbrecher die Veranlassung gegeben haben, die an die zwei Missetäter und Mitgefangenen Joseph's in der Joseph-Geschichte, von denen der eine an's »Holz« gehängt wird, erinnern mussten.

Damit hätten wir, soweit möglich, die Geschichte Jesu von seiner Verhaftung bis zu seinem Tode — abgesehn von den aus Ps. 22; 31 und 69 stammenden Kreuzesworten u. s. w. — auf ihre Vorlagen zurückgeführt: Jesus wird von Judas verraten, und verhaftet, als ein *Gilgamesch*, der in einer *Chumbaba*-Episode an seinen *Chumbaba* und sein *Chumbaba*-Volk verraten und gefangen genommen wird (o. p. 907 und p. 916 f.); aber vor dem hohen Rat der Gotteslästerung bezichtigt, deshalb verurteilt und geschlagen, im Wesentlichen als ein *Gilgamesch*, über den sich die Göttin *Ischtar* bei ihrem Vater *Anu* beklagt, weil er sie gekränkt hat, dessen Verderben *Anu* beschliesst und der dann mit dem

1) Genesis 40, 14.

Stiere (o. p. 910 ff.) kämpft; und darnach wird er wieder als ein *Gilgamesch* in einer *Chumbaba*-Episode vor Pilatus geführt, von ihm zum Tode verurteilt und gekreuzigt (o. p. 916 ff.). Dabei mag aber die Kreuzigung im Zusammenhang mit der Gotteslästerung stehn. Denn Gotteslästerer wurden nach jüdischem Gesetze gehenkt, allerdings, nachdem sie vorher gesteinigt worden waren[1]).

Indem Jesus-*Gilgamesch* in einer *Chumbaba*-Episode verraten, gefangen und getötet wird, unterscheidet sich die Jesus-Sage wesentlich von der ihr so nahe stehenden Elisa-Ahab-Elias-Sage, in der in entsprechenden Episoden Elisa-*Gilgamesch* zwar ursprünglich einmal verraten ward, und mit einem Syrer-Heer davongeht, ohne indes von ihnen getötet zu werden, Ahab-*Gilgamesch* jedoch von einem Syrer getötet wird (o. p. 685). Die Jesus-Sage lässt also auch in ihrer *Chumbaba*-Episode keine Spaltung des éinen ursprünglichen Königs und Propheten *Gilgamesch* in zwei Personen, einen König und einen Propheten, erkennen. Doch hätte uns Dgl. keineswegs etwa überraschen können. Denn in der Herodes-Herodias-Johannes-Geschichte ist ja der Tetrarch Herodes ein zweiter *Gilgamesch* neben Jesus, wenn allerdings vielleicht aus anderem Grunde, wie dem für den wenigstens äusserlich entsprechenden Tatbestand in der anderen Sage (o. p. 855 f.). Und nun scheint sich in der Tat Dgl. auch in Jesu *Chumbaba*-Episode darzubieten: Wie Ahab-*Gilgamesch* Elisa-*Gilgamesch*'s, so ist Herodes Antipas Jesus-*Gilgamesch*'s Landesherr, und dieser Herodes befindet sich in Jesu *Chumbaba*-Episode mit Jesus zusammen in Dessen *Chumbaba*-Stadt Jerusalem, und zwar zunächst als des *Chumbaba* Pilatus Feind, und zusammen mit seinen »*στρατεύματα*«![2]) Es fällt Einem schwer, hieraus kein Kapital zu schlagen. Und doch wird man es unterlassen müssen, schon deshalb, weil die Tatsache auch ganz anders verwertet werden könnte. Dazu

1) S. Brandt, l. c., p. 148. 2) Lukas 23, 7 ff.

wird sie alleine von Lukas erwähnt. Indes wird man sie im Auge behalten dürfen. Vielleicht dass auch der Name des Aufrührers Barabbas[1]), der das Leben verwirkt hat, aber merkwürdiger Weise[2]) in Jesu *Chumbaba*-Episode freigelassen wird[3]), einmal von Wichtigkeit werden wird. Warum mir Dies nicht unmöglich erscheint, behalte ich aber besser für mich.

So weit von der *Chumbaba*-Episode der Synoptiker. Es wird nun noch über deren chronologische Einordnung zu sprechen sein. Warum wird Jesus grade zur Zeit des Passah-Festes getötet? Auf diese Frage zu antworten liegt keinerlei Verpflichtung vor. Denn zu irgend einer Zeit des Jahres muss Jesus nun einmal gekreuzigt werden. Warum also nicht zur Zeit des Passah-Festes? Wir würden darum garnicht über den Zeitpunkt von Jesu Tod geredet haben, wenn sich nicht die Möglichkeit zeigte, auch dessen Wahl aus der Sage zu erklären[4]). Wir werden unten feststellen können, dass das Gegenstück zur Verklärungsszene der Synoptiker im vierten Evangelium deshalb in Jerusalem spielt, weil es in die Zeit des Laubhüttenfestes gelegt ist, zu dessen Feier jeder männliche Jude nach Jerusalem hinaufziehn musste[5]). Wie dieses Fest, war er aber auch verpflichtet, das Passah-Fest in Jerusalem zu begehen[5]). Also könnte die Sage Jesus deshalb grade zur Passah-Zeit nach Jerusalem reisen und dort sterben lassen, weil 1. seine Sage ihn zwang, als Gegner eines *Chumbaba* grade nach Jerusalem zu ziehn und dort den Tod zu erleiden (s. o. p. 908 f.), 2. aber Reisen aus Nord-Palästina nach Jerusalem namentlich, sei es wegen des

1) *Bar-abbā*, d. i. »Sohn des Vaters«, nämlich »Einer, der wie sein Vater aussieht«, ein »Papa-Junge«.

2) S. Brandt, l. c., p. 94 ff.

3) Markus 15, 7 ff.; Matthäus 27, 16 ff.; Lukas 23, 18 ff.

4) Ueber Jesu Todestag als den einer geschichtlichen Persönlichkeit reden z. B. Brandt, l. c., p. 283 ff., Wendt, *Johannesevangelium*, p. 11 ff., Joh. Weiss, l. c., p. 289 ff.

5) Exodus 23, 14 ff.; Deuteronomium 16, 16.

Passah- oder wegen des Wochen-[1]) oder wegen des Laubhüttenfestes unternommen wurden.

Wir kommen nun zu den Geschehnissen nach Jesu Kreuzestod.

Saul-*Gilgamesch* und Jesus-*Gilgamesch* werden also Beide in einer *Chumbaba*-Episode aufgehängt (o. p. 918). Die Parallele zwischen ihnen läuft aber noch weiter. Am Abend nach Jesu Kreuzigung und Tod kommt der Ratsherr Joseph von Arimathia, ein Jünger Jesu, holt den Leichnam Jesu vom Kreuze herunter und legt ihn in ein Grab[2]), nach Matthäus in sein, Joseph's, eigenes Grab[3]). Und in der Nacht machen sich andrerseits Freunde Saul's, Leute von Jabes, auf, holen den Leichnam Saul's von der Mauer von Beth-San herunter und begraben ihn in, oder bei ihrer Stadt[4]).

Ja, auch hiermit bricht die Parallele anscheinend noch nicht ab, und neben ihrer anscheinenden Fortsetzung laufen neue Parallelen. Saul-*Gilgamesch*'s Grab wird später wieder geöffnet, seine Gebeine werden herausgenommen und darnach in seiner Heimat beigesetzt. Ferner wird Elisa-*Gilgamesch*'s Grab geöffnet (o. p. 697). Saul und Elisa sind nun *Gilgamesch*e in Sagen, in welchen der oder ein *Gilgamesch* eines gewaltsamen Todes stirbt (o. p. 637). Ein anderer solcher *Gilgamesch* ist Simson, und Dessen Leichnam wird aus den Trümmern des Tempels von Gaza von seinen Angehörigen ausgegraben und darnach in der Heimat beigesetzt (o. p. 697). Ein vierter *Gilgamesch* aber, der eines gewaltsamen Todes stirbt — und zwar ebenso wie Simson, in seinem *Chumbaba*-Lande (s. o. p. 697), und vielleicht ganz ähnlich wie einst Ahab, der möglicherweise ursprünglich bei

---

1) Exodus 23, 14 ff.; Deuteronomium 16, 16.

2) Markus 15, 42 ff.; Matthäus 27, 57 ff.; Lukas 23, 50 ff.

3) Matthäus 27, 60.

4) I Sam. 31, 12 f. Hiernach könnte auch die Rolle, die Joseph von Arimathia spielt, unhistorisch sein. Anders BRANDT, l. c., p. 309 ff.

Rama nahe bei Jerusalem in einem *Chumbaba*-Kampf gegen den König von Juda tödlich verwundet ward (s. o. p. 798) — ist Jesus; und dieser Jesus findet, ganz ähnlich, wie Saul-*Gilgamesch*, und wie Ahab-*Gilgamesch* in der Elisa-Elias-Sage, seinen Tod durch Leute aus seinem *Chumbaba*-Volk! Grade aber auch Jesus-*Gilgamesch*'s Grab wird wieder geöffnet, und grade er kommt, wie die Gebeine Saul's, wieder aus seinem Grabe heraus[1]). Daraus darf man vielleicht den Schluss ziehn, dass die Graböffnung in der Jesus-Sage keine neue Wucherung grade nur an ihr darstellt[2]), obwohl freilich die Oeffnung von Saul's Grab und die Heimholung seiner Gebeine nach o. p. 697 anscheinend eine Erklärung finden, durch die es unmöglich wird, in ihnen ein Seitenstück zu der Oeffnung von Elisa's Grab und darum auch der von Jesu Grab zu sehn.

Aber weiter. Als Elisa-*Gilgamesch*'s Grab geöffnet und zu ihm ein Toter hineingeworfen wird, da wird Dieser wieder lebendig (s. o. p. 697). Das erinnert doch immerhin merkwürdig daran, dass Jesus-*Gilgamesch* aus dem geöffneten Grabe wieder aufersteht[3]); und jedenfalls darf die Frage erhoben werden, ob nun der Befund in der Elisa-Sage oder der anscheinend mit ihm vergleichbare in der Jesus-Sage der relativ ursprünglichere ist, ob also Jesu Auferstehung in seiner Sage etwas schlechthin Neues ist, oder in verwandten Sagen, so in der Elisa-Sage, einmal Parallelen zu ihr vorhanden gewesen sind. Für eine Beantwortung dieser Frage kommt zunächst Folgendes in Betracht: Nach o. p. 610, p. 697 ff. und p. 785 f. ist es mehr als bloss möglich, dass Elisa-*Gilgamesch* einmal im Schlussteil seiner Sage gen Himmel gefahren ist, ohne zur Erde zurückzukehren. Wäre Dies mit Sicherheit anzunehmen und wäre derselbe

1) Markus 16, 4 ff.; Matthäus 28, 2 ff.; Lukas 24, 2 ff.

2) Zu bisherigen Hypothesen über das leere Grab Jesu s. z. B. BRANDT, l. c., p. 436.

3) Markus 16; Matthäus 28; Lukas 24.

Elisa nun auch gestorben und begraben worden, wie die Sage — in Uebereinstimmung mit allen, oder doch im Widerspruch mit keiner von allen anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen — jetzt von ihm berichtet, so würde es sich als eine absolute Notwendigkeit ergeben, dass er einmal vor seiner Himmelfahrt aus dem Grabe auferstanden ist. Und berichtet nun seine Sage, dass sein Grab geöffnet, und dass Einer in diesem Grabe wieder zum Leben erweckt worden ist, dann ist es doch sehr naheliegend, dass Dies aus einer Auferstehung des Elisa geworden ist. Da hätten wir also eine wenigstens äusserliche Parallele zu Jesu Auferstehung. Was wir für die Elisa-Sage lediglich konstruieren konnten, liegt ja aber in der Jesus-Sage tatsächlich vor: Jesus-*Gilgamesch* stirbt und wird begraben, fährt aber darnach in der Tat gen Himmel; und dass diese Himmelfahrt etwas Sekundäres sei, scheint durch eine lange Reihe von Parallelsagen unmöglich gemacht zu werden (s. u. p. 928 ff.). Folglich (s. o. p. 923 f.) muss es jedenfalls für die Jesus-Sage gelten, dass die Auferstehung ihres *Gilgamesch* einfach ein logisches Postulat ist. Von einer entsprechenden Auferstehung würden dann nach o. p. 922 f. die Oeffnung von Elisa-*Gilgamesch*'s Grab und die Wiederbelebung der in Elisa's Grab hineingeworfenen Leiche, und nach o. p. 922 vielleicht auch die Ausgrabung von Saul's Gebeinen und die von Simson's Leiche Reste sein, sodass wir für eine Urform wenigstens einer Reihe israelitischer *Gilgamesch*-Sagen 1. eine Auferstehung und 2. eine Himmelfahrt des *Gilgamesch* voraussetzen dürften.

Aus dem Gesagten scheint zu erhellen, dass eine Auferstehung des *Gilgamesch* kein Sondergut der Jesus-Sage zu sein braucht, doch aber sich erst auf israelitischem Boden entwickelt haben könnte, da sie ja die spezifisch israelitische Verschmelzung des *Gilgamesch* mit dem nach der Flut entrückten Xisuthros der Flut voraussetzt.

Nun könnte man mir aber einwenden, dass sich aus der babylonischen *Gilgamesch*-Sage allein die Auferstehung

vollständig erklären lasse. Und in der Tat, dass der babylonische *Gilgamesch*, welcher sterben muss, in der ältesten Gestalt seiner Sage nach seinem Tode wieder auferstanden ist, scheint selbstverständlich. Denn er ist ja ein Sonnengott (o. p. 80 ff.), und Sonnen-, so gut wie Licht- und Wärmegötter, welche sterben, müssen auch bei den Babyloniern wieder auferstehn. Darum geht *Nērigal*, der Gott der Hitze, nicht nur in jedem Jahre zur Erde hinab, sondern steigt auch alljährlich wieder herauf und wird als Solcher mit der Sonne vereinerleit[1]); darum steht wohl der Lichtgott *Marduk* zu Beginn des babylonischen Jahres auf, ob vom Tode oder vom Krankenlager, wüssten wir freilich noch nicht[2]). Indes, was man sich einst von dem Gotte *Gilgamesch* im Kosmos erzählte, braucht deshalb noch nicht von dem babylonischen Könige *Gilgamesch* zu gelten; so sehr möglich es allerdings ist, dass man im Epos noch den ursprünglichen Sonnenheros erkannte. Scheint doch sogar noch in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage der solare Charakter des *Gilgamesch* nicht ganz verdunkelt zu sein: Josua I-*Gilgamesch* wohnt und wird begraben, falls nicht in Thimnath-Serah, in Thimnath-Heres, d. i. »Sonnen-Thimnath«, »Thimnath der Sonne«, Josua II-*Gilgamesch* ist in Beth-Semes, d. i. »Sonnenhaus«, »Haus der Sonne«, ansässig (o. p. 185), und Simson-*Gilgamesch*'s Name, mit einer Bedeutung »unsre liebe Sonne«, tritt vielleicht entschieden dafür ein, dass er einmal ein israelitischer Sonnengott war (o. p. 403 f.). Nun aber fügt es sich, dass Jesus 1. wenigstens ungefähr zu der Zeit im Jahre von den Toten auferstanden sein soll, zu der jedenfalls der babylonische Lichtgott *Marduk* »aufsteht« (nämlich um die Zeit der Frühlingstagundnachtgleiche), und 2. an dem Tage in der Woche, der wenigstens zu der Zeit, zu der die Jesus-Sage ihre uns jetzt vorliegende Form er-

1) S. *Zeitschrift für Assyriologie* VI, p. 244, Z. 53 f.

2) S. *Keilinschr. Bibl.* VI, 1, p. 306, aber auch ZIMMERN in *Keilinschr. u. d. Alte Test.*[3], p. 371.

halten hat, bereits der Sonne gehörte[1]), nämlich an einem Sonntage. Es scheint daher, als ob auch der Jesus-Sage der Sonnencharakter ihres Helden nicht gänzlich abhanden gekommen wäre, und somit Jesu Auferstehung doch in der Ursage wurzelte[2]). Allein zu einem solchen Schlusse wären wir nur berechtigt, falls z. B. die Zeitangaben für Jesu Tod eindeutig wären. Das sind sie aber nicht. Wie nämlich, wenn der Sonntag déshalb der Tag der Auferstehung wäre, weil Jesus nach einer Tradition am Tage vor dem Sabbat sterben und während dieses Ruhetages, aber auch nicht länger, im Grabe ruhen musste? Und wie, wenn sein Auferstehungstag grade in die Frühlingszeit fiele, weil in der ältesten — von den Synoptikern vertretenen — Tradition das letzte Abendmahl mit dem Passahmahl zusammengelegt war (s. dazu o. p. 901 f.), oder weil er zur oder um die Zeit des Passah-Festes sterben musste (s. dazu o. p. 921 f.)? Dass Dgl. möglich ist, wird man nicht bestreiten können. Und darum bleibt es dabei: Die Idee einer Auferstehung des *Gilgamesch* in der Jesus-Sage kann sich sehr wohl erst auf israelitischem Boden entwickelt haben und zwar in der oben erörterten Weise. Ueber die gleichwohl bestehende Möglichkeit, dass sie importiert sei, und aus einer Sage, wie z. B. der Attis-Sage, stamme, wage ich nicht zu reden.

Der gestorbene und darnach auferstandene Jesus fährt schliesslich als ein zu den Göttern gehender Xisuthros gen Himmel (s. dazu sofort). Dieser Xisuthros verschwindet, nachdem er kurz vorher noch von den Seinen gesehen worden ist, ja geht, wenn freilich nicht von ihnen gesehen, doch in ihrer Gegenwart zu den Göttern. Dem entsprechend verschwindet Moses in der Wolke, nachdem er vorher mit den 70 Aeltesten und Aaron, Nadab und Abihu zusammen gewesen ist, fährt Elias in Elisa's, fährt Asarja in Tobit's

1) S. *Zeitschrift für Deutsche Wortforschung* I, p. 181 ff.

2) Vgl. ZIMMERN in *Keilinschr. u. d. Alte Test.*³, p. 388 f., und GUNKEL *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, p. 73 ff.

und Tobias' Anwesenheit gen Himmel, sind die drei Jünger bei Jesus auf dem Berge der Verklärung, ehe die Wolke sie beschattet, sind endlich sie und kurz vorher auch noch die anderen Jünger (ausser Judas) bei ihm in Gethsemane oder auf dem Oelberg in einer Sintflutbergepisode (s. o. p. 898 f.). Somit müssen nach dem Schema auch bei Jesu Himmelfahrt, bezw. bei einem Vorgange, der dieser Himmelfahrt entspricht (s. sofort) Jünger Jesu zugegen sein[1]). Wenn darum Jesus, ehe er gen Himmel fährt, oder doch verschwindet, um nicht wieder gesehn zu werden, gestorben ist, so muss er vor seiner Himmelfahrt Jüngern von ihm erscheinen oder doch wieder mit ihnen zusammentreffen. Damit könnte die letzte Ursache der Jesus-Erscheinungen nach seinem Tode und seiner Auferstehung aufgedeckt sein, also dass diese ebenso durch die sekundäre Verbindung von Tod und Himmelfahrt hervorgerufen wären, wie die Auferstehung (s. o. p. 923 f.)[2]). Wie berechtigt eine solche Ansicht ist, kann Matthäus zeigen: Dieser kennt nur eine Jesus-Erscheinung vor Jüngern, und zwar nur eine vor allen 11 Jüngern auf einem Berge in Galiläa, und wohl nicht einmal ein plötzliches Erscheinen aus der vierten Dimension heraus. Denn als die Jünger auf dem Berge anlangen, kann nach den Worten des Matthäus Jesus schon da sein![3]) Aus dem unten Folgenden geht aber hervor, dass das auf diesem Berge zu denkende Verschwinden Jesu die Entrückung des Xisuthros wiederspiegelt! In der Sage nach Matthäus ist also auf gewissermaassen notwendige Weise einfach aus einem Zusammensein Jesu mit seinen Jüngern ein Wiederzusammensein geworden, und so eine Erscheinung des Auferstandenen! Folglich dürfte Dies die erste derartige Erscheinung sein, die sich aus der Jesus-Sage entwickelte[4]). Vgl. unten das zu Johannes 21 Bemerkte.

---

1) S. Matthäus 28, 16; (Markus 16, 14;) Lukas 24, 33; Apostelgeschichte 1, 2.

2) Anders BRANDT, l. c., p. 490 ff. u. p. 506 ff. Vgl. ebendort p. 437 ff.

3) Matthäus 28, 16 ff.

4) Gegen ROHRBACH, *Schluss d. Markusev.*, nach dem die Erscheinung in Joh. 21 eine solche wäre. S. HARNACK, *Chronol. d. altchr. Litt.* I, p. 696 f.

Ein urverwandtes, aber weiter gesponnenes Seitenstück zu dieser Jesus-Erscheinung bei Matthäus mag die in Lukas 24, 36 ff. vor Jesu Verschwinden in Bethanien, und darum auch die in Kap. 16, 14 ff. unseres Markus-Evangeliums und die in Apostelgeschichte 1, 4 ff. (sowie die in I Korinther 15, 5) berichtete Erscheinung sein. Die anderen Jesus-Erscheinungen vor seiner Himmelfahrt in Matthäus 28, 9 f., Lukas 24, 13 ff. und Kap. 16, 9 ff. unseres Markus-Evangeliums (sowie bei Paulus, l. c.) interessieren uns hier nicht, da sie (wohl nach dem Vorbilde der o. p. 927 f. besprochenen) ganz frei erfunden sein können, jedenfalls aber in keinem direkten Zusammenhang mit der Jesus-*Gilgamesch*-Sage stehn.

Das Letzte, das innerhalb der synoptischen Jesus-Sage von Jesu Erdenleben erzählt wird, ist seine Himmelfahrt. Von ihr berichtet Matthäus anscheinend Nichts, ja scheint Nichts von ihr zu wissen; bei Markus[1]) ist sie gewiss ein Eindringling[2]). Nach dem Schluss des Lukas-Evangeliums »scheidet« Jesus von seinen Jüngern, nachdem er ihnen erschienen ist, und zwar vermutlich, indem er plötzlich verschwindet; doch kann es nicht als sicher gelten, dass dieses Evangelium von Anfang an Jesus auch hat gen Himmel fahren lassen[3]). Fraglos bodenständig ist Jesu Himmelfahrt nur in der Apostelgeschichte[4]). An sich wäre es daher recht wohl möglich, dass Jesu Himmelfahrt ein sekundärer Bestandteil seiner Sage ist. Wenn nur nicht das Motiv der Himmelfahrt des *Gilgamesch*-Xisuthros zu den Urmotiven der israelitischen *Gilgamesch*-Sage gehörte, als ein Reflex der Entrückung des in ihr mit *Gilgamesch* vereinigten Xisuthros (vgl. o. p. 601 f., p. 769 ff., p. 194, p. 149 und p. 152 f.)[5]). Freilich müsste diese Entrückung ja eigent-

1) Markus 16, 19.

2) S. H. J. HOLTZMANN, zu den Synoptikern³, p. 183 f.

3) S. zu Lukas 24, 51 H. J. HOLTZMANN, zu den Synoptikern³, p. 424. BRANDT, l. c., p. 369, streicht die Himmelfahrt bei Lukas.

4) Apostelgeschichte 1, 9.

5) Vgl. in Band II die Henoch-Xisuthros-Sage.

lich in einer Sintflutepisode vor einer *Chumbaba*-Episode stattfinden, also mitten in der *Gilgamesch*-Sage, und nicht etwa an deren Schluss. Und in der Tat bietet ja wenigstens die Moses-Sage einen deutlichen Reflex dieser Entrückung an dieser Stelle (o. p. 149), wie übrigens auch die Jesus-Sage nach Johannes (s. unten). Aber freilich kehrt Moses, nachdem er als Xisuthros verschwunden ist, wieder zu seinem Volk zurück, und muss Das tun, da er auch ein *Gilgamesch* ist und Träger seiner ganzen Sage (o. p. 151), von der sich nur ein kleiner Teil vor der eingeschobenen Sintflutgeschichte befindet. Andrerseits bietet indes noch eine Reihe oben besprochener israelitischer *Gilgamesch*-Sagen an ihrem Schluss, vermutlich als Rest einer Episode, in welcher der *Gilgamesch*-Xisuthros entrückt wird, ohne wiederzukehren, wenigstens ein Stück einer Sintflutbergepisode (s. zuletzt o. p. 471 f.). In der Elisa-Elias-Sage aber ist nach o. p. 608 ff., statt, wie in ihrer uns vorliegenden Gestalt, Elias, wohl Elisa-*Gilgamesch* einmal gen Himmel gefahren; und da kein Grund zu der Annahme vorliegt, dass es etwa nur sekundär ist, wenn der Himmelfahrer nicht zurückkehrt, wohl jedenfalls áuch einmal am Schluss seiner Sage (o. p. 610). Und Analoges gilt von der Himmelfahrt in der Tobit-Sage (o. p. 785 f.). Nun aber steht die Elisa-Elias-Sage der Jesus-Johannes-Sage ganz besonders nahe (o. p. 811 f., p. 827 f., p. 831, p. 832 f., (p. 855 f.) p. 860 f., p. 865, p. 868 ff., p. 870 ff., p. 878, p. 879, p. 889 ff., p. 894 f., p. 899 f., p. 903 ff., p. 910 ff.). Folglich dürfte die Himmelfahrt Jesu als der vorläufige Abschluss der Jesus-*Gilgamesch*-Sage ein bodenwüchsiger Bestandteil von ihr[1]), also speziell von ihrer Sintflutbergepisode sein.

1) Vgl. in Band II die, aus Israel stammenden, Sagen von Menelaus-*Gilgamesch*, Rhadamanthys-*Gilgamesch*, Herakles-*Gilgamesch* und Romulus-*Gilgamesch*, in denen eine Himmelfahrt oder eine Entrückung nach dem Westen das Leben des Helden abschliesst, und zwar fraglos, bezw. anscheinend fraglos, als ein Reflex der Entrückung des Xisuthros zu den Göttern hin und nach dem Westen!

Andrerseits schliesst das Matthäus-Evangelium damit ab, dass Jesus auf einem Berge seinen Jüngern erscheint und mit ihnen redet, und ohne Frage denkt sich Matthäus Jesus darnach verschwindend, wie wohl fraglos der Verfasser des Lukas-Evangeliums an entsprechender Stelle, auch wenn Jesu Himmelfahrt in Lukas 24, 51 ein Nachtrag sein sollte (s. o. p. 928). Also dürfte auch der Schluss des Matthäus-, wenn auch dieser nur implicite, und ebenso der des Lukas-Evangeliums einen Reflex von Xisuthros' Entrückung auf dem Sintflutberge bieten[1]).

Nach Berosus[2]) wird die Menschheit am 15ten Daisios, d. i. April-Mai, durch die Flut vernichtet, und nach unserem keilschriftlichen Sintflutbericht ist sie am 7ten Tage nach Beginn der Flut durch diese vernichtet und wird Xisuthros 14 Tage nach Beginn der Flut, falls nicht etwas später, vom Sintflutberge weg zu den Göttern entrückt. Diese Entrückung dürfte man sich also etwa um die Mitte unseres Mai gedacht haben. Damit harmoniert vielleicht nicht nur zufälliger Weise ziemlich genau, dass ein dem Abtreiben der Arche aus Babylonien entsprechender Aufbruch in einer Reihe von Fällen, nämlich überall, wo er nach der Jahreszeit datiert ist, in den Frühling gelegt wird (o. p. 145, p. 160, p. 182 f. und p. 191); und dass nach unserem Exodus-Text Moses im dritten Monat, d. i. im Mai-Juni, und vielleicht genau am 14ten dieses dritten Monats, bei seinem Sintflutberge Sinai anlangt[3]), und

---

1) Wenn somit WELLHAUSEN (l. c., p. 75) behauptet, dass der Berg der Himmelfahrt in Matthäus 28, 16 derselbe wie der Berg der Verklärung sei, so nimmt er eine Beziehung zwischen Jesu Himmelfahrt und Jesu Verklärung an, die in der Tat besteht. Darum braucht aber freilich der eine Berg in der Jesus-Sage doch nicht mit dem anderen identisch zu sein.

2) S. Eusebius' Chronik I, Sp. 20 und 22 der Ausgabe von SCHOENE.

3) Nach Exodus 19, 1 langen die Israeliten im dritten Monat nach ihrem Auszuge aus Aegypten »an (eben) diesem Tage« beim Sinai an. Ist »(eben) dieser Tag« der Monatstag des Auszugs, dann könnte, da der Auszug am 14ten des ersten Monats statthat, die Ankunft beim Sinai am 14ten des dritten Monats erfolgt sein.

2 + 1 + 6[1]) = 9 Tage darnach als ein zu den Göttern entrückt werdender Xisuthros zu Gott in die Wolke hineingeht (s. o. p. 148 f.). Im Frühling, nämlich den Andeutungen bei Lukas und Matthäus zufolge wohl noch am Abend nach seiner Auferstehung, oder doch bald darnach, nach der Apostelgeschichte aber 40 Tage später, verschwindet nun auch Jesus-Xisuthros oder fährt gen Himmel[2]). Drum könnte es denn scheinen, als ob der Zeitpunkt von Jesu Himmelfahrt noch im Zusammenhange mit der Ursage stände. Und Das ist auch durchaus möglich. Nur ist zu bedenken, dass sich zwei andere Stücke von Jesu Sintflutbergepisode im zweiten Teil der Jesus-Sage in Jerusalem und in Gethsemane, bezw. auf dem Oelberge, abspielen, also bereits mehr als 40 Tage vor Jesu Himmelfahrt wenigstens nach der Apostelgeschichte[3]). Indes könnte Das ja sekundär und eine Folge davon sein, dass das letzte Opfermahl des Xisuthros mit dem jüdischen Passahmahl zusammengelegt worden ist (o. p. 901 f.), oder davon, dass Jesus vielleicht zur Zeit des Passah-Festes sterben muss (o. p. 921 f.). Und jedenfalls legen die Synoptiker und die Apostelgeschichte die Geschehnisse von Jesu Sintflutbergepisode, soweit sie sie nach der Jahreszeit datieren, in wesentlicher Uebereinstimmung mit der Ursage, in die Frühjahrszeit.

Aus unsern vorstehenden Ausführungen ergibt sich, dass sich die Jesus-Sage nach den Synoptikern in der Hauptsache aus zwei Stücken zusammensetzt, nämlich 1. einer verhältnismässig ziemlich vollständigen israelitischen *Gilgamesch*-Sage, die mit Jesu Tod, Auferstehung

1) S. Exodus 19, 10 ff.; 24, 4 und 16 ff.

2) Apostelgeschichte 1, 3 und 9.

3) Eine johanneische Parallele zur Szene auf dem Berge der Verklärung — die zu einer Sintflutbergepisode der Jesus-Sage gehört — fällt gar in das Laubhüttenfest im Herbst. Aber Das ist eine spezifisch johanneische Neuerung. S. dazu unten unter b.

und Himmelfahrt abschliesst, der aber u. A. auch eine *Chumbaba*-Episode fehlt, und 2. einem Stück einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage, das den Hauptteil der Jesus-Sage anscheinend zwischen der Stater-Geschichte und Jesu Tod unterbricht, und mit einem Stück einer *Chumbaba*-Episode abschliesst, in das ein Reflex vor Allem des Stierabenteuers eingeschoben ist (o. p. 892 ff.). Mit dieser Art der Komposition hängt es anscheinend zusammen, dass Jesus seinen Tod in einer *Chumbaba*-Episode findet. Dieser Tod in einer *Chumbaba*-Episode im Schlussteil seiner Sage steht nun aber, wie wir sahen, durchaus nicht allein, vielmehr fanden sich verschiedene mehr oder weniger deutliche Analoga dazu in anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen (o. p. 909 und p. 916 ff.). Aus diesen ergibt sich gewiss als fraglos, dass in allen altisraelitischen *Gilgamesch*-Sagen, in denen der *Gilgamesch* eines gewaltsamen Todes stirbt, Dies ursprünglich in einem Stück einer *Chumbaba*-Episode stattgefunden hat, das mitten aus der *Gilgamesch*-Sage herausgerissen und vor den Tod des *Gilgamesch* eingeschoben worden ist. Mithin ist der analoge Befund in der Jesus-Sage ganz unauffällig und anscheinend keine für sich stehende Neuerung. Und auch eine längere Reihe von einzelnen Zügen der *Chumbaba*-Episode im Schlussteil der Jesus-Sage — der Verrat, Jesu Gefangennahme etc. — kann an dieser Stelle nicht befremden. Zeigt doch die der Jesus-Sage so nahe stehende Elisa-Elias-Sage ein frappantes Gegenstück dazu an gleicher Stelle (o. p. 909 f.). Die Einordnung dieses ganzen Stücks der Jesus-Sage dürfte somit nicht etwa auf einer Sonderentwicklung innerhalb der Jesus-Sage beruhen.

Auch daran, dass in der Jesus-Sage noch andere Stücke der *Gilgamesch*-Sage anscheinend als ein Nachtrag hinter deren Gros auftreten, braucht man keinen Anstoss zu nehmen. Denn Dgl. findet sich ja auch sonst, so vor Allem in der Elisa-Elias-Sage (s. o. p. 688 ff.). Aber auch die Tobit- und die Jonas-Sage bieten, wenigstens

dem Anscheine nach, Analoga: Tobias verlässt Ninive als seine Sintflutstadt (und begibt sich dann nach Medien als auf seinen Sintflutberg) nach der Rückkehr von seiner »Reise zu Xisuthros« (o. p. 786); und Jonas begibt sich als ein *Eabani*, der in die Wüste entweicht, aus Ninive heraus und geniesst den Schatten des *qiqājōn*-Gewächses ebenfalls nach der Rückkehr von seiner »Reise zu Xisuthros« (o. p. 809).

Die Jesus-Sage nach den Synoptikern — wie auch die nach Johannes — unterscheidet sich nun aber von allen anderen bisher erörterten *Gilgamesch*-Sagen dadurch, dass sie hinter dem Gros der Sage nicht nur einzelne Bruchstücke von ihr als Nachzügler bringt, sondern eine lange Reihe von Stücken der Sage in fast ungestörter ursprünglicher Reihenfolge. Ja — und Das gilt nicht nur ebenso gut, sondern erst recht von der Jesus-Sage nach Johannes — fast genau hinter einem Reflex des letzten Stücks der *Gilgamesch*-Sage hebt die Jesus-Sage noch einmal, und zwar mit einem Stück aus ihrem Anfangsteil, an, und läuft nun mit ungestörter Reihenfolge der einzelnen Sagenstücke weiter bis zum Ende einer *Chumbaba*-Episode, in die allerdings dem Anscheine nach das »Stierabenteuer« eingestellt ist, bezw. bis zu dem eines »Stierabenteuers«, dem dann anscheinend ein Stück der *Chumbaba*-Episode nachhinken würde. Dabei handelt es sich kaum in éinem Falle um wirkliche Dubletten, d. h. um fraglos ursprüngliche genaue Seitenstücke zu Episoden im ersten Teile der Jesus-Sage, sondern vielmehr jedenfalls so gut wie durchweg um Episoden, die Lücken in diesem ausfüllen und ihn ganz wesentlich vervollständigen. Wir müssen Dies ohne Weiteres erkennen, wenn wir diese Nachzügler nebst der Verklärungsszene dort in die Jesus-Sage einschieben, wo sie nach unsern obigen Ausführungen hineingehören[1]): Ankündigung und Geburt

1) In Antiqua ist, wie man sieht, vom Folgenden gedruckt, was davon zum Hauptteil der Jesus-Sage gehört, kursiv der grosse Einsatz, in

sowie Aufwachsen Johannis (o. p. 812 ff.), *Jesu Einzug in Jerusalem* (o. p. 895), Jesus wird von Johannes getauft (o. p. 818 ff.), *Jesus nach Bethanien und zurück nach Jerusalem, Verdorren des Feigenbaums* (o. p. 892 ff.), Jesus in die Wüste und zurück nach Nazareth (o. p. 826 ff.), *Jesus verkündet furchtbare Zeiten und das Kommen des Menschensohnes* (o. p. 896 f.), Jesus verkündet das Kommen des Gottes- und Himmelreichs (o. p. 844 ff.), Seesturm, Landung im Südosten des Sees Genezareth (o. p. 835 ff. und p. 841), Ertrinken der 2000 Schweine und Dämonen (o. p. 843), *Abendmahl, Jesus in Gethsemane vor seiner Gefangennahme* (o. p. 898 ff.), **Verklärung Jesu auf dem hohen Berge** (o. p. 880 ff.), *Jesus vor dem hohen Rat* (o. p. 910 ff.), [Jesu Gefangennahme (o. p. 903 ff.)], [Jesu Kreuzigung (o. p. 917 ff.)], Jesu Tod (o. p. 922). Aus dieser Uebersicht erkennt man in der Tat unmittelbar, dass das zweite Stück der Jesus-Sage nur solche Stücke enthält, die in der ersten Hälfte des Hauptteils fehlen.

Es erhebt sich nun die Frage: Warum steht der Einsatz nicht mehr an seiner alten Stelle?

Da ist nun zunächst hervorzuheben, dass er hinter und vor je einem Stück einer, nämlich in einer *Chumbaba*-Episode, oder mit einer solchen abbricht. Da nun aber die Einordnung dieser Stücke (Gefangennahme und Kreuzigung Jesu) an ihrer neuen Stelle nicht auf einer Sonderentwicklung innerhalb der Jesus-Sage zu beruhen braucht (weil sie nämlich in anderen Sagen genaueste Parallelen hat; s. o. p. 909 und p. 916 ff.), so dürften sich die Stücke gewiss bereits an ihrer neuen Stelle befunden haben, als der ihnen jetzt vorhergehende Einsatz seinen neuen Platz erhielt (o. p. 932). Dieser Einsatz wäre also vor eine *Chumbaba*-Episode eingeschoben worden. Es muss darum auffallen, dass dessen einzelne Stücke, also der ganze Einsatz, ab-

---

Fraktur der Einsatz in Markus 9; eingeklammert ist Solches, von dem es vorderhand noch ungewiss erscheinen mag, ob es zu dem grossen Einsatz gehört, oder nicht.

gesehen von der Episode vor dem hohen Rat, einmal vor, und dabei das letzte Stück dieses Einsatzes unmittelbar vor einer *Chumbaba*-Episode gestanden hat. Denn Jesus ist ja in Gethsemane unmittelbar vor seiner Gefangennahme, also in dem letzten Stück des ganzen Einsatzes abgesehn von der Episode vor dem hohen Rat, ein Xisuthros in einem Stück einer Sintflutepisode, und der eigentliche Platz einer Sintflutepisode ist ja unmittelbar vor einer *Chumbaba*-Episode. Nun aber lassen fast alle anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, die überhaupt noch einen Reflex der *Chumbaba*-Episode haben, an deren alter Stelle — nämlich hinter einem Reflex der Sintflut — einen glücklichen *Chumbaba*-Kampf erkennen. Obwohl demnach die Jesus-Sage nach den Synoptikern nichts Derartiges aufweist (s. o. p. 850), muss sie es doch einmal gehabt haben, also etwa einen erfolgreichen Zug oder eine solche Reise nach Jerusalem, Jesu *Chumbaba*-Stadt (s. o. p. 908). Und in der Tat findet sich Derartiges im Johannes-Evangelium (s. dazu unten)! Man wird daher zu der Annahme gedrängt, dass der zweite, aus der ersten Hälfte einer *Gilgamesch*-Sage stammende Teil der Jesus-Sage sich déshalb im wesentlichen vor einer *Chumbaba*-Geschichte befindet, die mit Jesu Tode abschliesst, weil er sich einst vor einem »glücklichen *Chumbaba*-Kampf« in der ersten Hälfte der Jesus-Sage befand.

Damit ist nun freilich nur gesagt, warum der Einsatz grade dort steht, wo er jetzt steht, jedoch nicht, warum er aus seiner alten Stelle, oder vielmehr, warum seine Komponenten aus ihren alten Stellen herausgerissen sind. Die Verpflanzung des Einsatzes ist aber deshalb besonders auffällig, weil dessen Einzelstücke ganz verschiedenen Stellen entnommen, dabei aber in ihrer alten Reihenfolge geblieben sind. Dieser Umstand liesse sich anscheinend mit der Annahme erklären, dass der Einsatz garnicht aus unsrer Jesus-Sage stammt, sondern aus einer

anderen, uns unbekannten, die in ihrem ersten Teile vollständiger als unsre Jesus-Sage war, dass also der Einsatz Ergänzungen nach dieser vollständigeren Sage darstellt. Indes hält es, genau besehen, schwer, Dgl. für möglich zu halten. Denn wenn es geschehen konnte, dass man eine im Volk lebendige Sage nach einer vollständigeren durch einen Nachtrag ergänzte, warum ersetzte man dann nicht einfach diese unvollständige Sage durch die vollständigere? Es wird deshalb wohl das Natürlichste sein, in dem Einsatz Urbestandteile eben unsrer Jesus-Sage zu sehn. Und dafür lässt sich nun ein ganz genaues Analogon in's Feld führen: Johannes 21, an neuer Stelle, besteht aus mehreren, verschiedenen Stellen entnommenen, Stücken der Jesus-Sage, mit wesentlich alter Reihenfolge; dass aber diese Stücke nicht grade Stücke der johanneischen Sage seien, zu einer solchen Annahme liegt auch nicht der geringste Grund vor (s. unten).

Ausser den Stücken, die nach unseren obigen Ausführungen einmal vor dem ersten Teil einer *Chumbaba*-Episode gestanden haben sollen, ist nun auch noch eine Episode entwurzelt und in den Schlussteil der Jesus-Sage verpflanzt worden, deren Platz einmal jedenfalls fast unmittelbar hinter dieser *Chumbaba*-Episode gewesen ist, nämlich ein Reflex des Stierabenteuers, Jesu Verhör vor dem hohen Rat mit Zubehör. Dessen alter Platz allein lässt es begreiflich erscheinen, dass er an der Verpflanzung teilgenommen hat. Dazu kommt aber noch dessen Inhalt. In diesem Reflex wird ja Jemand vor den hohen Rat geführt, angeklagt, verurteilt und geschlagen, und ward einmal getötet (o. p 910 ff.), in dem zweiten Stück einer *Chumbaba*-Episode aber im Schlussteil der Sage wird Jesus von einer bewaffneten Schar weggeführt, verurteilt und hingerichtet (o. p. 903 ff. u. p. 916 f.). Wie leicht konnte es da geschehen, dass die erste Episode einer Verschmelzung mit der zweiten zustrebte, und darum auch noch aus der ersten Hälfte der Jesus-Sage herausgerissen und in die *Chumbaba*-Episode in deren Schlussteil eingestellt wurde?

Es wäre nun nur begreiflich, wenn die Ueberpflanzung des ganzen in Rede stehenden Teils der Jesus-Sage sich noch an Widersprüchen und Unstimmigkeiten zwischen ihm und seiner neuen Umgebung bemerkbar machte. Und in der Tat fehlen solche anscheinend nicht. Die Synoptiker lassen Jesus in dem verpflanzten Stück der Sage das Abendmahl mit seinen 12 Jüngern zusammen einnehmen, dieselben Synoptiker aber bald darnach in dem Hauptteil der Sage an alter Stelle Judas, einen von den 12, von Häschern begleitet, Jesus aufsuchen, ohne aber auch zu berichten, dass er sich vorher von Jesus und seinen Jüngern entfernt habe. Der vierte Evangelist versäumt Das nun allerdings nicht. Er lässt Judas vorher vom Mahle weggehn[1]), und scheint somit genauer, als die drei Synoptiker, zu berichten. Aber warum schweigen sich alle drei Synoptiker über einen Punkt aus, der doch gewiss nicht unwichtig war? Wie nun, wenn sie ehrlich genug gewesen wären, zu schweigen, weil sie eben Nichts wussten, Nichts davon wussten, dass Judas grade das Mahl verliess, ehe er mit den Häschern daherkam? Wie, wenn die Synoptiker deshalb Nichts von einem Fortgehn des Judas grade vom Mahle berichteten, weil es ein Xisuthros-Mahl ist, von dem sich ursprünglich kein Judas zu entfernen hatte, Dieser aber gleichwohl nach dem Mahle mit Häschern daherkommen muss, als der Verräter in einer *Chumbaba*-Episode? Wie also, wenn déshalb nicht erzählt würde, dass Judas das Mahl verlässt, doch aber, dass er nach dem Mahle daherkommt, weil das Abendmahl und die Gefangennahme ursprünglich an ganz verschiedenen Stellen der Sage gestanden haben?[2]).

---

1) Johannes 13, 30.

2) Man vergleiche hiermit JOH. WEISS, l. c., p. 292, der aus dem o. erörterten Tatbestande darauf schliesst, dass der Evangelist zwei Berichte neben einander gestellt habe, die ursprünglich nicht auf einander berechnet gewesen seien, und meint, dass Johannes die dadurch entstandene Unstimmigkeit beseitigt habe!

Bemerkenswerter ist eine andere Unebenheit, die durch den Einschub hervorgerufen worden ist, eine Unebenheit, die auch durch harmonistische Versuche von Ueberlieferern nicht hat ausgeglättet werden können. Jesus steht vor dem hohen Rat und wird von ihm verurteilt als Einer, der Gott gelästert hat (o. p. 910), steht aber vor Pilatus und wird von ihm verurteilt und dann hingerichtet als ein König und politischer Gegner (o. p. 916 f.). Ersteres musste nun natürlich mit Letzterem ausgeglichen werden; und Das erreichte man ohne weitere Skrupel in dieser Weise: Der Umstand, dass Jesus sich als Das ausgab, was er kraft seiner Sage ist, nämlich ein König, der Umstand, dass er sich speziell für den Messias ausgab, was er in Jerusalem vielleicht nicht mehr kraft der *Gilgamesch*-Sage von ihm ist, ward durch einen Gewaltakt, aber ohne Berechtigung[1]), zu einer Gotteslästerung gestempelt, und nun Jesus wegen dieser Gotteslästerung von dem hohen Rat verurteilt und vor Pilatus' Richterstuhl gebracht. Eine Folge hiervon war dann, dass das Zeugnis der falschen Zeugen, das den wegen Gotteslästerung unter Anklage Stehenden éigentlich hätte zu Fall bringen müssen (o. p. 911 f.), unwirksam gemacht und zu einer Arabeske wurde (o. p. 910): Die falschen Zeugen können ihn nicht zu Fall bringen, weil er als ein König *Gilgamesch* verurteilt werden und sterben muss. Dabei mag dann (s. o. p. 920) die Kreuzigung Jesu ursprünglich áuch, oder nur, die Strafe für die alte Gotteslästerung der Sage gewesen sein, und eine andere Art der Tötung verdrängt haben, auf die Jesus einmal als ein *Gilgamesch* in einer *Chumbaba*-Episode und durch sein *Chumbaba*-Volk um's Leben gekommen wäre. Doch s. o. p. 918[2]) und 920. Man

---

1) S. BRANDT, l. c., p. 62 ff., aber auch JOH. WEISS, l. c., p. 318 f.

2) Zur Kreuzigung als einer Strafe für Hochverrat und Anstiftung zu Aufruhr nach römischem Recht s. übrigens PAULY-WISSOWA's Real-Encyclopädie IV, Sp. 1730.

sieht, es ist ein auf den ersten Blick ganz erträglich erscheinendes Resultat erzielt worden. Aber ganz ist der Ausgleich nicht gelungen, und durch die Unstimmigkeit verrät sich noch der Einschub.

Das Eindringen einer Reihe von Episoden aus der ersten Hälfte der Jesus-Sage in deren Schlussteil, und speziell in deren in und bei Jerusalem sich abspielende *Chumbaba*-Episode, hat nun auch noch als eine bedeutsame Folge gezeitigt, dass diese Episoden ihren Schauplatz gewechselt haben und jetzt insgesamt ebenfalls in und bei Jerusalem spielen. Denn es wäre ohne jede Analogie, wenn etwa Jesus-*Gilgamesch* aus Sebulon von Anfang an als ein in die *Gilgamesch*-Stadt Erech einziehender *Eabani* in Jerusalem eingezogen (s. o. p. 895), als ein aus der *Gilgamesch*-Stadt Erech in die Wüste entweichender *Eabani* von Jerusalem nach Bethanien gegangen wäre (s. o. p. 892 ff.), wenn er von Anfang an als ein Xisuthros vor der ersten Plage in Jerusalem seine apokalyptische Rede gehalten (s. o. p. 895 ff.), als ein Xisuthros auf dem Sintflutberge ein letztes Mahl mit seinen Jüngern in Jerusalem gegessen hätte und nach Gethsemane oder auf den Oelberg bei Jerusalem gegangen (s. o. p. 898 ff.), und als ein *Gilgamesch-Ischullânu* in Jerusalem der Gotteslästerung beschuldigt, deshalb verurteilt und geschlagen worden wäre (s. o. p. 910 ff.).

---

b) Nach dem Mythographen »Johannes«.

Wie Markus und Lukas, in Uebereinstimmung mit alttestamentlichen Parallelen (o. p. 811 ff.), so fängt Johannes seine Geschichtserzählung mit der von Johannes-*Eabani* an. Er ist es, der den Täufer in Bethanien[1]) östlich vom Jordan verweilen lässt, als Jesus zu ihm kommt[2]), zu ihm kommt als ein *Gilgamesch*, der zum ersten Mal mit *Eabani* zusammentrifft (o. p. 819 f.). Der Aufenthalt östlich vom Jordan ist aber, wie wir schon andeuteten (o. p. 811), vielleicht bemerkenswert, weil nämlich auch Elias-*Eabani* an entsprechender Stelle der Sage östlich vom Jordan weilt.

Zu Johannes kommt Jesus am Tage, nachdem Jener auf sein Kommen nach ihm hingewiesen hat[3]). Ein derartiger prophetischer Hinweis des Täufers bei den Synoptikern dürfte in Träumen von *Eabani* wurzeln, die *Gilgamesch* eines Nachts hat, und die ihm seine Mutter auf *Eabani* deutet (o. p. 821 f.). Vermutlich am Tage darauf, d. h. an dem dieser Nacht folgenden Tage aber kommt *Eabani* zu ihm, und jedenfalls gelangt an entsprechender Stelle der Sage Saul-*Gilgamesch* zu Samuel-*Eabani* am Tage, nachdem Gott ihm Saul's Ankunft bei ihm, wohl im Traume, angekündigt hat (o. p. 406 und p. 822). Johannes hat hier also vielleicht zum ersten, oder gar schon zum zweiten Male, eine Angabe, die den Synoptikern verloren gegangen ist. Nur vielleicht. Denn eine Zeitangabe wie »am folgenden Tage« wird grade im Johannes-Evangelium noch mehrfach gemacht, ohne dass sie aus der Ursage stammte[4]).

---

1) Eine andere Lesart ist Bethabara.

2) Johannes 1, 28; vgl. Johannes 3, 26 und 10, 40.

3) Johannes 1, 26 ff. 4) S. Johannes 1, 35 und 43, 6, 22 und 12, 12.

Jedenfalls aber erzählt auch der vierte Evangelist davon, dass Jesus zu dem Täufer kommt, im unmittelbaren Anschluss daran, dass Dieser sein »Kommen« vorhersagt. Es ist also klar, dass diese Begegnung Jesu mit Johannes dieselbe ist, wie die éine Begegnung, nämlich die bei Jesu Taufe, nach den drei Synoptikern. Und wenn darum Jesus dem Johannes-Evangelium zufolge nach der Begegnung mit Johannes nach Galiläa zieht[1]), so scheint es klar, dass diese Reise jedenfalls áuch der Rückkehr Jesu in seine Heimat nach seiner »Wüstenflucht« entspricht, der Rückkehr, die nach o. p. 834 f. aus *Eabani*'s Rückkehr aus der Wüste entstanden ist. Zwischen Jesu Begegnung mit Johannes vor seiner Taufe und seiner Rückkehr nach Galiläa hat nun die synoptische Tradition die Taufe Jesu und seine »Wüstenflucht«, die johanneische Tradition aber zwischen den entsprechenden Geschehnissen (s. o. p. 940 f.) nur eine Spur von der Taufe[2]) und gar keine von einer Wüstenflucht. Dafür aber vielleicht eine Einzelheit, die der synoptischen Tradition abhanden gekommen ist: Nach dem Schema müsste Jesus als ein *Gilgamesch* mit Johannes als seinem *Eabani* nach seiner Wüstenreise zum zweiten Mal zusammentreffen (vgl. zuletzt o. p. 590), und darnach vorläufig mit ihm zusammenbleiben, tut Das aber nach den drei ersten Evangelien nicht, insofern diese ihn nach der Wüstenreise allein nach Galiläa zurückkehren lassen, ohne dass er nun etwa dórt mit Johannes zusammenträfe (o. p. 834 f.). Der vierte Evangelist jedoch lässt Jesus noch ein zweites Mal, nämlich vor seiner Rückkehr nach Galiläa, und zwar am Tage nach der ersten Begegnung mit dem Täufer, in Dessen Nähe kommen; und nun erwirbt Jesus seine ersten fünf Jünger[3]), während die Synoptiker Jesus

---

1) S. Johannes 1, 43 und 2, 1. 2) Johannes 1, 32.

3) Johannes 1, 35 ff. Zur Berufung von grade fünf Jüngern vgl. die Buddha-Sage. S. dazu Band II und vorläufig OLDENBERG, *Buddha*[4], p. 144 f. sowie VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen*, p. 56. Da die fünf Jünger von Jesus an einer Stelle in seiner

seine ersten Jünger erst nach seiner Rückkehr nach Galiläa gewinnen lassen[1]). Folglich dürfte in Jesus-*Gilgamesch*'s zweiter Begegnung mit Johannes-*Eabani* die zweite *Gilgamesch*'s mit *Eabani* erhalten sein.

Diese zweite Begegnung hat sich nun, was sich wenigstens in mehreren israelitischen *Gilgamesch*-Sagen deutlich zeigt, durch Verquickung mit dem Schlangen- und Löwen-Mythus in eigenartiger Weise entwickelt. Samuel-*Eabani* und Elias-*Eabani* sind in je einem Reflex von ihr auch zu einem *Bēl* geworden, und Saul-*Gilgamesch* und Elisa-*Gilgamesch* auch zu einem göttlichen Löwentöter, der *Bēl*'s Herrschaft übernehmen soll. Darum lost in dem einen Reflex Samuel den Saul zum Könige und zu seinem Nachfolger aus, und darum macht in dem anderen Elias den Elisa zu seinem Nachfolger (o. p. 590 ff.). Von Dgl. weiss nun aber auch noch die Jesus-Sage nach dem vierten Evangelisten: Als Jesus-*Gilgamesch* zum zweiten Male in die Nähe seines *Eabani*, des Täufers, kommt, macht Dieser ihn zwar nicht zu seinem Nachfolger, überträgt er ihm aber doch implicite sein Amt, indem er es geschehen lässt, dass zwei seiner Jünger, denen er Jesus als das »Lamm Gottes« bezeichnet, ihn verlassen und Jesus nachfolgen[2]). Und später erklärt Johannes selbst seinen Jüngern, dass Jesus zunehmen, er aber abnehmen müsse[3]). Hierzu dürfte, oder könnte doch wenigstens, auch noch Folgendes zu ziehen sein: 1., dass, nach den Synoptikern, und ähnlich nach dem vierten Evangelium[4]), der Täufer Jesus den nach ihm Kommenden nennt,

---

Sage gewonnen werden, die unmittelbar hinter der Stelle für Jesu Wüstenflucht liegt, Buddha aber seine ersten fünf Jünger unmittelbar hinter seiner Wüstenfluchtepisode erwirbt, so steht die Buddha-Sage abermals in vollkommener Uebereinstimmung mit der Jesus-Sage! Vgl. o. p. 827 f., p. 830 Anm. 2, p. 891 Anm. 5, p. 833 Anm. 2 und p. 894 Anm. 1.

1) Markus 1, 16 ff.; Matthäus 4, 18 ff.; Lukas 5, 11.

2) Johannes 1, 35 ff. 3) Johannes 3, 30.

4) Johannes 1, 26 f. und 3, 28.

der stärker sei, als ér (vgl. aber oben p. 821 f.), und 2., dass Johannes nach den zwei ersten Synoptikern grade um díe Zeit in's Gefängnis geworfen wird, also zu wirken aufhört, zu der Jesus als der Löwentöter und König im Himmelreich auftritt (o. p. 856 f. und p. 844 ff.).

Unter allen Umständen lässt jedoch das Johannes-Evangelium Jesus-*Gilgamesch* als den Nachfolger Johannes-*Eabani*'s erscheinen. Da nun aber der israelitische *Gilgamesch* der Nachfolger des *Eabani* ist als ein Vertreter des göttlichen Löwentöters, dem *Bēl* die Weltherrschaft übergibt (s. o. p. 942), so spiegelt sich im Johannes-Evangelium wenigstens in diesem Verhältnis Jesu zu Johannes fraglos das Ereignis wieder, das die Folge des siegreichen Löwenkampfes ist, und damit also der Mythus von der ersten Plage. Aber auch noch in anderen Zügen: Einer der oben erwähnten ersten fünf Jünger Jesu erkennt alsbald Jesus als den Messias, d. i. den »Gesalbten«, und am folgenden Tage (?) erkennt ein anderer von ihnen Jesus als den Sohn Gottes und den König von Israel an, ohne dass Dieser etwa Einspruch dagegen erhöbe oder ihm auch nur seine Ueberzeugung geheim zu halten geböte; vielmehr bestärkt er ihn in seinem Glauben[1]. Nun schliesst sich die Berufung der ersten Jünger Jesu nach Markus und Matthäus unmittelbar an die Verkündigung des Gottes- und Himmelreichs durch Jesus an[2], und diese soll zum Mythus von der ersten Plage gehören, dem Mythus, der in die Uebernahme der Weltherrschaft durch den Löwentöter ausklingt (s. o. p. 844 ff.). Folglich wird Jesus nach dem vierten Evangelium vermutlich an dér Stelle seiner Sage als Gesalbter und König von Israel, sowie als Sohn Gottes anerkannt, und gibt er selbst zu, ein solcher göttlicher König zu sein, an der ihm als dem, sei es im Himmel wohnenden, sei es vom Himmel gekommenen Gotte *Tischchu*,

1) Johannes 1, 41 und 49 ff.

2) Markus 1, 16 ff.; Matthäus 4, 18 ff.; vgl. Lukas 4, 43 f. und 5, 1 ff.

dem »Gewaschenen«, sei es die Königsherrschaft verheissen, sei es verliehen werden müsste! Durch das Johannes-Evangelium scheint somit bestätigt zu werden, was wir o. p. 846 und p. 897 erschliessen mussten, dass nämlich die Jesus-Sage von Anfang an Jesus selbst als den König im Gottesreich betrachtet, und dabei wenigstens ursprünglich angenommen hat, dass dessen Verwirklichung unmittelbar nach seinem ersten öffentlichen Auftreten bevorstehe. Und wenn die Synoptiker Jesus seine Messianität zunächst »verhüllen«, ja ihn sich erst kurz vor seinem Tode öffentlich als Messias bezeichnen lassen, so hat, wie man sieht, das Johannes-Evangelium ihnen gegenüber in einem wichtigen Punkte den Vorzug grösserer Ursprünglichkeit[1]).

Die Berufung und die Nachfolge der ersten Jünger stellt sich so als ein Zubehör des Mythus vom Löwenkampf heraus: diese Jünger sind als von Jesus Berufene (vgl. o. p. 839 f.) wohl eigentlich Helfer und Krieger des israelitischen Löwentöters in seinem Löwenkampf, entsprechen also wohl z. B. den zwölf Stämmen Israel's, die Saul zum Kampfe gegen die Ammoniter, sein Schlangen- und -Löwen-Volk, aufruft, und die dem Rufe Folge leisten[2]) (s. o. p. 420f. und vgl. p. 862 f.). Das zeitigt nun wohl eine weitere Erkenntnis. In einer Reihe von alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sagen wird, in Uebereinstimmung mit dem Original, hervorgehoben, dass der Löwentöter — Moses-, Saul-, Elisa- und Gideon-*Gilgamesch* — mitten aus seiner Berufstätigkeit heraus in den Löwenkampf zieht (o. p. 713). Etwas Aehnliches wird auch in der Jesus-Sage berichtet, freilich nicht von Jesus-*Gilgamesch*, sondern von seinen ersten Jüngern: die vier Lieblingsjünger Jesu verlassen, von Jesus gerufen und berufen, alsbald ihr Fischergewerbe und folgen Jesus nach[3]). Da die Berufung der

1) Der entgegengesetzten Meinung ist z. B. WENDT (s. l. c., p. 16 ff.), ebenso auch WREDE (s. l. c., p. 204).
2) I Sam. 11, 7.
3) Markus 1, 16 ff.; Matthäus 4, 18 ff.; vgl. Lukas 5, 1 ff.

ersten Jünger auch zu Jesu Löwen-Kampf gehört (o. p. 944), so scheint demnach dies Motiv ursprünglich mit einer Berufung Jesu selbst, bezw. eines Vorgängers von ihm in seiner Sage, verknüpft gewesen und auf die Jünger übertragen worden zu sein.

»Am dritten Tage« (nämlich nach der Berufung des Jüngers, der Jesus als Sohn Gottes und König von Israel anerkennt?) ist Jesus dann nach dem vierten Evangelisten in Galiläa angelangt und vollbringt jetzt in Kana in Galiläa sein erstes Wunder, nämlich das bekannte Weinwunder[1]). Es scheint nun kein zufälliges Zusammentreffen zu sein, dass die Elias-Legende den Elias als sein erstes Wunder, zwar kein Wein-, doch aber wenigstens auch ein Wunder mit einer Flüssigkeit, nämlich ein Oelwunder, tun lässt (o. p. 615): Jesus lässt, bei Jemandem zu Gaste geladen, als der Wein alle geworden ist, Mengen von Wasser zu ebenso viel Wein, Elias als Gast einer Witwe, nachdem deren Oel (und Mehl) fast alle geworden ist, ein wenig Oel zu viel Oel (und ein wenig Mehl zu viel Mehl) werden.

Bei der Hochzeit zu Kana ist Jesu Mutter zugegen, und diese Frau macht Jesus, der nachher das Wunder tut, darauf aufmerksam, dass der Wein alle ist. In ähnlicher Weise erfährt nun Elias von einer Frau, dass sie nur noch wenig Oel hat, und mehrt dann dieses Oel durch ein Wunder. Da haben wir einen weiteren, wenn auch verhältnismässig unwichtigen Berührungspunkt zwischen den beiden Wundern. Nun ist aber die Witwe in Sarepta 1. die Hierodule des Epos, 2. aber die Mutter des *Gilgamesch* (o. p. 580 f., p. 583 f. und p. 586); Jesus-*Gilgamesch*'s Mutter aber, die ihr zu entsprechen scheint, ist 1. eben die Mutter eines *Gilgamesch*, und heisst 2. Maria, nämlich ebenso, wie die Hierodule der Jesus-Sage (s. dazu unten)! Sind das Zufälligkeiten? Wir müssen auf eine Erörterung

1) Johannes 2.

darüber verzichten, da wir es hier mit ziemlich komplizierten Dingen zu tun haben und kein auch nur einigermaassen sicheres Resultat erzielen können.

Oben p. 657 stellten wir es nun als möglich hin, dass die Prophetenjünger- oder Prophetenwitwe und die Witwe in Sarepta in der Elisa-Elias-Sage ihren Platz mit einander getauscht hätten. Wäre Das auch mit den für sie gewirkten Wundern der Fall, wäre also im Anfang der Elisa-Elias-Sage ursprünglich des Oelwunder im Hause der Prophetenwitwe erzählt worden, dann hätte dort einmal eine Wundergeschichte gestanden, die einer im Anfangsteil der Jesus-Sage nach Johannes erzählten noch ähnlicher, wie das Elias-Wunder in Sarepta, ist: Elisa befiehlt der Prophetenwitwe, sie mit ihren Söhnen solle eine Anzahl geborgter Gefässe mit dem wenigen Oel, das sie noch hat, voll machen, und Dies geschieht[1]); in Kana aber füllen auf Jesu Befehl Diener sechs Krüge mit Wasser, das dann zu Wein wird.

Trotz alle Dem ist aber eine Identifizierung der beiden Wunder nicht ohne Schwierigkeiten. Einmal nämlich kehrt das reichliche Oel der Witwen möglicher Weise als das reichliche Oel wieder, mit dem Maria, die Schwester der Martha, Jesus salbt (s. dazu unten). Und zweitens steht das Weinwunder in Kana anscheinend nicht genau an derselben Stelle der Sage, wie das Oelwunder in Sarepta. Denn die Stelle dieses Wunders entspricht einem Zeitpunkt vor *Eabani*'s erster Ankunft in Erech (o. p. 582 f.), die des Weinwunders aber einem Zeitpunkt nach *Eabani*'s Rückkehr von seiner Wüstenflucht (s. o. p. 941 u. 945), und dieses Weinwunder wird auch noch hinter einem Reflex des Mythus von der ersten Plage erzählt (s. o. p. 942 ff.).

Allein diese Differenz lässt sich ja mit dem Hinweis darauf heben, dass Elias' Wunder in Sarepta zur Zeit der Hungersnot getan wird, deren richtiger Platz hinter

---

1) II Kön. 4, 4 f.

einem Reflex der Rückkehr des *Eabani* aus der Wüste und einem des Mythus von der ersten Plage ist (o. p. 613 ff.). Also könnten Elias' und Jesu Wunder eigentlich in dieselbe Zeit, nämlich in die einer vorsintflutlichen Hungerplage hineingehören, und dann wären sie sicher Gegenstücke zu einander. Aber dann wäre (gegen o. p. 615) Elias' Hierodule ursprünglich nicht an dem Wunder beteiligt gewesen, und erschiene darum als lediglich zufällig ein Berührungspunkt zwischen den beiden Wundergeschichten, auf den wir oben p. 945 aufmerksam machten.

Indes unter allen Umständen bleibt als eine zu beachtende Tatsache bestehn, dass Elias, als Substitut für Elisa-*Gilgamesch* (o. p. 593 ff.), und Jesus-*Gilgamesch* Beide im Anfangsstück einer Sage von ihnen als Gäste, nachdem eine Frau ihnen von einem eingetretenen Mangel Mitteilung gemacht hat, dem Mangel dadurch abhelfen, das sie durch ein Wunder reichliche Mengen einer wertvollen geniessbaren Flüssigkeit schaffen, und zwar durch ihr erstes Wunder[1]).

Darnach kommt Jesus nach Kapernaum[2]), durchaus Dem entsprechend, dass er nach den Synoptikern, nach dem Aufenthalt in der Wüste in seine Heimat zurückgekehrt, — als ein Xisuthros — nach Kapernaum kommt und sich hier niederlässt (s. o. p. 840)[3]). An diesen Aufenthalt schliesst sich, wie wir sahen (o. p. 835 ff.), ein Reflex der Sintflut an. Diesen oder eine damit verwandte Erzählung bringt Johannes nicht, vielmehr zieht Jesus nach ihm, aber gegen die Synoptiker, von Kapernaum nach Jerusalem[4]).

---

1) JÜLICHER (l. c., p. 256; [3] und [4], p. 330) sieht u. A. auch in der Kana-Geschichte lediglich eine stark gesteigerte, bezw. künstlich potenzierte, synoptische Wundergeschichte. Aber welche synoptische Geschichte meint er denn? Doch nicht eine der Speisungsgeschichten? 2) Johannes 2, 12.

3) Es liegt also auch deshalb kein Grund vor, Johannes 2, 12 auf Matthäus 4, 13 zurückzuführen, wie WERNLE, *Synoptische Frage*, p. 237, meint. Dass Jesu Kommen nach Kapernaum zum alten Bestande der johanneischen Sage gehört, zeigt zudem eine Dublette. S. dazu u. p. 954 f.

4) Johannes 2, 13 ff.

Allein diese Reise füllt an der Stelle, an der sie erzählt wird, genau eine Lücke aus, die wir bei den Synoptikern festgestellt haben (s. o. p. 850). Denn sie erfolgt, wie aus o. p. 941 u. 945 zu ersehen ist, nach einem Reflex der Rückkehr *Eabani*'s aus der Wüste, und in Kapitel 4 werden wir bei Johannes einen Reflex der *Ischtar*-Episode erkennen; zwischen diesen beiden Reflexen ist aber ein »Kampf, bezw. Zug und Kampf gegen *Chumbaba*« am Platz, und Jerusalem ist nach oben p. 908 Jesu *Chumbaba*-Stadt. Folglich dürfte Jesu erste Reise nach Jerusalem einen ersten, und zwar, da Jesu letzte Reise nach Jerusalem ein unglücklicher *Chumbaba*-Kampf ist, einen glücklichen *Chumbaba*-Kampf repräsentieren (s. o. p. 738 f.), also einen alten und integrierenden Bestandteil der Jesus-Sage bilden[1]). Wenn nun die Synoptiker diese Reise gänzlich vermissen lassen, so scheint der Grund davon auf der Hand zu liegen: Sie ist einfach mit Jesu Todesreise nach Jerusalem identifiziert worden.

In die Zeit des ersten Aufenthalts in Jerusalem setzt Johannes die Tempelreinigung durch Jesus[2]), bekanntlich im Widerspruch mit den Synoptikern, die sie in die Zeit von Jesu jerusalemer Aufenthalt vor seinem Tode legen[3]). Auf die Kontroversen über diesen Widerspruch und die Versuche, sei es Johannes, sei es die Synoptiker in's Unrecht zu setzen[4]), lasse ich mich nicht ein. Mir persönlich scheint aus den Evangelien allein nur gefolgert werden

1) Gegen z. B. DAV. FR. STRAUSS (*Leben Jesu*[1], p. 244 ff.), oder WERNLE (*Synoptische Frage*, p. 255), dem zufolge Jesu wiederholte Reisen nach Jerusalem zu Boden fallen, da in allem Uebrigen die johanneische Tradition keinen Anhalt habe! Andererseits spricht sich z. B. WENDT (l. c., p. 8 ff.) bezüglich der jerusalemer Reisen Jesu nach Johannes zu Gunsten der johanneischen Darstellung aus.

2) Johannes 2, 14 ff.

3) Markus 11, 15 ff.; Matthäus 21, 12 f.; Lukas 19, 45 f.

4) Für Johannes nimmt z. B. Partei JOH. WEISS, l. c., p. 268 f., für die Synoptiker z. B. JÜLICHER, l. c., p. 257, oder WENDT, l. c., p. 10. Vgl. WERNLE, l. c., p. 239 f.

zu können, dass Johannes im Rechte ist; deshalb im Rechte ist, weil die Synoptiker, die nur einen jerusalemer Aufenthalt kennen, garnicht anders konnten, als die Tempelreinigung in dessen Zeit legen, Johannes aber die Wahl hatte; weil ihre Chronologie, falls unrichtig, keine unmotivierte Verschiebung zeigen würde, wohl aber, falls die Tempelreinigung eigentlich zum letzten Aufenthalt gehörte, die Chronologie des Johannes[1]). Eine solche Erwägung scheint nun durch die Parallelsagen begünstigt zu werden. Denn diese lassen ja (s. o. p. 948 und p. 738 f.) in Jesu erstem jerusalemer Aufenthalt, im Gegensatz zu seinem letzten, einen Aufenthalt des Siegers und Eroberers in einem *Chumbaba*-Kampf erkennen, und zu einem solchen passt die Tempelreinigung. Andrerseits ist Jesus bei seiner Tempelreinigung in den synoptischen Evangelien ein eben[2]) aus der Wüste nach Erech gekommener *Eabani* (s. o. p. 895), und hält es schwer, in der Zeit unmittelbar nach Dessen Einzug in Erech Etwas wie eine Tempelreinigung unterzubringen. Geht also diese in der Jesus-Sage irgendwie auf die Ursage zurück, dann scheint Johannis Einordnung die richtige zu sein.

Von Jerusalem begibt sich Jesus »in das jüdische Land«, und zu dieser Zeit tauft Johannes noch und ist noch nicht in's Gefängnis geworfen worden[3]). Das widerspricht anscheinend durchaus der Angabe der ersten zwei Synoptiker, wonach Johannes bereits gefangen sitzt, als Jesus aus der Wüste zurück- und wieder nach Galiläa heimkehrt (s. o. p. 856). Denn nach dem Evangelisten Johannes ist ja Jesus zu der Zeit, zu welcher Johannes der

1) Vgl. JOH. WEISS, l. c., p. 268.

2) Markus (11, 11 ff.) lässt ihn allerdings vor der Tempelreinigung nach Bethanien gehn und gleich nach der Tempelreinigung gewiss noch einmal. Diese beiden Gänge nach Bethanien gehören aber nach oben p. 894 f. auf's engste zusammen, und bilden ein Stück von Jesu Wüstenfluchtepisode. Ist also Jesu Tempelreinigung eben so alt, wie seine zwei Gänge nach Bethanien, so ist deren Einschiebung zwischen diese beiden, also hinter den ersten Gang, sekundär.

3) Johannes 3, 22 ff.

Täufer noch tauft, bereits in Kapernaum in Galiläa, seiner Sintflutstadt, ja bereits in seiner *Chumbaba*-Stadt Jerusalem gewesen (o. p. 947 und p. 947 ff.), wird also Johannes der Täufer anscheinend nicht nur erst nach einem Reflex von *Eabani*'s Rückkehr aus der Wüste, sondern gar erst nach einem Reflex des einen Teils der *Chumbaba*-Episode gefangen gesetzt. Und Das entspräche ja der Ursage. Denn Johannis Gefangennahme erfolgt wegen seiner Tadelrede gegen Herodes Antipas, und diese geht nach o. p. 851 f. auf die *Ischtar*-Episode zurück, welche ihren Platz hinter der *Chumbaba*-Episode hat. Während uns also die Synoptiker den terminus ad quem für Johannes-*Eabani*'s Tod liefern (o. p. 857 f.), lässt uns der vierte Evangelist einen terminus a quo für seine Tadelrede und seine Einkerkerung erkennen, und zwar einen terminus, der, wie der andere, mit der Ursage durchaus im Einklang steht!

Rätselhaft bliebe es aber anscheinend, warum Johannes zu der Zeit, zu der Jesus in Judäa herumzieht, grade in Enon bei Salim[1]), diesseits des Jordan, tauft, wirklich rätselhaft aber nur, wenn man darin Sagenhaftes sehn müsste, nicht rätselhaft aber, wenn sich hierin etwa Historisches vermuten liesse. Denn, wenn Bethanien oder Bethabara jenseits des Jordan, wo Johannes sich als ein *Eabani* aufhält, als ein Lokal für einen historischen Johannes in Wegfall kommen sollte (s. o. p. 940), so könnte das in der Sage nicht unterzubringende Enon ein Ort sein, wo ein historischer Johannes wirklich getauft hat.

Aus Judäa reist Jesus wieder nach Galiläa zurück[2]), somit, da Jerusalem, in Judäa, seine *Chumbaba*-Stadt ist, als ein *Gilgamesch*, der vom Zuge gegen *Chumbaba* heimkehrt. Diesem Zuge folgt die Szene zwischen *Gilgamesch* und *Ischtar*, in welcher Jener Dieser die — im Ganzen sechs — von ihr Geliebten und darnach unglücklich Gemachten aufzählt, von denen der letzte ihre Liebe ver-

1) Johannes 3, 23. 2) Johannes 4, 3.

schmäht habe. Dieser buhlerischen *Ischtar* entspricht, wie wir gesehn haben, in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage wohl stets eine Ausländerin, oder doch Nicht-Israelitin, abgesehn nur von der Tobit-Sage, in der sie durch eine Israelitin dargestellt wird, aber wohl lediglich deshalb, weil sie in dieser Sage mit der befreiten *Ischtar* zusammengefallen ist (s. o. p. 768). Daraus ergibt sich alsbald, Wer das samaritanische Weib ist, das Jesus-*Gilgamesch* nach seiner *Chumbaba*-Episode bei Sichar trifft, und der er zu ihrem Erstaunen sagt, dass sie bereits fünf Männer gehabt habe, und dass der sechste, den sie jetzt habe, nicht ihr Mann sei, und der ihr ferner (?) Alles sagt, was sie getan hat[1]): Es ist die buhlerische *Ischtar*. Jesus-*Gilgamesch* aber ist in der Szene bei Sichar ein *Gilgamesch*, der dieser *Ischtar* die von ihr Geliebten und unglücklich Gemachten aufzählt; und die 5 + 1 Männer der Samaritanerin, von denen der letzte nicht ihr Mann ist, sind die 5 + 1 von der *Ischtar* Geliebten, von denen einer, nämlich der letzte, ihre Liebe zurückgewiesen hat; und Das, was das Weib getan hat, ist wohl Das, was *Ischtar* den von ihr Geliebten getan hat. Diese werden also in der Jesus-Sage zusammengezählt, ebenso wie in der Tobit-Sage, nur dass in dieser, sei es durch Miteinrechnung des auch von der *Ischtar* geliebten *Gilgamesch*, sei es durch Abrundung, die Sechszahl auf die Siebenzahl gebracht ist (vgl. o. p. 768)[2]).

Ohne Zweifel schliesst also die Szene bei Sichar die *Ischtar*-Episode ein. Aber alsbald melden sich nun auch Bedenken gegen Einzelheiten, die sich aus dieser Identifikation ergeben könnten. Dem scheltenden *Gilgamesch* steht sonst in der israelitischen Sage — abgesehn von der

---

1) Johannes 4, 18, 29 und 39.

2) Ob auch die nach einander gestorbenen 7 Brüder als Männer einer Frau bei Markus (12, 20 ff.) wenigstens im letzten Grunde die Sage von den sieben von der *Ischtar* Geliebten voraussetzen?

Tobit-Sage, in der die Mägde von Sara's Vater für *Gilgamesch* eingetreten sind (o. p. 768) — ein scheltender *Eabani* gegenüber, und so auch bei den Synoptikern, nämlich Aaron und die Propheten Nathan, Elias und Johannes (o. p. 851 ff.); und es sieht somit recht unwahrscheinlich aus, dass in einer der synoptischen Sage nächstverwandten Sage kein Personenwechsel stattgefunden haben könnte. Zudem aber ist der synoptische Reflex der *Ischtar*-Episode — Johannes der Täufer wirft es Herodes vor, dass er seines Bruders Weib geheiratet hat, und tadelt ihn wegen all' seiner (anderen) bösen Taten (o. p. 851 f.) — von der Szene bei Sichar so grundverschieden, dass es doch etwas schwer fallen müsste, die beiden Episoden einfach für Parallelen zu halten. Eine Lösung dieser Schwierigkeiten wird sich für uns vielleicht ergeben, wenn wir die Einzelheiten der Szene bei Sichar in's Auge fassen.

Jesus rastet Mittags am Brunnen bei Sichar. Da kommt das samaritanische Weib aus der Stadt heraus, um Wasser zu schöpfen, und Jesus bittet sie um einen Trunk. Darnach geht das Weib in ihre Stadt und erzählt von ihrer Begegnung mit Jesus. Infolgedessen kommen die Stadtbewohner dann heraus, und Jesus kehrt in ihrer Stadt ein und bleibt zwei Tage bei ihnen. Das ist eine Motivreihe, der wir mit grösseren oder geringeren Modifikationen schon sechsmal in alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sagen begegnet sind, nämlich in der Moses-Aaron-, der Jakob-Joseph-, der Isaak-, der Elisa-Elias- und der Tobit-Sage (s. o. p. 580 f. und p. 777 f.), und überall handelte es sich da, wie sich feststellen liess, um die Begegnung *Eabani*'s mit der Hierodule bei der Tränke. Der *Eabani* ist nun in dieser Episode in vier von den genannten Fällen durch den *Gilgamesch* ersetzt (Moses, Jakob, Isaak, Tobias), in einem Falle ist eine Sage von einem *Gilgamesch* auf einen Anderen (einen Knecht Abraham's) übertragen, und in dem sechsten Falle ist es zwar ein *Eabani*, der um Wasser

bittet (Elias), aber nicht als direkter Nachfolger *Eabani*'s, sondern als Substitut für einen *Gilgamesch*, welcher an *Eabani*'s Stelle getreten ist (o. p. 593 ff.). Also ist es ganz das Normale, dass in der offenbar entsprechenden Brunnenszene bei Sichar Jesus-*Gilgamesch* das Weib um Wasser bittet. Diese Szene enthält demnach 1. eine Szene, in der man einen *Gilgamesch* im Gespräch mit einer Frau erwartet, die einer Hierodule entspricht, und 2. eine Szene, in der man nach der Moses-Aaron-, der David-Nathan-, der Elisa-Elias-Sage und der synoptischen Jesus-Sage Tadelworte eines *Eabani* über »Liebesabenteuer einer *Ischtar*« erwarten dürfte. Wenn nun diese beiden Szenen, was sehr wohl begreiflich wäre, in eine zusammenfielen, so musste dabei von den zweien, dem *Gilgamesch* und dem *Eabani*, der eine den Platz räumen; und darum könnte es sich so erklären, dass Jesus-*Gilgamesch*, und nicht ein *Eabani* als Vertreter eines *Gilgamesch*, der Samaritanerin als einer buhlerischen *Ischtar* von ihren 5 + 1 Männern spricht. Allein der israelitische *Eabani* tadelt als ein Ersatzmann für *Gilgamesch* in alttestamentlichen Sagen stets, statt der *Ischtar*, seinen *Gilgamesch*, und auch in der synoptischen Sage ist es ein Mann, den Johannes-*Eabani* tadelt, nicht aber Herodias-*Ischtar* (o. p. 851 ff.). Jesus-*Gilgamesch* redet jedoch mit einer *Ischtar*. Das steht ja aber nicht etwa ohne Analogie da. Denn in der Tobit-Sage, aus Jesu Nachbarstamm Naphthali, ist es Sara-*Ischtar*, die getadelt wird, in der Tobit-Sage, in der, grade wie auch in der Jesus-Sage nach Johannes, und sonst nur noch in ihr, die von der *Ischtar* Geliebten gezählt werden. Da hätten wir also einen Tatbestand, der anscheinend durch die Tobit-Sage als ursprünglich gesichert wird, und somit die seltsame Erscheinung, dass in einem bestimmten Punkte die johanneische Sage noch mit der Tobit-Sage, die synoptische aber mit einer Reihe anderer in diesem Punkte weiterentwickelter israelitischer Sagen geht. Besteht aber eine derartige Differenz zwischen der synoptischen und

der johanneischen Ueberlieferung, dann kann es auch ursprünglich sein, dass Jesus-*Gilgamesch* der Frau von Sichar als einer *Ischtar* von ihren sechs Männern spricht.

Dann bestände aber zwischen den beiden Ueberlieferungen eine Verschiedenheit, an der man sich umso mehr stossen könnte, als wir ja oben dem Zweifel daran Raum geben mussten, dass die synoptische *Ischtar*-Episode, bezw. alle ihre Einzelheiten, bodenständig sei (s. o. p. 855 f. und p. 857). Indes läge gar kein Grund vor, Anstoss zu nehmen. Denn die johanneische Ueberlieferung bietet auch sonst oft genug Ursprünglicheres, als die synoptische (s. z. B. das oben p. 944, p. 948 und p. 949 f. über das Messias-Geheimnis, Jesu ersten Aufenthalt in Jerusalem, die Einordnung von des Täufers Einkerkerung, und das unten über die Auferweckung des Lazarus, die Speisung und die Schicksalsverkündigung in Johannes 21 Bemerkte). Wir dürfen somit getrost damit rechnen, dass die Jesus-Sage nach Johannes wenigstens in der einen oder anderen bodenständigen Einzelheit speziell der, älteren, Tobit-Sage näher steht, als die synoptische Jesus-Sage.

Von Sichar kommt dann Jesus dem vierten Evangelium zufolge nach Galiläa, und nun zum zweiten Mal nach Kana[1]), hierauf in die Nähe von, oder nach Kapernaum — denn er heilt den im Sterben liegenden Knaben des »Königischen« in Kapernaum, der ihn gebeten hat, zu ihm zu kommen und den Sohn zu heilen[2])[3]) —, und dann zieht er wieder nach Jerusalem, und zwar wieder zu einem Fest[4]). Ganz, wie schon einmal, und zwar unmittelbar vorher: Denn nach dem Weinwunder in Kana kam ja Jesus nach Kapernaum und zog dann nach Jerusalem (o. p. 945 ff. und p. 947). Das ist doch eine sonderbare Wiederholung, zumal in einer Erzählung, an deren Histo-

1) Johannes 4, 46. 2) Johannes 4, 46 ff.

3) Nach Matthäus (8, 5) und Lukas (7, 1) kommt Jesus bei dieser Gelegenheit in der Tat nach Kapernaum.

4) Johannes 5, 1.

rizität zu glauben gar keine Veranlassung vorliegt, eine Wiederholung, die wie eine Dublette aussieht, wie ein Abklatsch der ersten Reise nach Kana und von da über Kapernaum nach Jerusalem. Es fragt sich nun, wie sich diese Dublette entwickelt haben könnte. Da Jesu Reise nach Jerusalem áuch einen glücklichen *Chumbaba*-Kampf repräsentiert (o. p. 948), wir aber mehrfach von zwei glücklichen *Chumbaba*-Kämpfen hören (o. p. 737 f.), so liesse sich schliesslich die Dublette mit der Annahme erklären, dass sie sich aus zwei glücklichen *Chumbaba*-Kämpfen entwickelt habe. Aber es ist auch noch eine andere, und bessere Erklärung möglich: Die Sichar-Episode ist aus dem Anfangsstück einer Hierodulen- und einem Stück einer *Ischtar*-Episode zusammengeschweisst (o. p. 953). Zu einer Hierodulenepisode scheint auch die Hochzeit zu Kana zu gehören (o. p. 945 ff.), die erste Reise nach Jerusalem gehört zu einer *Chumbaba*-Episode (o. p. 948), deren alter Platz hinter einer Hierodulenepisode ist, und zwischen beiden Episoden ist Kapernaum am Platz (o. p. 947), der *Chumbaba*-Episode folgt aber die *Ischtar*-Episode. Also wiederholt sich augenscheinlich grade Etwas — Kana, Kapernaum, Jerusalem —, was hinter dem einen der zusammengeschweissten Stücke (a) und vor dem anderen (b) am Platz ist. Folglich ist die Zusammenschweissung daran schuld, dass Dies jetzt erstens vor b, nämlich vor a + b, und dann noch einmal hinter a, nämlich hinter demselben a + b, erzählt wird. Daher also die Reihe: Kana, Kapernaum, Jerusalem, Sichar, Kana, Kapernaum, Jerusalem.

Durch diese gewiss äusserst einfache Erklärung wäre aber wohl auch, ohne einen wirklichen circulus vitiosus, eine Voraussetzung für sie bestätigt, die nämlich, dass die Hochzeit zu Kana ein Stück einer Hierodulenepisode ist. Damit aber wäre weiter die zweite, und folglich auch die erste Kana-Episode speziell als eine einstmalige Fortsetzung einer Hierodulenepisode, also die Hochzeit

zu Kana als eine Fortsetzung der Einkehr Jesu in Sichar als einer Stadt der Hierodule (o. p. 952) erwiesen. Nun schliesst ja aber die Hierodulenepisode im alten Testament in einer Reihe von Fällen — und schloss aller Wahrscheinlichkeit nach einmal auch ihre älteste erreichbare israelitische Urform — in Uebereinstimmung mit dem Original damit ab, dass der *Gilgamesch* die Hierodule, bezw. einen Ersatz für sie, heiratet (Moses, Jakob, Abraham, Isaak, Simson, Tobias — Zippora, Lea, Hagar, Rebekka, die ältere Thimniterin, Sara II; s. o. p. 133, p. 226 und p. 229 ff., p. 294 f., p. 348 f., p. 385 f. und p. 388 ff., p. 777 ff.). Folglich scheint es klar zu sein: die Hochzeit zu Kana stellt eigentlich eine Hochzeit des *Gilgamesch* der Jesus-Sage, also eine Hochzeit — Jesu mit seiner Hierodule dar. Und da sich o. p. 945 gewisse Beziehungen zwischen seiner bei der Hochzeit anwesenden Mutter Maria und der Hierodule der Elias-Elisa-Sage ergaben, Jesu Hierodule aber, die Schwester der Martha, auch Maria heisst (s. unten), so möchte ich nunmehr behaupten: Die Hochzeit zu Kana ist einmal eine Hochzeit Jesu mit Maria, der Schwester der Martha, gewesen. S. unten zu Jesu Einkehr bei Maria und Martha.

Die oben erzielten Resultate zwingen uns, hier noch einmal auf Johannes 3, 24 zurückzukommen. Aus dieser Stelle, nach der Johannes der Täufer noch nicht in's Gefängnis geworfen ist, als Jesus zum ersten Male in seiner *Chumbaba*-Stadt Jerusalem gewesen ist, mussten wir entnehmen, dass der vierte Evangelist den Täufer erst hinter Jesu erster *Chumbaba*-Episode gefangensetzen lässt, und mussten somit hierin eine Uebereinstimmung mit der Ursage sehen, welche die Synoptiker vermissen lassen (o. p. 949 f.). Jetzt scheint die Stelle ihre Beweiskraft zu verlieren. Denn sie steht ja nicht nur hinter Jesu erster Reise nach Jerusalem, sondern zugleich vor der Reihe Sichar, Kana, Kapernaum, Jerusalem, könnte also anscheinend nur beweisen, dass Johannes vor Jesu Hierodulenepisode

noch nicht eingekerkert war, also dass der Zeitpunkt von Johannis Einkerkerung nach dem vierten Evangelium von dem nach den Synoptikern garnicht zu differieren brauchte. Indes ist ein solches Bedenken doch wohl unbegründet. Denn Johannes soll nach der in Rede stehenden Stelle noch nicht in's Gefängnis geworfen sein, als Jesus sich nach einer *Chumbaba*-Episode — einer Reise nach Judäa — noch in Judäa befindet. Dieser Aufenthalt gehört aber doch wohl zu eben dieser Episode.

Nach unsern obigen Ausführungen ist auch Jesu zweite Reise nach Jerusalem ein glücklicher *Chumbaba*-Kampf. Hinter der *Chumbaba*-Episode steht im Epos die *Ischtar*-Episode, und einen Reflex von dieser erkannten wir in der Sichar-Episode. Auf die *Ischtar*-Episode folgt nun die Stier-Episode, dann *Eabani*'s Tod und darauf *Gilgamesch*'s Wüstenreise mit dem Skorpionriesenabenteuer als Abschluss. Da diese Episoden in der synoptischen Sage durch die Szene mit Jesus vor dem hohen Rat im Schlussteil der Jesus-Sage (o. p. 910 ff.), und durch den Tod des Täufers, die Aussendung und Rückkehr der 12 Jünger, Jesu Entweichen in die Einsamkeit oder nach Bethsaida und die erste Speisung, Alles hinter der leeren Stelle für einen »glücklichen *Chumbaba*-Kampf«, vertreten sind (o. p. 857 ff.), so dürfen wir nach Derartigem in der johanneischen Jesus-Sage hinter Jesu zweiter Reise nach Jerusalem, einem glücklichen *Chumbaba*-Kampf, Ausschau halten. Und wirklich stossen wir in der johanneischen Sage unmittelbar hinter dieser jerusalemer Reise wenigstens auf ein Gegenstück zur ersten Speisung der Synoptiker[1]). Dabei erwähnt der vierte Evangelist einige altertümliche Einzelheiten, welche die Sage der Synoptiker entweder eingebüsst oder doch entstellt hat: Zunächst einen Knaben (Vers 9), von dem Jesus die 5 Brote und die 2 Fische erhält, den die Synoptiker nicht kennen, während in anderen Seitenstücken zu

1) Johannes 6.

der ersten Speisung Lebensmittel von einem Diener, oder einem Manne, oder Dienern, gebracht werden (o. p. 672 f.). Ferner werden die 5 Brote nicht bei den Synoptikern, wohl aber bei Johannes ausdrücklich als Gerstenbrote bezeichnet (Vers 9), ebenso aber die entsprechenden 20 Brote in der Elisa-Sage[1]). Endlich erscheint bei Markus[2]) Brot für **200** Denare als ausreichend, ja als das für die 5000 Mann erforderliche Quantum, indes nicht im vierten Evangelium. Denn diesem zufolge reicht nach des Jüngers Philippus Meinung Brot für **200** Denare nicht aus, nicht einmal zu ein Wenig für Jeden (V. 7). Und Das entspricht dem Seitenstück zu dieser Speisung in der Elisa-Sage: die **20** Brote — wofür sich in der Saul- und der David-Sage **200** Brote finden (o. p. 860) — reichen nach der Ansicht von Elisa's Diener nicht aus für die 100 Leute[3])[4]). Das beweist also, dass wir berechtigt waren, die Zahl der Brote in der Saul- und in der David-Sage in der der Denare in der Jesus-Sage wiederzufinden (o. p. 860).

Nach der Speisung geht Jesus nach Johannes, im wesentlichen in Uebereinstimmung mit der synoptischen Sage, allein auf einen Berg hinauf, und die Jünger fahren über's Meer nach Kapernaum. Ein Sturm erhebt sich, Jesus erscheint ihnen auf dem Meere, und sie wollen ihn zu sich in's Schiff nehmen; aber das geschieht — gegen Markus und Matthäus — wohl nicht, weil sie nämlich alsbald am Lande sind[5]). Ueber diese Episode — einen Reflex vor Allem von *Gilgamesch's* Fahrt zu Xisuthros und seiner Ankunft bei ihm — s. o. p. 863 f.

Hinter dieser Ueberfahrt hat die synoptische Sage als weitere Reflexe von Stücken des *Gilgamesch*-Epos die

---

1) II Kön. 4, 42. 2) Markus 6, 37. 3) II Kön. 4, 43.

4) Die Zahl 200 für etwas anscheinend nicht Ausreichendes ist also in der Speisungsgeschichte fraglos bodenständig, und es ist somit weder nötig, sie mit JOH. WEISS, l. c., p. 212, bei Markus als einen Eintrag aus Johannes 6, 7 [und 12, 5] zu betrachten, noch mit WERNLE, *Synoptische Frage*, p. 238, gestattet, sie bei Johannes für eine Entlehnung aus Markus zu erklären. 5) Johannes 6.

Heilung der Tochter des kanaanäischen Weibes, die zweite Speisung, die Fragen wegen der Brote und Körbe, das Petrus-Bekenntnis u. s. w. (o. p. 868 ff.). Das Johannes-Evangelium lässt aber hinter der entsprechenden Landung, und überhaupt, ein Gegenstück zu der Heilung vermissen, und ebensowenig findet sich in ihm an der alten Stelle dafür ein Gegenstück zu der zweiten Speisung (s. aber unten unsre Ausführungen über Johannes 21). Dagegen bietet das vierte Evangelium fast unmittelbar hinter der Landung etwas Anderes, nämlich eine Rede, bezw. Reden Jesu vor Allem über das Brot des Lebens, in denen er auch auf das »Lebensbrot« des mystischen Herrenmahls anspielt; und dahinter folgt das Bekenntnis des Petrus, dass Jesus der Heilige Gottes sei[1]). Da diesem Bekenntnis Petri Messias-Bekenntnis hinter der zweiten Speisung entsprechen dürfte, so scheint die Rede, soweit sie vom Brot des Lebens und verwandten Dingen handelt[2]), zu der bei Johannes vermissten zweiten Speisung in Beziehung zu stehen: diese dürfte einmal die Rede veranlasst haben, als das Johannes-Evangelium, bezw. eine ältere Gestalt der johanneischen Sage, sie, d. h. die zweite Speisung, noch an ihrer ursprünglichen Stelle bot. Nun entspricht (s. o. p. 870 ff.) diese zweite Speisung der Darbietung der mystischen sieben Brote für *Gilgamesch*, und die Bereitung dieser sieben Brote ist in der Elisa-Sage dadurch vertreten, dass auf Elisa's Befehl ein Gericht gekocht wird, und dass er dieses dann durch hineingeworfenes Mehl entgiftet und so aus einer Todesspeise eine Lebensspeise macht (s. und vgl. o. p. 669 ff.). Somit scheint das Johannes-Evangelium mit seinem Brot des Lebens und der Anspielung auf das Herrenmahl in Kap. 6 darauf hinzudeuten, dass in einer älteren Gestalt des Evangeliums die eigenartige Natur von *Gilgamesch*'s sieben Broten ähnlich wie in der Elisa-Sage zum Aus-

1) Johannes 6. 2) S. Johannes 6, 27, 32 ff., 48 ff.

druck kam. Und dass Das wirklich der Fall ist, lehrt wohl auch (s. dazu unten) das 21. Kapitel des Johannes-Evangeliums, in der sich die Darbietung der sieben Brote als ein Mahl reflektiert, das Jesus sieben seiner Jünger darbietet, und in dem der Erzähler offenbar ein Herrenmahl sieht.

Die »Brotrede« Jesu in Johannes 6 scheint also wirklich mit der vermissten zweiten Speisung in Verbindung zu stehn. Nun aber fragen die Leute Jesus vor dem Hauptteil der »Brotrede«: »Was für ein Zeichen tust du denn, dass wir sehen und dir glauben?«[1]). Ein längst als solches betrachtetes Seitenstück hierzu findet sich aber in der synoptischen Tradition unmittelbar hinter der zweiten Speisung: Pharisäer bitten Jesus um ein Zeichen vom Himmel[2])![3]) Und dahinter folgt eine »Brotrede« Jesu, die auf die zweite Speisung, und deren Original auf das Original dieser Speisung Bezug nimmt (o. p. 873 f.). Also dürfen wir nunmehr weiter behaupten: Jesu »Brotrede« in Johannes 6 ist im letzten Grunde ein Seitenstück zu dieser synoptischen »Brotrede«.

Wenn Dies aber nicht genügend erwiesen scheint, Der gebe Acht: Auf die synoptische »Brotrede« folgt bei Markus fast direkt, und bei Matthäus direkt[4]) (s. o. p. 874), das Petrus-Bekenntnis, dessen Gegenstück bei Johannes aber fast unmittelbar auf die »Brotrede« bei ihm![5]) Das Petrus-Bekenntnis steht nun in der synop-

1) Johannes 6, 30. 2) Markus 8, 11 und Matthäus 16, 1.

3) Aus unsrer bisherigen Analyse ergibt sich somit folgende alte Reihe: erste Speisung, Fahrt über den See, Landung . . ., zweite Speisung, . . ., Zeichenforderung . . . Wenn also JOH. WEISS eine alte Reihe ohne die zweite Speisung erschliesst und als Zeugen für sich Johannes und Lukas anführt (l. c., p. 209 ff.), so kommt er zu einem falschen Schluss und beruft sich auf falsche Zeugen. Zum Fehlen der zweiten Speisung bei Lukas s. o. p. 874 Anm. 3, und zur zweiten Speisung im Johannes-Evangelium s. unten unsre Analyse von Kapitel 21.

4) Markus 8, 27 ff. (29); Matthäus 16, 13 ff. (16); vgl. Lukas 9, 18 ff. (20).

5) Johannes 6, 68 f.

tischen Sage zwischen der »Brotrede« und Jesu erster Leidensverkündigung. Jene soll nach oben p. 873 den Worten des Xisuthros an *Gilgamesch*: [»Wohlan(?) *Gil*]*ga-mesch*, zähle deine Brote! u. s. w.« entsprechen, diese *Gilgamesch*'s Klage über den Tod (o p. 874 ff.). Stände also das Petrus-Bekenntnis an alter, ursprünglicher Stelle, somit als ein Absenker aus dem Epos, so müssten wir dessen Urbild zwischen Xisuthros' »Brotrede« und *Gilgamesch*'s Klage finden. Aber vergeblich suchen wir dort ein »Petrus-Bekenntnis«. Schliesst sich doch die Klage unmittelbar an die Rede an. Und doch hat es wohl genau an dieser Stelle seine Wurzel. Denn das Petrus-Bekenntnis hebt bei Johannes mit den Worten an: »Herr, zu Wem sollen wir (denn) hingehn?«, *Gilgamesch*'s Klage aber mit den Worten: [»Wi]e(?) soll ich tun, *Utnapischtim*, wohin soll ich gehen?« Aus der Frage eines Rat- und Trostlosen ist also bei Johannes die eines fest Vertrauenden geworden. Und wenn nun Petrus fortfährt: »Du hast Worte ewigen Lebens; und wir sind zu dem Glauben gekommen und haben erkannt, dass du der Heilige Gottes bist«, also mit Worten, die das vorher Gesagte begründen sollen, so scheint es, als ob das Petrus-Bekenntnis ganz auf der Umdeutung der Frage *Gilgamesch*'s beruhte, durch sie hervorgerufen wäre. Doch ist auch eine andere Ansicht erlaubt. Die Klage des *Gilgamesch* fand sich (s. o. p. 671 und p. 876) auch in der Elisa-Elias-Sage wieder, und zwar in den von Prophetenjüngern geschrieenen Worten: »Der Tod ist im Topf, du Mann Gottes« (wörtlich: »der Mann Gottes«)![1]) Bei Johannes nennt aber der Jünger Petrus seinen Meister an anscheinend genau entsprechender Stelle den Heiligen Gottes! Wenn man zumal bedenkt, dass ein hebräisches *attā īsch hā'elōhīm* ebenso gut »du, (der) Mann Gottes« heissen könnte, wie »du bist der Mann Gottes«, so wird man es für möglich halten, dass das

1) II Kön. 4, 40.

johanneische »du bist der Heilige Gottes« auf eine Anrede, wie die in der Elisa-Elias-Sage, zurückgeht, eine Anrede, aus der demnach eine Aussage, also ein Bekenntnis geworden wäre. Hiernach wäre *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* bei Johannes anscheinend ursprünglicher, als *ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ* (*τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ*) bei Lukas, und erst recht, als *ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος* bei Matthäus oder gar *ὁ Χριστός* bei Markus[1])[2]).

Der Bekenner Petrus wäre nun aber nach dem Gesagten ein *Gilgamesch*, während doch Jesus der *Gilgamesch* der Jesus-Sage ist. Allein das Petrus-Bekenntnis ist ja ein Stück von Jesu Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode; und in dieser ist Xisuthros durch Jesus, Jesus aber durch Andere, so auch mehrfach grade durch Petrus ersetzt (o. p. 865 f. und p. 889)!

Auf das Petrus-Bekenntnis folgt bei den Synoptikern unvermittelt die erste Leidens- und Todesverkündigung Jesu (o. p. 874 f.). Warum sofort, ist jetzt klar: Beide gehn auf die wenigen Worte zurück, die *Gilgamesch* zu Xisuthros spricht, nachdem Der ihm die sieben Brote dargeboten hat. Aber auffallender Weise sind diese Worte in der Jesus-Sage auf zwei Personen, Petrus und Jesus, verteilt. Indes oben p. 876 f. mussten wir es als bemerkenswert erwähnen, dass in einer Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode Jesus, und nicht statt seiner ein Anderer, von Tod und Leiden spricht, und annehmen, dass Das sekundär und erst durch die Verknüpfung von »Xisuthros' Schicksalsverkündigung« mit der Leidensverkündigung zustande gekommen sei. Wir sehen jetzt, dass wir richtig geschlossen haben. Denn das Komplement zu Jesu Leidensverkün-

---

1) Gegen WERNLE, p. 239, der meint, dass der Ausdruck bei Johannes sekundär sei.

2) Nach dem Gesagten dürfte also auch das Petrus-Bekenntnis auf die *Gilgamesch*-Sage zurückgehn. Bedenken gegen seine Geschichtlichkeit äusserte WREDE, *Messiasgeheimnis*, p. 238 f. und p. 252 ff. Vgl. dazu l. c., p. 115 ff.

digung, das Petrus-Bekenntnis, wird ja noch richtig nicht Jesus, sondern einem Anderen, nämlich Petrus, in den Mund gelegt!

An Jesu erste Leidensverkündigung, hinter dem Petrus-Bekenntnis, schliesst sich bei Markus und Matthäus eine Verfluchung Petri durch Jesus an; wie wir sahen (o. p. 877 f.), auf Grund des Originals, in dem an entsprechender Stelle Xisuthros den Schiffer verflucht, nachdem *Gilgamesch* Jenem gegenüber seiner Todesfurcht Ausdruck gegeben hat. Jesus-*Gilgamesch*-Xisuthros' Jünger Petrus entspricht somit als der von Jesus Verfluchte Elisa-*Gilgamesch*-Xisuthros' Diener Gehasi, insofern Dieser von Jenem verflucht wird (s. o. p. 678). Nun nennt dabei Jesus den Petrus einen Satan, bei Johannes aber bezeichnet Jesus im Anschluss an das Petrus-Bekenntnis einen seiner Jünger als einen Teufel[1]). Demnach hätten wir hier ein Seitenstück zu Petri Verfluchung. Nach Johannes ist nun aber der »verfluchte« Jünger Judas[2]), nach Markus und Matthäus Petrus. Also hätten wir, scheint's, zwischen diesen Beiden zu wählen. Indes ist der von Jesus Verfluchte ein Repräsentant von Xisuthros' Steuermann, und Dieser nach Johannes 21 (s. dazu unten) sonst weder durch Petrus noch durch Judas, sondern durch den Jünger, den Jesus lieb hat, nämlich wohl Andreas, vertreten. Man sieht also, dass sowohl Petrus als auch Judas für Diesen eingetreten sind, oder doch eine Rolle spielen, die eigentlich Dieser spielen sollte. Es bedarf anscheinend keiner Erwähnung, warum die johanneische Sage den von Jesus als Teufel Verfluchten grade mit dem Verräter Judas identifiziert hat (doch s. unten p. 965). Und andrerseits scheint es auch klar, warum die synoptische Tradition ihn durch Petrus ersetzt hat. Geht doch der Verfluchung fast unmittelbar vorher — das Petrus-Bekenntnis (doch s. unten zu Johannes 21).

---

1) Johannes 6, 70. 2) Johannes 6, 71.

Der Satan in Jesu Fluch über Petrus kehrt also in dem Teufel in Johannes 6, 70 wieder. Doch vermissen wir bei Johannes das *ὕπαγε ὀπίσω μου*, womit nach Markus und Matthäus Jesus den Petrus von sich stösst, und das nach oben p. 877 f. aus der Ursage stammen und einer Verstossung des Schiffers durch Xisuthros entsprechen soll. Aber ganz verloren hat Johannes auch Dgl. nicht. Denn offenbar steckt zwar nicht eine solche Verstossung selbst, wohl aber deren Folge darin, dass nach Johannes unmittelbar nach seiner Brotrede und unmittelbar vor seinem Petrus-Bekenntnis viele von Jesu Jüngern ihn verlassen, indem sie *εἰς τὰ ὀπίσω* gehn. Und jedenfalls gehört mit jenem *ὕπαγε ὀπίσω μου* auch zusammen die — vielleicht aus einem Befehl gewordene — Frage, die Jesus an die bei ihm gebliebenen Jünger richtet, ob sie nämlich auch von ihm fortgehn, *ὑπάγειν*, wollten[1]). Wenn Dies nun vor dem Petrus-Bekenntnis steht, statt, und dann in Uebereinstimmung mit der synoptischen und der Ursage, hinter diesem (s. o. p. 963), so hängt Das sicher irgendwie damit zusammen, dass das Petrus-Bekenntnis bei Johannes mit den Worten beginnt: »Herr, zu Wem sollen wir (denn) hingehen?« Mehr wage ich hierüber nur zu denken, aber nicht zu sagen. Die ganze Stelle gibt reichliche Veranlassung dazu, über ihre Geschichte nachzugrübeln; aber ich kam noch nicht zu sicheren Resultaten. Aus dem Gesagten ergibt sich aber als höchst wahrscheinlich, dass die Notiz über die Jünger, die *εἰς τὰ ὀπίσω* gehn, direkt darauf zurückzuführen ist, dass der von Xisuthros verstossene Schiffer, das Urbild des von Jesus verfluchten Jüngers Petrus, seinen Herrn und Genossen nun auch wirklich verlässt, dass also Johannes wiederum Etwas erhalten hat, was den Synoptikern abhanden gekommen ist (vgl. o. p. 878).

Mit der Verfluchung Petri als eines Ersatzmannes für den Schiffer des Xisuthros steht (s. dazu o. p. 963) bei

---

1) Johannes 6, 66 f.

den Synoptikern Jesu erste Leidens- und Todesverkündigung zusammen, nichts Derartiges indes — so scheint es wenigstens — mit dem ihn Entsprechender bei Johannes. Und doch vielleicht: Jesus spricht bei den Synoptikern von seinem Leiden und seinem Tode. An Diesem ist nun Judas Ischarioth schuld. Von ihm redet aber Jesus, ihn nennt Jesus an dér Stelle bei Johannes einen Teufel, an der er bei den Synoptikern Petrus einen Satan nennt. Ist somit die Veranlassung dazu, dass im Johannes-Evangelium grade Judas Ischarioth mit dem Schiffer des Xisuthros identifiziert worden ist (o. p. 963), wenigstens auch ein Umstand gewesen, dass das Johannes-Evangelium an derselben Stelle, wie die Synoptiker, einmal eine erste Leidensverkündigung Jesu gehabt hat? In der Tat wird man Das annehmen dürfen. Wenigstens hat das vierte Evangelium noch jetzt ein Gegenstück zu dieser synoptischen Leidensverkündigung an fast genau gleicher Stelle. Denn unmittelbar hinter dem Ausspruch vom teuflischen Jünger berichtet Johannes davon, dass Jesus nicht in Judäa umher- und nicht nach Jerusalem hinaufziehn will, weil er fürchtet, dort vorzeitig getötet zu werden[1]). Also dürfte hier ein deutliches Gegenstück zu Jesu erster Leidensverkündigung bei den Synoptikern gefunden sein, und somit fraglos ein neuer Reflex von *Gilgamesch*'s Aeusserung seiner Todesfurcht vor Xisuthros[2]).

An Jesu erste Leidensverkündigung und die Worte zu dem teuflischen Jünger schliesst sich in der synoptischen Sage ein Echo von Xisuthros' Enthüllungen über Tod und Leben, nämlich das Wort vom Nachfolgen und Kreuz-nehmen und das vom Nicht-kosten des Todes, an (o. p. 875 ff.). Aber auf das Gegenstück zu dieser Leidensverkündigung bei Johannes — dass nämlich Jesus fürchtet,

1) Johannes 7, 1 ff.

2) Wenn also WERNLE (l. c., p. 239) meint, dass sich bei Johannes an das Petrus-Bekenntnis keine Leidensverkündigung anschliesse, so ist er nur halb im Recht.

vorzeitig von den Juden getötet zu werden, und dass er Dies ausspricht — folgt nichts Derartiges (s. aber unten p. 969 f.), und statt Dessen vielmehr Etwas, was man keineswegs hinter ihm erwartet. Sonderbarer Weise zieht nämlich Jesus Johannes zufolge trotz seiner Befürchtungen doch nach Jerusalem[1]), und zwar zum letzten Mal, ohne vor seinem Tode wieder nach Galiläa zurückzukehren. Also müsste diese Jerusalem-Reise mit der Jerusalem-Reise der Synoptiker identisch sein. Und Das ist sie auch in gewisser Weise. Warum nur in gewisser Weise, wird alsbald erhellen. Nach Johannes 10, 40 ff., 11, 1 ff. und 54 sowie 12 ff. hält sich nämlich Jesus nach seiner dritten Reise nach Jerusalem jenseits des Jordan, darnach in Bethanien, in Ephrem, und wieder in Bethanien auf, um von hier aus wieder nach Jerusalem zu ziehn, dort zu bleiben und zu sterben (s. unten p. 972, p. 985 ff. und p. 979 ff.). Nach den zwei ersten Synoptikern aber zieht Jesus auf seiner Todesreise durch das Ost-Jordan-Land nach Jerusalem[2]). Folglich scheint genau die Zeit vor Jesu Aufenthalt im Ost-Jordan-Lande nach Johannes der vor Jesu Reise durch das Ost-Jordan-Land nach den Synoptikern zu entsprechen; und, da nach dem vierten Evangelium bereits in jene Zeit ein neuer Aufenthalt Jesu in Jerusalem fällt, so hat die johanneische Sage vor der synoptischen abermals, wenn auch keine Reise Jesu von Galiläa nach Jerusalem, so doch einen Aufenthalt Jesu in Jerusalem voraus, und hat entweder die synoptische Sage einen solchen unterschlagen oder kommt Jesus in der johanneischen Sage zu früh und wieder éinmal zuviel nach Jerusalem.

Wir werden uns für Letzteres zu entscheiden haben. Denn der in Rede stehende Aufenthalt in Jerusalem wird ausser mit einer Blindenheilung unter Anderem auch mit

1) Johannes 7, 10.

2) Markus 10, 1; Matthäus 19, 1; anders Lukas 9, 51 ff. und 17, 11. Vgl. dazu unten p. 985 ff.

mehreren Versen ausgefüllt, in denen Jesus, und zwar zum ersten Male, seltsame Aeusserungen tut. So sagt er den Juden, dass sie ihn suchen, aber nicht finden würden, und, wo er sei, dahin könnten sie nicht kommen[1]). Wer Derartiges auf eine Entführung Jesu zu Gott hin nach seinem Tode beziehen will — wie es der vierte Evangelist gewiss tut — der mag Das tun und sich dabei auf Diesen berufen. Dass aber ein Unvoreingenommener solche Worte zunächst nur auf ein Verschwinden eines unmittelbar vorher noch Gesehenen deuten kann, scheint mir nicht zweifelhaft zu sein. Also beziehen sich m. E. die Worte eigentlich, d. h. bezogen sich ursprünglich, auf Etwas wie eine Himmelfahrt oder Entrückung Jesu, eine Himmelfahrt, wie die des Elias als eines Xisuthros, nach der er gesucht wird, oder eine Entrückung, wie die des Xisuthros, nach der Dieser gesucht wird (o. p. 601 f.). Einen Reflex dieser Entrückungsszene bieten nun die Synoptiker in der Verklärungsszene fast unmittelbar hinter Jesu erster Leidensverkündigung (o. p. 880 ff.); diese Verklärungsszene ist ein Reflex der Sintflutbergepisode mit Xisuthros' Entrückung und Verschwinden; hinter einem anscheinenden Seitenstück zu Jesu erster Leidensverkündigung (o. p. 965 f.) werden aber im vierten Evangelium die Reden mitgeteilt, in denen Jesus sein Verschwinden ankündigt! Also gehört Dies wohl in der Tat zu einem Seitenstück von Jesu Verklärung, bei der ihn übrigens ja wenigstens noch eine Wolke beschattet. Nun aber spricht Jesus bei Johannes zugleich davon, dass er zu Dem fortgehe, der ihn gesandt habe[2]). Fast genau Dasselbe indes, nämlich, dass er zu Dem hinaufgehe, der ihn gesandt habe, sagt Asarja zu Tobit und Tobias, ehe er als ein Xisuthros verschwindet (o. p. 770 und p. 794). Damit dürfte unser Schluss gesichert sein: Jesus, der in Johannes 7 f.

---

1) S. Johannes 7, 34; 8, 21. Vgl. 8, 14.
2) Johannes 7, 33. Vgl. 7, 18, 28 f.; 8, 14 u. s. w.

in Jerusalem redet, ist ein synoptischer Jesus auf dem Berge der Verklärung, also im letzten Grunde ein Xisuthros, der im Begriff steht, zu den Göttern entrückt zu werden, und Dies den zurückbleibenden Archengenossen (o. p. 770) zuruft, somit auch ein Gegenstück zu Raphael-Asarja in dem Augenblick, in dem er Tobit und Tobias mitteilt, dass er jetzt zu Dem hinaufgehe, der ihn gesandt habe, nämlich zu Gott. Abermals bietet also die johanneische Sage eine deutliche Spur von Etwas, was den Synoptikern so gut wie verloren gegangen ist, nämlich von einem Verschwinden Jesu in einer Sintflutbergepisode mitten in seiner Sage (vgl. o. p. 882 f.), und abermals beobachten wir in der johanneischen, im Gegensatz zu der synoptischen Sage, merkwürdige Anklänge grade an die Tobit-Sage (s. o. p. 951 und p. 953 f.).

Es ergibt sich also, dass sich bei Johannes Etwas in Jerusalem abspielt, was nicht dorthin gehört, dass somit Jesus nach Johannes zu früh nach Jerusalem kommt. Vgl. o. p. 966.

Warum kommt er nun aber zu früh dorthin? Auch Das scheint klar. Auf dem Berge der Verklärung will Petrus mit den zwei anderen Jüngern Hütten bauen (s. o. p. 879 und p. 887); als Jesus in Jerusalem sein Verschwinden ankündigt, wird jedoch das Fest des Hüttenbauens, das Laubhüttenfest, begangen[1]), zu dessen Feier Jesu Brüder zunächst ohne ihn nach Jerusalem hinaufgezogen sind, um es mit Hüttenbauen festlich zu begehen[2]). Daraus folgt: Aus einem, jetzt verlorenen, Hüttenbauen der Jünger in der Verklärungsszene, oder vielleicht besser: lediglich aus Petri Absicht, mit den anderen Jüngern Hütten zu bauen, von der unsre synoptische Sage spricht, hat die johanneische Sage ein Laubhüttenfest herausgesponnen[3]). Nun schrieb das Gesetz aber vor, dass jeder männ-

1) Johannes 7, 2, 14 und 37. 2) S. Johannes 7, 8 f.

3) Nur ein Spiel des Zufalls ist es gewiss, dass je ein Geschehnis zur Zeit Josua's III und zu der Esra's, in denen wir ebenfalls Stücke einer

liche Jude zu dessen Feier nach Jerusalem hinaufziehe[1]). Folglich muss Jesus seine »Verklärung« in Jerusalem erleben, und kommt er so vorzeitig nach Jerusalem. Wenn also Petrus die Absicht ausspricht, mit den Jüngern Hütten zu bauen, weil *Gilgamesch* in Phönizien einen Baum oder Bäume fällt (s. o. p. 887), so ist Dies der letzte Grund davon, dass Jesus zu früh nach Jerusalem kommt!

Ausser den eben besprochenen Einzelheiten bietet die Jesus-Sage nach Johannes aber auch noch andere Trümmer eines Gegenstücks zu der synoptischen Verklärungsszene. In dieser ertönt, wie bei Jesu Taufe, eine Himmelsstimme, die Jesus Gottes geliebten Sohn nennt (s. o. p. 883 ff.). Eine Himmelsstimme lässt sich aber auch nach dem Johannes-Evangelium hören, allerdings nicht an einer Stelle, die derjenigen der synoptischen Verklärungsszene entspricht, sondern an einer Stelle, an der die synoptische Sage nichts Derartiges hat, nämlich zwischen Jesu festlichem Einzug in Jerusalem und dem letzten Mahle Jesu; und diese Himmelsstimme ertönt ebendort, wohin das Johannes-Evangelium das andere Gegenstück zu der synoptischen Verklärungsszene verlegt hat, nämlich in Jerusalem: Jesus spricht es hier aus, dass die Stunde für seine »Verklärung« gekommen sei, und bittet dann Gott, seinen, Gottes, Namen zu »verklären«. Da ruft eine Stimme aus dem Himmel: »Ich habe (ihn) verklärt und werde (ihn) wiederum verklären«[2]). Und dass diese Himmelsstimme ein Gegenstück zu der ist, die bei Jesu Verklärung nach den Synoptikern ertönt, beweist das ihr Vorhergehende. Unmittelbar vorher spricht nämlich Jesus das Wort vom Lieben und Verlieren und vom Hassen und Bewahren des Lebens, und das vom Nachfolgen Dessen, der ihm dient, sowie

---

Sintflutbergepisode vermuteten, ein Opfer nämlich und eine Gesetzesverlesung (s. o. p. 191 f.), auch in die Zeit eines Laubhüttenfestes fallen. S. Esra 3 und Nehemia 8.

1) Exodus 23, 14 ff.; Deuteronomium 16, 16.

2) Johannes 12, 23 und 28.

endlich das von der göttlichen Ehrung Dessen, der ihm dient[1]). Unmittelbar vor der synoptischen Verklärungsszene aber tut Jesus den Ausspruch vom Nachfolgen Dessen, der ihm folgen will, den vom Retten und Verlieren und Verlieren und Retten (oder Finden) des Lebens[2])[3]), und den von Denen, die den Tod nicht kosten werden, ehe das Gottesreich kommt, die also Gott, gewiss wegen ihrer Frömmigkeit, in besonderer Weise ehren wird (s. o. p. 875 f.)!

Es scheint also klar zu sein, dass wir in Johannes 12, 28 ein versprengtes Fragment eines Gegenstücks zu der synoptischen Verklärungsszene zu erkennen haben, zugleich aber, dass Johannes 12, 25 f. Gegenstücke zu Markus 8, 34 f. und 9, 1 sind, und dass demnach, wenn diese Verse einen Reflex von Xisuthros' Schicksalsverkündigung enthalten (o. p. 875 f.), Gleiches auch von Johannes 12, 25 f. gilt.

Aus dem Gesagten ergibt sich zugleich, dass ein Spruch ähnlich wie der vom Retten und Verlieren oder der vom Lieben und Verlieren des Lebens schon in der ältesten erreichbaren Form von Jesu Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode vorhanden gewesen ist. Jesus hat bereits in ihrer ältesten erreichbaren Form, als ein Xisuthros, der *Gilgamesch* sein Schicksal verkündet, Etwas gesagt wie: »Wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren; wer es aber preisgibt, der wird es erhalten (oder finden)«. Das Erstere ist ja aber so gut wie Dasselbe, was Xisuthros dem *Gilgamesch* sagen muss, der zu ihm kommt, — um sein Leben zu erhalten. Und wenn *Gilgamesch* schon auf der Reise zu Xisuthros hin wiederholt zu hören bekommt: »Das Leben, das Du suchst, wirst Du nicht finden«, so scheint es naheliegend, dass Xisuthros sich — in einem bisher nicht gefundenen Stück

1) Johannes 12, 25 f.

2) Markus 8, 34 f.; Matthäus 16, 24 f.; Lukas 9, 23 f.

3) S. zu dieser Zusammenstellung schon STRAUSS, *Leben Jesu*[1], p. 550.

seiner, nur in einem Bruchstück erhaltenen, Schicksalsverkündigung — geradeso zu *Gilgamesch* geäussert hat[1]), und dass ein solches Wort dem Worte der Jesus-Sage zu Grunde liegt.

Ehe wir uns von dem johanneischen Gegenstück zu der synoptischen Verklärungsszene trennen, müssen wir noch hervorheben, dass Johannes Nichts von einem Erscheinen des Moses und des Elias erzählt. Das ist deshalb erwähnenswert, weil dies in der synoptischen Sage fraglos unursprünglich ist (s. o. p. 882 f.). Vielleicht fehlt es somit in unsrer johanneischen Sage, weil diese es nie gehabt hat.

Nach oben p. 878 ff. steht nun die Verklärung in der synoptischen Erzählung an der Stelle, an der wir eine Waschung erwarten könnten, eine Waschung nämlich, die derjenigen entspräche, der sich *Gilgamesch* auf Xisuthros' Befehl unterzieht, und darum ein Gegenstück wäre z. B. zu dem siebenmaligen Untertauchen des aussätzigen Naeman im Jordan auf Elisa's, als eines entrückten Xisuthros, Befehl, dem Untertauchen, wodurch Naeman geheilt wird (o. p. 879). Ist daher nach oben p. 966 ff. Jesus, der sich zur Zeit des Laubhüttenfestes in Jerusalem befindet, ein synoptischer Jesus auf dem Berge der Verklärung, so scheint die Johannes-Sage jene Waschung noch an der alten oder doch im wesentlichen an der alten Stelle zu bieten: Während Jesus — der in seiner Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode Xisuthros repräsentiert — noch in Jerusalem ist, trifft er einen Blinden, und auf seinen Befehl wäscht sich Dieser im Teiche Siloah und wird so geheilt[2]).

Von Jerusalem aus kommt dann Jesus, wie schon erwähnt ward, in eine Gegend östlich vom Jordan[3]), nach o. p. 966 gewiss Dem entsprechend, dass Jesus, nach dem

---

1) Auf ein derartiges Wort nimmt er dann vielleicht Bezug, wenn er (s. o. p. 46) zu *Gilgamesch* sagt: ». . ., dass du das Leben findest, das du suchst?«.

2) Johannes 9, 1 ff. 3) Johannes 10, 40.

Abschluss seiner Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode, durch das Ost-Jordan-Land nach Jerusalem zieht. Bevor Jesus nach Johannes in's Ost-Jordan-Land kommt, geschieht nun Nichts, was der Stater-Episode an entsprechender Stelle bei Matthäus entspräche (s. o. p. 888 f. u. p. 892), sodass also die johanneische Sage ein Gegenstück zu ihr und damit einen Reflex der Wunderkraut-Episode an der alten Stelle wenigstens nicht hat (s. aber unten zu Johannes 21). Unmittelbar hinter Jesu Aufenthalt im Ost-Jordan-Lande berichtet dann Johannes davon, wie Jesus in Bethanien bei Jerusalem den Stein von der Grabhöhle seines gestorbenen Freundes Lazarus abheben lässt und Diesen vom Tode auferweckt, also, nachdem er, anders wie die nach den Synoptikern von Jesus auferweckten Toten, schon beigesetzt worden ist[1]). Unmittelbar, oder doch wenigstens allem Anscheine nach unmittelbar auf *Gilgamesch*'s Rückkehr von Xisuthros folgt aber im *Gilgamesch*-Epos, dass für *Gilgamesch* das »Loch der Erde« geöffnet, der Schatten seines gestorbenen Freundes *Eabani* zitiert wird und dieser, wohl aus dem Grabe, emporsteigt. Also ist die Auferweckung des Lazarus so gut ein Wiederhall hiervon[2]), wie z. B. die Zitierung von Samuel-*Eabani*'s Geist für Saul-*Gilgamesch*[3]) (s. o. p. 452 ff. und vgl. o. p. 644 ff.).

---

1) Johannes 11, 1 ff.

2) Und nicht etwa, wie JÜLICHER, (l. c. p. 256, [3] und [4], p. 330) annehmen möchte, mit anderen Wundern bei Johannes zusammen »starke Steigerungen, bezw. künstliche Potenzierung, bekannter synoptischer Erzählungen«. Vgl. z. B. WERNLE, l. c., p. 241: »Mit der Möglichkeit einer eigenen joh. Tradition, die das von den Synoptikern nicht gekannte Lazaruswunder erzählte, mag rechnen, wer will!«. JÜLICHER urteilt aber doch — allerdings nur zufälliger Weise — mit Anderen wenigstens halbwegs richtig, insofern ja Lazarus' Auferweckung eine Steigerung von Etwas ist, was die synoptische Sage ungesteigert erhalten hat. Denn, wie wir sofort sehn werden, ist sie eine Steigerung einer Totenzitierung, für die Lukas die Heraufsendung eines Toten bietet.

3) Und wie die Befreiung »der« *Schumûl-Eabani* aus der Gefangenschaft im Reiche des Teufels für und in gewisser Weise durch *Sûl-Gilga-*

Lazarus wird auferweckt und bleibt, wie berichtet wird, leben; *Eabani*'s Geist wird zitiert, aber wir erfahren nicht, was darnach mit ihm geschieht. Darum könnte man denn wohl aus der Jesus-Sage den Schluss ziehn, dass in der *Gilgamesch*-Sage *Eabani* nach seiner Zitierung zu den Lebenden zurückgekehrt sei. Und Das würde zu der kosmischen Vorlage der *Gilgamesch*-Sage vorzüglich stimmen. Denn *Eabani*'s Zitierung und Erscheinen vor *Gilgamesch* soll nach unseren Ermitttelungen dem Herankommen der Sonne an und dem Hineingehn der Sonne in das Gebiet des Widders entsprechen (o. p. 96 f.). Darnach aber erscheint der Widder wieder am Morgenhimmel, und dem soll *Eabani*'s Erschaffung im Anfang des Epos entsprechen (o. p. 89)! Allein gegen Lazarus-*Eabani* steht Samuel-*Eabani*, dessen Geist, nachdem er zitiert ist, ohne Frage wieder verschwindet, obwohl Dies nicht ausdrücklich erzählt wird. Und dass Joseph-*Eabani*, nachdem er als ein gestorbener *Eabani* in einen *bōr*, eine Zisterne, geworfen worden ist, und, auch als ein gestorbener *Eabani*, in einem anderen *bōr*, einem Gefängnis, verweilt hat (o. p. 261 f., p. 281 und p. 282 f.), wieder herausgeholt wird und draussen bleibt[1]), kann só gut mit all' den Veränderungen zusammenhängen, welche die Jakob-Joseph-Sage fraglos erlitten hat, dass es gewagt wäre, daraus auf eine Auferstehung des *Eabani* zu schliessen. Demnach dürfte die des Lazarus eine Steigerung der Ursage sein[2]).

In der Auferweckung des Lazarus hat somit Johannes, und zwar an der alten Stelle, abermals Etwas erhalten,

---

mesch, wie ferner die Zitierung des toten Tiresias als eines *Eabani* durch Odysseus-*Gilgamesch*. S. Band II.

1) Genesis 37, 28 und 41, 14.

2) Dafür sprechen auch die Odysseus-Elpenor-, die Menelaus-Agamemnon- und wohl ebenfalls die Herakles-Sage; die wohl in Syrien heimische *Sūl-Schumūl*-Sage lässt aber die Person, die *Eabani* vertritt, nachdem sie einer Teufelin entrissen worden ist, ihrem Geliebten zurückgegeben werden und zu den Menschen zurückkehren. S. Band II.

was die Synoptiker nicht mehr kennen. Dafür hat aber die synoptische Sage etwas dazu Gehöriges bewahrt, was die johanneische verloren hat. Denn bei Lukas erzählt Jesus[1]) von einem armen und kranken Manne, Namens Lazarus, welcher stirbt, und von dem nun ein gleichfalls gestorbener, zu den Qualen der Hölle verdammter, reicher Mann, an dessen Tor er zu liegen pflegte, anscheinend wünscht, dass er seinen fünf Brüdern Mitteilungen über die Qualen der Hölle mache, denen sie, wie er fürchtet, verfallen sind. Dieser Mann bittet Abraham, Lazarus aus dem Totenreich zu diesen Brüdern zu entsenden, und dabei redet er ihn mit »Vater« oder »Vater Abraham« an. Aber seine Bitte wird nicht erhört. Nun aber wünscht der König *Gilgamesch* déshalb, dass ihm sein gestorbener Freund und Palastgenosse *Eabani* erscheine, weil er sich vor dem Tode fürchtet, und weil er zu wisssen wünscht, wie es in der Totenwelt hergeht. Darum wendet er sich nach einander wohl zu allererst an seine Göttin *Ninsun*, und darnach an verschiedene Götter (wobei er Diese mit Vater — Vater *Bêl*, Vater *Sîn*, Vater *Ea* — anredet), ohne dass ihm aber alsbald sein Wunsch erfüllt wird; bis endlich der Gott *Ea* sich erbitten lässt und den Gott *Nêrigal* dazu veranlasst, *Eabani*'s Schatten heraufsteigen zu lassen. Es ist unmittelbar klar: Die Lazarus-Geschichte bei Lukas ergänzt die bei Johannes, indem diese im wesentlichen die Fortsetzung der Lazarus-Geschichte bei Lukas ist[2])[3]).

---

1) Lukas 16, 19 ff.

2) Der arme und kranke Mann hat allerdings als Solcher, soweit wir wenigstens wissen, Nichts mit *Eabani* gemein. Allein warum dürften die Armut und die chronische Krankheit nicht eine sekundäre Akquisition sein? Bedenkt man, dass der Wohnort des Lazarus in der johanneischen Jesus-Sage *Βηθανία* heisst, dieser Name aber »Haus eines Elenden« *(Bêth-'âni)* wenigstens gedeutet werden kann, so muss man auf den Gedanken kommen, dass die anscheinende oder wirkliche Etymologie dieses Namens an der Armut und der chronischen Krankheit des Lazarus schuld ist. Diese Armut mag dann den Reichtum des *Gilgamesch* in der Anekdote erzeugt haben

Und so bietet uns denn das Lukas-Evangelium das gewiss ungewöhnliche, hübsche Phaenomen, dass »Jesus« als eine Geschichte, die ihn persönlich Nichts angeht, eine Episode seiner eigenen Sage erzählt, und Das, nebenbei, an einer Stelle, die vor der Stelle für diese Episode liegt!

Von Einzelheiten dieser Geschichte bei Lukas sei zunächst hervorgehoben, dass der reiche Mann dreimal erfolglos bittet, und ferner die Anrede »Vater Abraham«. Denn Ersteres mag Dem entsprechen, dass nach dem Epos *Gilgamesch*, bevor *Ea* sich seiner annimmt, ausser bei einer Göttin, grade bei drei Göttern vergeblich seine Klage, und damit seine Bitte, vorbringt; und die Anrede »Vater Abraham« entspricht offenbar den Anreden »Vater *Bēl*« u. s. w. im Epos, sodass also in der Jesus-Sage für die göttlichen Väter der Stammvater Abraham eingetreten ist![1]) Vgl. Johannes 11, 41! Und endlich das Wichtigste: Die Lukas-Geschichte hat für die Auferweckung des Lazarus seine Entsendung zur Oberwelt, nach der er natürlich wieder zur Unterwelt zurückkehren soll, also Etwas, was der Zitierung Samuel-*Eabani*'s, und vermutlich auch dem entsprechenden Vorgange im Epos[2]), näher steht, als die Auferweckung im Johannes-Evangelium.

---

oder doch die Veranlassung dazu geworden sein, dass er ein wesentlicher Zug in ihr geworden ist. Die Peschita hat nun in der Tat für *Βηϑανία* *Bēt-ʿanjā*, und Dies könnte genau einen hebräischen *Bēϑ-ʿānī* entsprechen. Eine andere, indes kaum befriedigende Etymologie s. bei BUHL, l. c., p. 155.

3) Aus dem Gesagten ergibt sich, dass gegen JÜLICHER, *Gleichnisreden Jesu* II, p. 622, weder der Name Lazarus für den Armen in der Geschichte bei Lukas von »Jesus« stammt, noch die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus sich aus jener Geschichte heraus entwickelt hat.

1) Auf das *Gilgamesch*-Epos geht also vielleicht auch im letzten Grunde eine Rolle zurück, die Abraham in der späteren jüdischen Eschatologie spielt, insofern er an der Pforte der Hölle sitzt und keinen Juden hinunter lässt, ja die Büsser wieder herausholt. S. dazu F. WEBER, *Jüdische Theologie*², p. 266 und p. 343, und BEER, *Der biblische Hades* (in den *Theologischen Abhandlungen* für H. J. HOLTZMANN), p. 6.

2) Wie auch Entsprechendem in der Odysseus-Elpenor- und in der Menelaus-Agamemnon-Sage. S. Band II.

In der Zitierungsszene in der Saul-Samuel-Sage repräsentiert nun, wie wir oben p. 452 ff. erkannten, Samuel nicht nur den für *Gilgamesch* zitierten Schatten *Eabani*'s, sondern auch den von *Gilgamesch* aufgesuchten und nach seinem Schicksal befragten Xisuthros. Analoges stellten wir für Joseph in der Jakob-Joseph-, für Ahia in der Jerobeam-Ahia-, für Nathan in der David-Nathan- und für Elias in der Elisa-Elias-Sage fest (o. p. 457 f., p. 460 ff., p. 519 und p. 646). In der Jesus-Sage aber zeigt sich der als ein *Eabani* vom Tode auferweckte Lazarus nur als ein *Eabani*, während der das Schicksal verkündende Xisuthros in ihr durch Jesus vertreten ist (o. p. 877 und u. p. 969 ff.). Also ist es jetzt ganz gesichert, dass sich in der Jesus-Sage die in den oben erwähnten Sagen festgestellte Verschmelzung des Xisuthros mit dem *Eabani* noch nicht vollzogen hat[1]). Dass die Elisa-Elias-Sage nur scheinbar einen ähnlichen Befund zeigt, ward oben p. 693 ff. erkannt.

Lazarus, der Freund Jesus-*Gilgamesch*'s, entspricht also *Gilgamesch*'s Freund *Eabani*, Lazarus-*Elʿāzar*[2]), der Freund Jesus-*Jēschūaʿ*'s, dessen Name aus älterem *Jehōschūaʿ-Jōschūaʿ*, d. i. Josua, entstanden ist. Nun sollen aber zwei Männer des Namens Eleasar-*Elʿāzar* und ein Mann mit dem damit zusammengehörigen Namen Esra-*ʿEzrā* der *Eabani* je eines Josua-*Gilgamesch* sein, und ein Mann mit dem mit Eleasar synonymen Namen Asarja-

---

1) Wie auch noch nicht in der wohl in Syrien, zwischen Assyrien und Babylonien, der Heimat der *Gilgamesch*-Sage, und Palästina heimischen *Sūl-Schumūl*-Sage. Dagegen zeigen die aus Süd-Israel stammenden griechischen Sagen von Odysseus und Elpenor, Menelaus und Agamemnon, Jason, Phrixos und Argos, und wohl auch die Sage von Odysseus und Eumäus, die gleiche Verschmelzung, wie die Saul-Samuel-Sage u. s. w.

2) Eine für den Namen Lazarus (*Λάζαρος*) vorgeschlagene Etymologie *lō-ʿēzer*, Das wäre: »nicht-, ohne-Hilfe«, dürfte ausgeschlossen sein. Wie soll aus *Lō-ʿēzer Lazar* werden? Also bleibt für den Namen nur die Etymologie *El-ʿāzar*. Unsre Analyse bestätigt Dies übrigens, indem sich aus ihr ergibt, dass der Mann mit dem Namen Lazarus im Grunde identisch mit zwei Männern des Namens Eleasar-*Elʿāzar* ist.

'Āzarja der *Eabani* des *Gilgamesch* Tobias (s. zuletzt o. p. 787). Folglich ist es klar, dass Lazarus eine rein sagenhafte Persönlichkeit ist, und zugleich ein weiterer Beweis dafür erbracht, dass sogar der Name seines Freundes Jesus, wenigstens âuch, aus der Sage stammt! Vgl. o. p. 820.

Aber wie nun? Oben (s. p. 811 ff., p. 851 ff. und p. 940 ff.) haben wir ja bereits in Johannes dem Täufer einen *Eabani* der Jesus-Sage erkannt! Wie kann Der nun neben Lazarus-*Eabani* bestehen? Ich glaube, die Antwort hierauf liegt auf der Hand: Dass Johannes der Täufer eine historische Persönlichkeit ist, daran lässt sich angesichts der Notiz des Josephus über ihn[1]) nicht gut zweifeln, und unsre Analyse der Jesus-Sage scheint Dies zu bestätigen, insofern sie uns grade an ein paar Einzelheiten ihrer Johannes-Geschichte Anstoss nehmen heisst, die Josephus als historisch von Johannes berichtet (s. o. p. 852 f. und p. 854 f.); dass aber Lazarus eine historische Persönlichkeit wäre, kann Niemand im Ernst behaupten. Also wird man zu der Vermutung gedrängt: Lazarus, der mythische *Eabani* der Jesus-Sage, ist ausser in der Auferweckungsgeschichte, in der eine historische Persönlichkeit in der Rolle des *Eabani* nicht am Platze war, und in noch einer zweiten Geschichte aus der letzten Zeit des »Lebens Jesu«, der vom Gastmahl bei Maria und Martha (s. u. p. 979 ff.), in der übrigens Lazarus ein Eindringling ist, durch den historischen Propheten Johannes ersetzt worden. Wenn dann nach o. p. 816 ff. das Prophetentum des Johannes ein Gegenstück zu dem einer ganzen Reihe anderer israelitischer *Eabani*s ist, so dürfte 1. Lazarus wenigstens âuch deshalb grade durch Johannes ersetzt worden sein, weil Dieser als ein Prophet gewirkt hat, 2. aber auch Lazarus einst ein Prophet gewesen sein. Hiernach lässt sich jetzt ein Passus oben auf p. 818 verstehn.

So sehr ich nun dazu geneigt bin, das oben ermittelte Verhältnis zwischen Johannes und Lazarus so, wie eben

1) Antiquitäten XVIII, v, 2.

geschehen, zu erklären, darf ich doch nicht verschweigen, dass andere Umstände anders darüber denken lassen. Es ist nämlich recht auffällig, dass ein mit dem Namen Johannes-*Jochānān* gleichbedeutender Name mit gleichen Elementen, nämlich Hananja-*Chānanjā*, d. i. »Jahve hat sich erbarmt«, den Vater des Asarja, des *Eabani* der Tobit-Sage, bezeichnet, und ein dazu gehöriger Name Hanani-*Chanānī* den Vater des Jehu, des vermutlichen *Eabani* der Baesa-Sage (o. p. 797). Vgl. auch die Namen von zweien der drei Freunde Daniels, nämlich Hananja und Asarja[1]), und zu letzterem Namen o. p. 203 f. Die 3 Namen Johannes, Hananja und Hanani geben nun aber um so Mehr zu denken, als der *Gilgamesch* der Tobit- bezw. der der Baesa-Sage aus Naphthali bezw. Isaschar ist, also die beiden Sagen gewiss in Stämmen heimisch sind, deren Gebiet an das von Sebulon, der Heimat der Jesus-Sage, grenzt. Somit wäre es immerhin, trotz Josephus (s. o. p. 854 f.), nicht undenkbar, dass der Mann mit dem Namen Johannes mitsamt diesem Namen aus der Sage stammt, und dass der Name ursprünglich den Vater des *Eabani* Lazarus bezeichnet hat.

Jedenfalls ist aber die Tatsache eines Ersatzes des Lazarus durch Johannes unbestreitbar. Ein solcher Ersatz zeigt sich nun auch noch in einem anderen Umstande. Des ersten Eleasar-*El'āzar-Eabani* Mutter heisst Elisabeth. Derselbe Name kommt ja aber auch innerhalb der Jesus-Sage vor, und zwar wiederum für die Mutter eines *Eabani*, aber nicht für die des Lazarus-*El'āzar*, sondern für die Johannis des Täufers (s. o. p. 820). Es dürfte also Lazarus-*Eabani*'s Mutter zu der Johannes-*Eabani*'s geworden sein, nachdem für Lazarus Johannes eingetreten war oder als der Letztere für den Ersteren eintrat.

Mit der Auferweckung des Lazarus stehn wir am Ende des *Gilgamesch*-Epos, aber darum noch lange nicht am

---

1) Daniel 1, 6 u. s. w.

Ende der Jesus-*Gilgamesch*-Sage. Vielmehr wird hinter der Auferweckung im vierten Evangelium ausser dem Tode Jesu vor und hinter diesem noch Vielerlei erzählt, das auf die babylonische Sage zurückgeht, und zwar zum guten Teil in Uebereinstimmung mit der synoptischen Sage.

So hat die Sage nach Johannes, ebenso wie die nach den Synoptikern, ein Abendmahl, das Jesus vor seiner Gefangennahme mit seinen Jüngern geniesst, und vorher Jesu festlichen Einzug in Jerusalem, also Reflexe von dem Opfermahl des Xisuthros und *Eabani*'s Einzug in Erech (s. o. p. 900 f. und p. 895, sowie p. 902 f.). Dem festlichen Einzug Jesu in Jerusalem geht nun bei Johannes vorher ein Mahl bei den Schwestern Maria und Martha in Bethanien[1]), das unser lebhaftes Interesse beansprucht. Zunächst interessieren uns die zwei Schwestern an und für sich. Denn sie lassen uns an die zwei Schwestern Lea und Rahel und Deren Gegenstücke in der Simson- und in der David-Nathan-Jonathan-Sage denken. Ferner deshalb, weil Jakob-*Gilgamesch*, Simson-*Gilgamesch* und David-*Gilgamesch* in Deren Hause Aufnahme finden, wie Jesus-*Gilgamesch* in Maria's und Martha's Hause (o. p. 225 f. und p. 229 ff., p. 385 f. und p. 391 f., sowie p. 439 und p. 441). Diese Schwesternpaare sollen nach den eben angeführten Stellen der Hierodule des Epos und der befreiten Göttin und Herrin *Ischtar* entsprechen. Und nun ist Martha ein aramäisches Wort mit der Bedeutung »Herrin«, andererseits aber hat der Name Sara für zwei Frauen, welche auch die befreite *Ischtar* darstellen, dieselbe Bedeutung (o. p. 289 f. und p. 787 f.), und ebenso wohl auch der Name Dina für die befreite *Ischtar* der Jakob-Sage (o. p. 290). Ferner jedoch ist Mirjam in der Moses-Sage, aus deren Namen der Name Maria gräzisiert ist, aller Wahrscheinlichkeit nach auch die Hierodule des Epos (o. p. 136 f., p. 231 und p. 296), und

1) Johannes 12, 1 ff.

mit diesem Namen Mirjam könnte nach o. p. 539 Anm. 1 recht wohl der Name Merab für die Hierodule der David-Nathan-Jonathan-Sage (o. p. 441) identisch sein. Also ist mit höchster Wahrscheinlichkeit Jesus-*Gilgamesch*'s Einkehr im Hause der von ihm geliebten Freundinnen Maria und Martha zusammenzustellen mit Jakob-*Gilgamesch*'s Einkehr im Hause seiner nachmaligen Gattinnen Lea und Rahel, mit Simson-*Gilgamesch*'s Einkehr im Hause seiner nachmaligen Gattin, der älteren Thimniterin und ihrer Schwester, mit David-*Gilgamesch*'s Aufnahme in das Haus seiner nachmaligen Gattin Michal und ihrer Schwester Merab, und darum auch mit Moses-*Gilgamesch*'s Einkehr im Hause seiner nachmaligen Gattin Zippora und ihrer Schwestern (o. p. 133 und p. 226 etc), mit Hadad-*Gilgamesch*'s Aufnahme in dem Lande seiner nachmaligen Gattin (o. p. 222) und mit Tobias-*Gilgamesch*'s Einkehr im Hause seiner nachmaligen Gattin Sara (o. p. 777 f.), sowie endlich mit Elias' Einkehr bei der Witwe in Sarepta (o. p. 580 f.). Dies Motiv der Einkehr oder Aufnahme soll sich nun aus der Hierodulenepisode des Epos entwickelt haben, der Episode mit der Zusammenkunft des *Eabani* mit der Hierodule, und dieser Zusammenkunft folgt unmittelbar *Eabani*'s Reise nach und sein Einzug in Erech. Andrerseits folgt dem Gastmahl in Bethanien unmittelbar Jesu festlicher Einzug in Jerusalem, ein Reflex von *Eabani*'s Einzug (o. p. 895), und zwar von Bethanien aus[1]). Also ist es nunmehr sicher: dieses Gastmahl in Bethanien gehört zur Hierodulenepisode der Jesus-Sage, und Jesus-*Gilgamesch* ist in seiner Hierodulenepisode, in Uebereinstimmung mit dem Schema der alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sage, ein *Eabani*. Nun hat sich aus dem siebentägigen Verkehr *Eabani*'s mit der Hierodule zunächst eine Hochzeit des *Gilgamesch* mit der Hierodule entwickelt, und demgemäss

---

1) Johannes 12, 12; vgl. Markus 11, 1; Matthäus 21, 1; Lukas 19, 29.

auch ein Hochzeitsgelage, das auch noch ausdrücklich erwähnt wird, so in der Jakob[1]-, der Simson- und der Tobit-Sage (o. p. 385 f., p. 391 und p. 777). Folglich dürfte das Gastmahl zu Bethanien im Hause der Maria und der Martha einmal ein Hochzeitsmahl gewesen sein, ein Hochzeitsmahl zur Feier einer Hochzeit Jesus-*Gilgamesch's* mit Maria, der Hierodule, einerlei, ob Jesus-*Gilgamesch*, wie Simson-*Gilgamesch* und Jakob-*Gilgamesch*, in Uebereinstimmung mit der Ursage, die Beziehungen zu seiner Hierodule einmal nach siebentägiger Hochzeit vollständig oder auch nur vorläufig abgebrochen hat (s. o. p. 391), oder ob Jesus einmal auch nach der Hochzeit als Gatte bei seiner Hierodule geblieben ist. Von Dgl. hat aber die Jesus-Sage fast keine Spur mehr erhalten, und ebenso fast keine mehr davon, dass Jesus etwa auch einmal der Gatte von Maria's Schwester Martha-*Ischtar* gewesen wäre, wie es das Urschema der alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sagen erwarten lässt (s. o. p. 229 ff. u. s. w.). Dies übrigens in Uebereinstimmung mit der Elisa-Elias-Sage, in der Elias als Vertreter des *Gilgamesch* seine Hierodule, die Witwe von Sarepta, auch nicht heiratet (o. p. 582), während in dieser Sage eine befreite *Ischtar* überhaupt nicht erscheint. Als eine Spur aber eines einstigen intimeren Verhältnisses Jesu, bezw. eines »Ur-Jesus«, zu Maria und Martha ist fraglos seine Freundschaft mit ihnen zu betrachten; und eine Hindeutung darauf, dass das Mahl zu Bethanien einer Hochzeit Jesu grade mit Maria gilt, mag darin gesehn werden, dass dabei Maria zu seinen Füssen sitzt oder kniet, während Martha aufwartet[2].

Nun haben wir es aber oben p. 954 ff. sehr wahrscheinlich gemacht, dass die Hochzeit zu Kana gleichfalls ein Reflex der Hierodulenepisode ist, und werden wir somit jetzt anscheinend dazu gezwungen, diese Kombination preiszugeben, oder aber die Zusammenstellung des Gastmahls

---

1) Genesis 29, 22. 2) Johannes 12, 2 f.

in Bethanien mit der Hierodulenepisode. Allein dazu liegt nicht die geringste Veranlassung vor. Denn die Hochzeit steht ja in der ersten Hälfte der Jesus-Sage, das Gastmahl indes unmittelbar vor einem Einsatz im Schlussteil der Sage (o. p. 931 ff.), nämlich unmittelbar vor Jesu festlichem Einzug in Jerusalem, und wird augenscheinlich durch diesen fortgesetzt (o. p. 980). Dieser Einsatz bildet ja aber eine Ergänzung zu der ersten Hälfte des Hauptteils der Sage, und Nichts hindert, in dem Gastmahl zu Bethanien (das dann ursprünglich in Kana stattgefunden hätte; vgl. o. p. 939), eine Ergänzung zur Hochzeit zu Kana zu sehn. Nun soll ja aber ursprünglich einerseits nach o. p. 956 die Hochzeit zu Kana eine Hochzeit Jesu mit der Hierodule Maria gewesen und andrerseits nach o. p. 981 das Gastmahl zu Bethanien bei Gelegenheit grade einer solchen Hochzeit gegeben worden sein! Daraus darf getrost geschlossen werden: Das Gastmahl zu Bethanien und die Hochzeit zu Kana ergänzen einander in der Tat, und bilden demnach mit der Begegnung am Brunnen bei Sichar zusammen (s. o. p. 952 f. und p. 955 f.) Jesu Hierodulenepisode.

Jetzt darf man somit die Frage erheben, ob die reichliche Menge Salböl, womit die Hierodule Maria bei dem Gastmahl in Bethanien Jesu Füsse salbt[1]), in irgend einer Beziehung zu dem reichlichen Oel steht, das Elias seiner Hierodule, der Witwe in Sarepta, und auch zu dem reichlichen Oel steht, das Elisa der Prophetenjüngerwitwe durch ein Wunder erwirkt (s. dazu o. p. 657). Allein mit diesen Oelwundern soll ja vielleicht das Weinwunder in Kana, also auch in einem Reflex der Hierodulenepisode, zusammenzustellen sein (o. p. 945 ff.). Sind nun beide Zusammenstellungen erlaubt?

Von den Synoptikern hat nur Lukas ein ziemlich genaues Seitenstück zum Gastmahl in Bethanien, und zwar

---

1) Johannes 12, 3 ff.

im wesentlichen an gleicher Stelle, wie Johannes. Denn Jesus kehrt nach Jenem bei Maria und Martha ein auf seiner synoptischen Jerusalem-Reise und nach seiner Verklärung[1]), das Gastmahl in Bethanien findet ja aber nach einem Gegenstück zur Verklärungsgeschichte (o. p. 967 ff.) und vor Jesu festlichem Einzug in Jerusalem statt.

Markus und Matthäus haben keine Geschichte von einer Einkehr Jesu bei Maria und Martha, dagegen aber eine andere, die sich mit dieser in einigen Punkten berührt: Jesus ist in Bethanien bei einem aussätzigen Manne Namens Simon zu Gaste. Da kommt ein Weib herzu und giesst kostbares Salböl auf sein Haupt und Einige äussern ihr Missfallen darüber[2]). Hier haben wir somit beisammen: Bethanien, Jesus als Gast, dass ihn ein Weib mit Salböl salbt, dass man sich missfällig darüber ausspricht, also dieselben Motive, wie in der Geschichte vom Gastmahl in Bethanien bei Johannes. Stehn wir also vor einem Seitenstück dazu? Dass die Geschichte bei Markus und Matthäus sich nicht, wie die bei Johannes, an relativ alter Stelle, nämlich vor, sondern nach Jesu Einzug in Jerusalem, also eventuell an einer neuen Stelle abspielt[3]), wäre natürlich irrelevant, zumal da die zwei ersten Synoptiker, ebenso wie Lukas, keinen Aufenthalt Jesu in Bethanien vor seinem Einzug in Jerusalem kennen. Nun hat aber Lukas, der fraglos ein Seitenstück zum Gastmahl bei Maria und Martha aufweist, ebenso fraglos eines zu der Einkehr bei Simon: Auch nach ihm kehrt Jesus bei einem Simon ein, der übrigens als Pharisäer bezeichnet wird. Da kommt ein Weib herein, benetzt seine Füsse mit ihren

---

1) Lukas 10, 38 ff. 2) Markus 14, 3 ff.; Matthäus 26, 6 ff.

3) Hiermit vergleiche man JOH. WEISS, l. c., p. 285: »Die Stellung der Perikope (nämlich der Einkehr bei Simon im Markus-Evangelium) ist entschieden künstlich. Insbesondere scheint sie chronologisch deplaziert zu sein. Bei Johannes steht sie, vermutlich richtiger, vor dem Einzug«.(!) Vgl. auch WELLHAUSEN, l. c., p. 116, wonach die Perikope eine sekundäre Einlage ist. Dies Letztere ist also nur halb richtig.

Tränen, wischt sie mit ihren Haaren ab und salbt sie mit Salböl[1]). Das ist ohne Zweifel dieselbe Erzählung; zugleich aber berührt sie sich, im Unterschiede von ihrem Gegenstück bei Markus und Matthäus, in zwei bestimmten Punkten mit der Geschichte bei Johannes: das Weib salbt die Füsse und nicht das Haupt, und sie wischt die Füsse mit ihren Haaren ab. Wie man nun auch über diese letzteren Beziehungen zwischen Lukas und Johannes zu denken haben mag, jedenfalls finden wir bei Lukas zwei Geschichten, von denen die eine so gut, wie die andere, ein Seitenstück zum Gastmahl bezw. zu den zwei Gastmahlen in Bethanien ist. Wie ist Das zu erklären? Ein glücklicher Zufall hilft uns: Lukas lässt Jesus bei Simon noch vor dem Seesturm, einem Reflex des Sintflutsturms (s. o. p. 835 ff.), zu Gaste sein. Wenn somit das Gastmahl im Hause der zwei Schwestern bei Johannes, und darum auch bei Lukas, an relativ alter Stelle steht (s. o. p. 980 und p. 982 f.), und deshalb auch, nur mit einer kleinen Modifikation, die Einkehr bei Simon in Bethanien im Markus- und im Matthäus-Evangelium, so steht die bei Simon im Lukas-Evangelium an gänzlich falscher Stelle, und zwar ohne jeden Grund. Das wäre die zweite Eigentümlichkeit. Nun lässt aber diese einerseits und die Tatsache der Doppelheit andrerseits eine und dieselbe Erklärung zu: Die Einkehr bei Simon ist im Lukas-Evangelium aus einem der zwei anderen Evangelien oder doch einer der ihnen zu Grunde liegenden Sagen, falls nicht aus einer uns im übrigen unbekannten nächstverwandten Sage, entlehnt, während die bei Maria und Martha in ihm bodenständig ist[2])[3]).

1) Lukas 7, 36 ff.

2) Diese dürfte also, gegen JÜLICHER (l. c., p. 223; 3 und 4, p. 284) nicht wegen ihrer »besonderen Farbe ihren besonderen Ursprung haben«.

3) Vgl. zu den oben besprochenen Parallelgeschichten H. J. HOLTZMANN, zu den Synoptikern 3, p. 346 f., oder BERNH. WEISS, zum Johannes-Evangelium 9, p. 362 f.

Aus Allem dürfte sich als sicher ergeben, dass die Einkehr bei Simon identisch ist mit dem Gastmahl bei Maria und Martha. Wie erklärt sich jetzt aber die Verschiedenheit der Gastgeber? Nun, Jesu Einkehr bei den zwei Schwestern entspricht ja in alttestamentlichen Sagen ein kürzerer oder längerer Aufenthalt im Hause des Vaters von zwei oder sieben Schwestern oder dem eines einzelnen Mädchens oder Weibes (s. o. p. 980 und p. 133, p. 225 f., p. 346 ff., p. 361 ff., p. 385 f., p. 440 f. und p. 476, p. 777 f.). Also dürfte Simon einfach ein Gegenstück zu diesen Vätern, folglich einmal der Vater der Maria und der Martha gewesen sein.

Aus der Identität der zwei Geschichten ergibt sich nun auch die Identität des in Simon's Haus hereinkommendes Weibes mit Martha's Schwester Maria. Das Weib ist also auch eine Repräsentantin der Hierodule. Wenn daher Lukas in ihr eine »Sünderin« sieht, so könnte man wohl vorschnell schliessen, dass Das auf der Ursage beruht, in der ihr Prototyp eine Hierodule ist. Allein es heisst doch wohl in Lukas Etwas hineintragen, wenn man der Sünderin grade sexuelle Vergehen zur Last legt; und andrerseits haben die israelitischen Sagen sonst keine Erinnerung mehr daran bewahrt, dass ihre Repräsentantinnen der Hierodule aus eigenartiger Sphäre stammen. Somit ist das *ἁμαρτωλός* bei Lukas für uns bedeutungslos.

Zwischen Jesu erstem Aufenthalt in Bethanien, während dessen er Lazarus vom Tode auferweckt, und dem zweiten, während dessen er im Hause der Maria und der Martha speist, erzählt Johannes von einer Reise Jesu nach der Stadt Ephraim (Ephrem) nahe bei der Wüste[1]). Wo diese Stadt gelegen hat, ist nicht sicher; vielleicht ist mit ihr das Dorf Ephraim gemeint, das nach Eusebius und Hieronymus 5 röm. Meilen östlich von Bethel lag[2]). In diesem Falle wäre mit der Wüste nahe bei der Stadt gewiss die Jordan-

1) Johannes 11, 54. 2) S. BUHL, l. c., p. 177. Vgl. aber u. p. 987.

Steppe, die *ʿarābā* gemeint. Wo immer indes jene Stadt auch zu suchen ist, jedenfalls befand sie sich in der Nähe der Wüste, jene Stadt, in der sich Jesus aufhält, ehe er in Bethanien mit Maria als ein *Eabani* mit der Hierodule zusammentrifft; und andrerseits lebt *Eabani* in der Wüste, als er an der Tränke mit der Hierodule zusammentrifft. Demnach scheint die Stadt Ephraim nahe der Wüste der Wüste zu entsprechen, in der sich *Eabani* im Anfang des *Gilgamesch*-Epos aufhält.

Nun haben wir bereits durch Zurückführung der Auferweckung des Lazarus und des Gastmahls in Bethanien auf ihr Prototyp im Epos zugleich festgestellt, dass in der Jesus-Sage nach Johannes genauer noch, als in der nach den Synoptikern, die vordere Grenze zwischen den zwei Teilen der Jesus-Sage, zwischen deren Hauptteil nämlich und dem grossen Einsatz (s. o. p. 931 ff.), von dem Schluss und dem Anfang der *Gilgamesch*-Sage gebildet wird. Hätten wir darum für Jesu Aufenthalt in Ephraim oben eine richtige Deutung gegeben, dann würde in der Jesus-Sage fast so genau, wie überhaupt möglich, die *Gilgamesch*-Sage in ihrem Schlussteil durch ein Stück aus ihrem Anfang fortgesetzt. Denn Lazarus' Auferweckung, auf welche Jesu Aufenthalt in Ephraim fast unmittelbar folgt, entspricht ja der letzten Episode des *Gilgamesch*-Epos; *Eabani*'s erstem Aufenthalt in der Wüste aber, welchem Jesu Aufenthalt in Ephraim zu entsprechen scheint, geht nur noch die Episode mit der Not in Erech und *Eabani*'s Erschaffung vorher, und diese Episode soll ja in der Hauptsache bereits durch Johannis Vorgeschichte und Geburt im Anfang der Jesus-Sage vertreten sein (o. p. 812 ff.).

Dieser Aufenthalt Jesu in Ephraim, vielleicht nördlich von Jerusalem, findet sich nicht in der synoptischen Sage, ist ihr also, so sieht es aus, verloren gegangen. Allein Lukas scheint Anderes zu lehren. Wie nämlich dem Gastmahl in Bethanien und dem festlichen Einzug in Jerusalem bei Johannes ein Aufenthalt in Ephraim vorhergeht, so

befindet sich Jesus nach Lukas vor einem Gegenstück zu dem Gastmahl, falls nicht etwa in Galiläa, in Samaria, nördlich von Jerusalem, jedenfalls aber befindet er sich nach Lukas vor dem Einzuge in Samaria[1]), und Dies zwar im Widerspruch mit den anderen zwei Synoptikern, die Jesus ja ostwärts vom Jordan nach Jerusalem ziehn lassen. Andrerseits kennt aber auch Johannes einen Aufenthalt Jesu im Ost-Jordan-Lande, und dieser entspricht offenbar dem der zwei Synoptiker (o. p. 966). Folglich scheint 1. Jesu Aufenthalt in Samaria nach Lukas dem in Ephraim nach Johannes zu entsprechen, womit zusammenzuhängen scheint, dass die Hauptstadt des alten Reichs Samaria, nämlich Samaria, im Gebiet des Stammes Ephraim lag; 2. aber scheint nunmehr erklärt zu sein, weshalb die zwei ersten Evangelisten Jesus ostwärts vom Jordan, Lukas ihn aber durch Samaria, westlich vom Jordan, nach Jerusalem ziehn lässt: Die zwei Ersteren haben einen Aufenthalt in Samaria und der Letztere einen im Ost-Jordan-Lande eingebüsst, welche Johannes noch beide im wesentlichen bewahrt hat!

Auf das Gastmahl in Bethanien folgt bei Johannes, dem Original entsprechend, der festliche Einzug in Jerusalem. Dahinter finden wir in der synoptischen Sage die Episode mit dem Feigenbaum (o. p. 892 ff.), hinter dieser Jesu ‚apokalyptische Rede (s. o. p. 895 ff.), und dahinter das Abendmahl (s. o. p. 900 ff.). Die Geschichte mit dem Feigenbaum bietet das Johannes-Evangelium garnicht. Zu der apokalyptischen Rede hat sie indes wenigstens einige geringfügige Seitenstücke, und zwar in Worten, die von zukünftigen Verfolgungen der Jünger handeln[2]). Nur werden diese Worte im Anschluss an das letzte Mahl Jesu vor seinem Tode und nicht etwa, wie es sich gehörte (s. o. p. 895 ff.), vor diesem letzten Mahle gesprochen.

---

1) Lukas 9, 51 ff. und 17, 11.

2) Vgl. Johannes 15, 18 ff. und 16, 1 ff. mit Markus 13, 9 ff., Matthäus 24, 9 und Lukas 21, 12 ff.

Dass dieses letzte Mahl Jesu ein Herrenmahl ist, lässt Johannes uns nur erraten, indem er nämlich Jesus unmittelbar nach oder bei dem Mahle von dem neuen Gebot der gegenseitigen ἀγάπη sprechen lässt[1]); denn das Abend- und Herrenmahl ist ja eine ἀγάπη, ein »Liebesmahl«[2]). Dagegen erzählt Johannes von einer Fusswaschung zu Beginn des letzten Abendmahls[3]), die keiner der Synoptiker erwähnt, und von der sich bei ihnen — aber dann nur bei Lukas — allerhöchstens noch eine Spur erhalten hat, nämlich in Lukas 22, 25 ff., Worten Jesu vom Dienen bei oder nach dem Abendmahl[4]), die an Johannes 13, 13 ff. (ähnlichen Worten nach der Fusswaschung) erinnern[5]). Jesu letztes Mahl mit seinen Jüngern zusammen soll dem Opfermahl des Xisuthros auf dem Sintflutberge entsprechen (o. p. 900 f.); eine Sintflutberg-episode fanden wir in der Moses-Sage in der Sinai-Episode wieder, in der Jakob-Sage in Dem, was Jakob bei Sichem nach der Dina-Episode tut und tun lässt, endlich z. B. auch in Dem, was zu Samuel's Zeit nach I Sam. 7 bei Mizpa geschieht (s. o. p. 146 ff., p. 243 ff., p. 432 ff.). Am Sinai nun heiligt Moses-*Gilgamesch*-Xisuthros das Volk, sodass es kultisch rein wird, und man wäscht die Kleider, und Das vor einem Opfer, das dem Xisuthros-Opfer entspricht (o. p. 252); bei Sichem befiehlt Jakob-*Gilgamesch*-Xisuthros an entsprechender Stelle seiner Familie, sich zu reinigen und die Kleider zu wechseln, also reine Kleider anzuziehn (o. p. 251); und bei Mizpa giesst das Volk an entsprechender Stelle Wasser vor Jahve aus, ehe Samuel als ein Xisuthros sein Opfer darbringt (o. p. 432). Endlich haben wir erkannt, dass in einer Reihe alttestamentlicher *Gilgamesch*-Sagen aus einer Waschung des ganzen Körpers im Epos eine blosse Fuss-

1) Johannes 13, 34; 15, 12 und 17.

2) Vgl. BERNH. WEISS, zum Johannes-Evangelium[9], p. 380 f.

3) Johannes 13, 4 ff. 4) Vgl. Markus 10, 42 ff. und Matthäus 20, 25 ff.

5) WERNLE meint freilich (l. c., p. 243), dass sich die Fusswaschung aus einem Spruche Jesu vom Dienen entwickelt haben könne.

waschung geworden ist (s. o. p. 878 f.). Folglich dürfte die nur von Johannes gebrachte Fusswaschung bei Jesu Abendmahl, einem Reflex von Xisuthros' Sintflutbergopfer (o. p. 900 f.), mit einiger Sicherheit als ein ursprünglicher Bestandteil der Jesus-Sage nachgewiesen und zugleich auf ihre Wurzel zurückgeführt sein. Sie bezweckte also wohl einmal eine Reinigung und Heiligung von Opfergenossen vor einem Xisuthros-Opfermahl.

Nachdem Xisuthros auf dem Sintflutberge den Göttern sein Opfer dargebracht hat, wird er vergöttlicht, dann verschwindet er und wird zu den Göttern entrückt. Ehe er aber gänzlich entrückt wird, ruft er den ihn suchenden, aber nicht findenden Archengenossen zu, sie müssten fromm sein; denn er gehe wegen seiner Frömmigkeit fort, um bei den Göttern zu wohnen. Wir sahen oben, wie sich in zahlreichen alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sagen diese Ermahnung wiederspiegelt, so z. B. im Erlass von Geboten und Gesetzen (s. o. p. 770), wie die Vergöttlichung und die Entrückung in der Moses-Sage darin zum Ausdruck kommen, dass Mosis Antlitz verklärt wird und dass er zu Gott in die Wolke hineingeht, aus der er dann aber wieder herauskommt, und herauskommen muss (o. p. 149 und p. 151). Aber auch in der Jesus-Sage erkannten wir bereits oben p. 880 einen Reflex von Xisuthros' Vergöttlichung in Jesu Verklärung auf dem Berge der Verklärung, von dem er darnach wieder herunterkommt, und wieder herunterkommen muss (o. p. 887 f.); und in einem Gegenstück zu der synoptischen Verklärungsszene in der johanneischen Sage konnten wir oben p. 967 f. auch einen Reflex davon nachweisen, dass Xisuthros den Archengenossen seine Entrückung zu den Göttern ankündigt, darin nämlich vor Allem nachweisen, dass Jesus ankündigt, er gehe zu dem fort, der ihn gesandt habe, und ferner ankündigt, man werde ihn suchen, aber nicht finden. Wie nun in der synoptischen Verklärungsepisode und ihrem johanneischen Gegenstück, so befindet sich

Jesus beim Abendmahl und in der Szene auf dem Oelberge oder in Gethsemane nach den Synoptikern in einer Sintflutbergepisode (o. p. 898 ff.). Darnach wird nun zu verstehn sein, dass Jesus dem Johannes-Evangelium zufolge, nachdem Judas das Haus verlassen hat, in dem er mit Jesus zusammen gespeist hat, also an einem Punkte, an dem sich Xisuthros nach (oder bei) seinem Opfermahl befindet, im Anfang seiner Abschiedsrede zu seinen Jüngern sagt: »Nun ist des Menschen Sohn verklärt ... (Meine lieben) Kinder, ich bin noch eine kleine Weile bei euch. Ihr werdet mich suchen, und, wie ich zu den Juden sagte: »Wo ich hingehe, könnt ihr nicht hinkommen«, so sage ich nunmehr auch zu euch. Ein neues Gebot gebe ich euch, dass ihr einander liebet ...[1]).

Es kann billiger Weise kein Zweifel sein: wieder hat Johannes an richtiger, ursprünglicher Stelle, und zwar in Worten, die mit anderen zusammen die Leitmotive von Jesu Abschiedsrede bilden, Etwas erhalten, was die Synoptiker nicht bieten, d. h. Worte des scheidenden Xisuthros der Jesus-Sage. Also ist das Gebot, das Jesus nach (oder bei) dem Abendmahl gibt, auch fraglos im letzten Grunde die Ermahnung des scheidenden Xisuthros, fromm zu sein. Und ferner bezieht sich also abermals (vgl. o. p. 967) das Verschwinden Jesu im letzten Grunde auf ein Verschwinden durch eine Entrückung oder Derartiges, jedoch, da Jesus von seinem bevorstehenden Verschwinden mitten in seiner Sage spricht, nach o. p. 887 f. auf ein Verschwinden mit einer Wiederkehr.

Xisuthros-Worte, ursprünglich gesprochen vor seiner Entrückung, sind nach o. p. 967 f. und p. 989 auch Worte wie: »Ich gehe zu Dem fort, der mich gesandt hat« in Johannes 7, 33. Worte eines scheidenden Xisuthros sind also auch dieselben Worte in Johannes 16, 5, Worte nämlich welche der von seinen Jüngern Abschied nehmende Jesus zu ihnen spricht. Vgl. Johannes 16, 28 u. s. w.

1) Johannes 13, 31 ff. Vgl. Johannes 14, 2 und 4; 15, 12 u. s. w.

Nun haben wir aber o. p. 794 und p. 967 darauf hinweisen können, dass ganz ähnliche Worte Asarja-Raphael bei seinem Abschied und vor seiner Himmelfahrt als ein scheidender Xisuthros zu Tobit und Tobias sagt, und o. p. 951 und p. 953 darauf, dass sich grade die Jesus-Sage nach Johannes in noch anderen Punkten enger mit der Tobit-Sage berührt. Dazu fügt sich nun folgende höchst bemerkenswerte Einzelheit: Asarja stellt sich beim Scheiden dem Tobit und dem Tobias als Jemand, nämlich der Engel Raphael, vor, der die Gebete der Frommen zu Gott emportrage, also als Freund und Fürsprecher der Menschen, wie Xisuthros es war (s. p. 770 f.); Jesus aber bezeichnet sich in seiner Abschiedsrede bei Johannes als einen παράκλητος, d. i. »Fürsprecher«, »Anwalt«[1]. Es kann somit wirklich nicht zweifelhaft sein: Die Abschiedsrede Jesu an seine Jünger und Genossen enthält als einen Einschlag — und zugleich als einen Grundbestand — Worte eines scheidenden Xisuthros an seine Archengenossen.

So weit von Jesus als einem scheidenden Xisuthros. Es mag zum Schluss noch angebracht erscheinen, die Stücke der Sintflutbergepisode der Jesus- grade mit denen der Moses-Sage zusammenzustellen. Man wird dann besonders klar erkennen können, wie vollständig sich diese einzelnen Stücke in unsrer Jesus-Sage erhalten haben. In der Moses-Sage finden wir: Heiligung und Waschung, Gebote, Opfer (und Gebet), Bund, Mahl, drei Männer, Alleinsein, Verschwinden, Verklärung auf einem Berge; und in der Jesus-Sage: Waschung, Gebot, Gebet, Bund, Mahl, drei Männer, Alleinsein, Verschwinden, Verklärung auf einem Berge. S. hierzu oben p. 880 ff., p. 898 ff., p. 967 ff. und p. 988 ff. Also fehlt in der Jesus-Sage, abgesehn vom Wechseln oder Waschen der Kleider, nur das Opfer, das Opfer, welches fehlen muss, da Jesus kein Priester ist, und darum zu der Zeit, zu der er gelebt haben soll, nicht opfern darf!

---

1) Johannes 14, 16.

Wie bei den Synoptikern, so geht bei Johannes Jesu zweite Sintflutbergepisode plötzlich in eine »zweite *Chumbaba*-Episode« über: Nachdem er seine Xisuthros-Rede beendet hat, geht er mit seinen Jüngern über den Kidron, gelangt in einen Garten, vermutlich das *χωρίον* Gethsemane der zwei Synoptiker, und wird hier gefangen genommen[1]). Dabei erwähnt nun Johannes eine beachtenswerte Einzelheit: Nach oben p. 903 ff. soll Jesu Gefangennahme in einer *Chumbaba*-Episode erfolgen. Nun sieht sie aber in der synoptischen Darstellung ganz wie eine polizeiliche Verhaftung aus (o. p. 908), während Elisa in einer entsprechenden Episode mit einer grösseren Truppenmacht davongeht. Johannes lässt jedoch, ausser »Dienern der Juden«, nämlich der Hohenpriester und Pharisäer, eine Schar (Cohorte) unter dem Befehl eines Chiliarchen, also eines Befehlshabers über 1000 Soldaten, ausziehn, um Jesus zu verhaften[2]). Darin mag also noch eine letzte Spur von einem *Chumbaba*-Kampf zu sehen sein, der mit der Gefangennahme des *Gilgamesch* endete, also auch davon, dass Jesu Verhaftung in erster Linie eine Gefangennahme durch den Machthaber in Jerusalem ist, der einmal ein König von Jerusalem war, aber in unsrer Jesus-Sage durch Pilatus repräsentiert wird[3]).

Im Uebrigen hat die johanneische Darstellung von Jesu Gefangennahme und Verhör, seinem Leiden und Sterben kein spezielles Interesse für uns wegen etwaiger bisher nicht festgestellter alter Züge darin. Vgl. zu diesen Episoden o. p. 903 ff. Hervorhebung verdient, dass Johannes in seiner

1) Johannes 18, 1 ff. 2) Johannes 18, 3 und 12.

3) Vgl. BRANDT, l. c., p. 155 f.: »Und wenn auch die Cohorte und der Oberst, welche Johannes bei der Gefangennehmung als mitwirkend aufführt, nur aus dem Plane dieses Evangelisten hervorgegangen sind, könnte nicht dennoch Jesus von den Römern gefangengenommen worden sein? Dass die christliche Geschichtschreibung anstatt der Soldaten jüdische Knechte erscheinen lässt, wäre nur die weiteste Durchführung jenes Bestrebens, die Schuld an dem Leiden des Herrn so viel als möglich den Juden in die Schuhe zu schieben«. (!)

Darstellung von Jesu Gefangennahme mit Matthäus geht, indem er Jesus einem Jünger — nach ihm Petrus — befehlen lässt, sein Schwert in die Scheide zu stecken[1]), aber keine vorhergehende Frage der Jünger kennt, wie sie Lukas hat, während Markus sowohl diese als auch den Befehl Jesu vermissen lässt (s. o. p. 904). Ferner kann uns hier nicht interessieren, was das Johannes-Evangelium in Kapitel 19 f. von Jesu Beisetzung, seiner Auferstehung und Vorgängen unmittelbar darnach erzählt. Denn auch hierin findet sich kein altes Sondergut. Vgl. dazu oben p. 922 ff.

Von den Erscheinungen des auferstandenen Jesus bei Johannes treffen wir zwei auch bei den Synoptikern. Zunächst die erste, die vor Maria Magdalena beim Grabe[2]), welche ein Seitenstück zu der vor Maria Magdalena und Maria Jakobi bei Matthäus[3]) ist. Ferner kann es nicht zweifelhaft sein, dass die zweite Erscheinung Jesu nach Johannes, die vor seinen Jüngern mit Ausnahme des Thomas[4]), dieselbe ist, wie die vor allen Jüngern nach Lukas[5]), also nach oben p. 928 auch wohl, wie die vor allen Jüngern bei Matthäus. Dass sie in der Tat mit jener identisch ist, darf man auch daraus schliessen, dass Jesus, wie in Lukas 24, 47, so ebenfalls in Johannes 20, 23 von der Vergebung der Sünden spricht, welche die Jünger herbeiführen sollen; und dass diese Jesus-Erscheinung bei Johannes auch mit der bei Matthäus im letzten Grunde identisch ist, dürfte eine andere Einzelheit bestätigen: Wie in Matthäus 28, 19 f., so erteilt Jesus in Johannes 20, 21 seinen Jüngern den Auftrag, als seine Apostel hinauszuziehen. Dann wäre jedoch nach o. p. 927 auch die Jesus-Erscheinung in Johannes 20, 19 ff. eigentlich eine vor einer Himmelfahrt Jesu als eines Xisuthros. Wenn aber Das, dann hätten wir zwischen unsrer johanneischen Sage und der Elisa-Elias-Sage eine merkwürdige Beziehung an-

1) Johannes 18, 11. 2) Johannes 20, 14 ff.
3) Matthäus 28, 9 ff. Vgl. Markus 16, 9. 4) Johannes 20, 19 ff.
5) Lukas 24, 36 ff.

zuerkennen: Jesus bläst die Jünger, denen er erschienen ist, an, und so empfangen sie heiligen Geist, also seinen eigenen Geist (Vers *22*). Unmittelbar indes, bevor Elias als ein Xisuthros gen Himmel fährt, wünscht sein Jünger Elisa, es möchten ihm $\frac{2}{3}$[1]) seines Geistes gegeben werden. Elias verspricht ihm unter einer bestimmten Bedingung die Gewährung seines Wunsches, und unmittelbar nach seiner Himmelfahrt hat sich Elias' Geist auf Elisa niedergelassen[2]).

Unmittelbar nach der Himmelfahrt ist Dies eingetreten und nicht etwa schon unmittelbar vorher. Denn Elisa muss ja erst Elias gen Himmel fahren sehn, ehe ihm die $\frac{2}{3}$ des Geistes zu teil werden. Die johanneische Jesus-Sage weicht also in Johannes 20 insofern von der Elisa-Elias-Sage ab, als Jesu Jünger schon unmittelbar vor seinem Verschwinden den Geist empfangen. Aber, wie Jedem sofort einfallen wird, nicht die Jesus-Sage. Denn nach Lukas verheisst Jesus vor seinem Verschwinden seinen Jüngern, dass er etwas von seinem Vater Verheissenes auf sie herabsenden werde, und dass sie mit einer Kraft aus der Höhe bekleidet werden würden[3]), und meint damit ohne jede Frage die Ausgiessung des heiligen Geistes nach seinem Verschwinden; und ebenso verheisst Jesus nach der Apostelgeschichte[4]) unmittelbar vor seiner Himmelfahrt den Jüngern den heiligen Geist, der dann nach der Himmelfahrt auf sie herabkommt[5]). Aber auch dem vierten Evangelium ist die Herabkunft des Gottesgeistes nach Jesu Fortgang zu Gott durchaus bekannt. Denn Jesus stellt darin eine solche in Aussicht[6]), und zwar in Reden, in denen wir

1) Zu *pî schenajim* = $\frac{2}{3}$ s. ebenso gut Deuteronomium 21, 17 wie Sacharja 13, 8. Dass es »das Doppelte von« heisse, ist unerweislich. Im Assyrischen ist *šinipu*, nach FRIEDR. DELITZSCH aus *šinā*, = hebr. *schenajim*, und *pû*, = hebr. *pä* (wozu *pî*), das Wort für $\frac{2}{3}$.

2) II Kön. 2, 9 ff. 3) Lukas 24, 49.

4) Apostelgesch. 1, 8. 5) Apostelgesch. 2, 1 ff.

6) Johannes 14, 16 ff. und 26; 15, 26; 16, 7 ff.

oben p. 990 f. Abschiedsreden eines Xisuthros vor seiner Entrückung erkannten. Johannes bietet also ebenso gut, wie das Lukas-Evangelium und die Apostelgeschichte, ein Seitenstück zu der Verheissung des Elias vor seiner Himmelfahrt, und die Apostelgeschichte ein solches zu der Herabkunft von Elias' Geist auf Elisa nach Jenes Himmelfahrt.

Dgl. scheint nun eine vollständige Neuerung zu sein, die ohne jeden Anhalt an der Ursage ist. Denn diese weiss, soweit sie uns wenigstens bekannt ist, Nichts davon, dass Xisuthros' Geist nach seiner Entrückung auf irgend Jemanden übergeht. Aber sie erzählt, dass Xisuthros, vormals ein Mensch, unmittelbar vor seiner Entrückung zu einem Gotte wird und dann als ein Gott zu den Göttern geht, und in der Jesus-Sage ist es Gottes Geist, der nach der Himmelfahrt Jesu als eines Xisuthros ausgegossen wird. Man wird also wohl zunächst Soviel vermuten dürfen: die Ausgiessung des heiligen Geistes in der Jesus-Sage, und darum auch der Uebergang von Elias' Geist auf Elisa, setzt die Vergöttlichung des Xisuthros voraus, hängt somit wenigstens nicht vollkommen in der Luft. Hier springt nun wieder die Elisa-Elias-Sage bestätigend ein: ⅔ von Elias' Geist empfängt Elisa-*Gilgamesch*. Die Bruchzahl ⅔ bestimmt aber das Verhältnis zwischen den Göttern und *Gilgamesch*: *Gilgamesch* ist zu ⅔ ein Gott (o. p. 3 f. und p. 25)! Also scheint es klar: Elisa empfängt deshalb nach Elias' Himmelfahrt grade zwei Drittel von Elias' Geist, weil erstens er ein *Gilgamesch* ist, der zu zwei Dritteln ein Gott ist, zweitens aber Elias bei und nach seiner Himmelfahrt ein Gott gewordener Xisuthros ist.

Nun ist aber der Geist Gottes, den Jesus seinen Jüngern in Aussicht stellt, und der nach seiner Himmelfahrt auf sie herabkommt, um bei ihnen zu bleiben, nach Johannes schlechthin Jesus selbst, Jesus selbst, der bald nach seinem Fortgang wiederkehren will[1]. Und auch

1) Johannes 14, 3, 16 ff. und 28 sowie 16, 16 und 22. Freilich scheint hier der wiederkehrende Jesus zugleich der der Parusie zu sein.

Matthäus scheint noch Derartiges in unbestimmten Umrissen erkennen zu lassen. Bei ihm verheisst Jesus als ein scheidender Xisuthros (s. o. p. 993) nicht die Ausgiessung des heiligen Geistes, wie bei Lukas, wie in der Apostelgeschichte, noch auch bläst er ihn auf die Jünger, wie nach Johannes an einer entsprechenden Stelle, sondern statt Dessen verheisst er den Jüngern, dass er bei ihnen sein werde bis an der Welt Ende. Andrerseits stellt Jesus bei Johannes die Herabkunft des Gottesgeistes, d. i. aber seine Wiederkehr, an einer Stelle seiner Sage in Aussicht, an der er nach oben p. 994 f. als ein israelitischer Xisuthros-*Gilgamesch* vor einer »Entrückung mit Wiederkehr« steht, mit einer Wiederkehr, die sich aus bestimmten Gründen innerhalb der israelitischen *Gilgamesch*-Sage entwickelt hat. Folglich dürften wir jetzt wissen, was es mit der Ausgiessung des heiligen Geistes, was es mit dem Uebergang von Elias' Geist auf Elisa auf sich hat: Beides ist wohl, wenigstens in gewisser Weise, die Wiederkehr eines israelitischen entrückten und vergöttlichten Xisuthros-*Gilgamesch*.

Diese müsste nun eigentlich nach einem Reflex der Entrückung mitten in der Jesus-Sage erfolgen (s. o. p. 887 f.), erfolgt aber jetzt nach einer uralten Dublette dazu am Schluss der Jesus-Sage, hätte also ihren Platz gewechselt. Aber die Elisa-Elias-Sage scheint den der Ausgiessung des heiligen Geistes entsprechenden Uebergang von Elias' Geist auf Elisa an seiner alten Stelle festgehalten zu haben. Denn sie bietet ihn jetzt wenigstens hinter der Himmelfahrt des Elias als eines Xisuthros mitten in der Elisa-Elias-Sage, an einer Stelle, an der man eine Wiederkehr eines Himmelfahrers vermisst (vgl. o. p. 609 f.).

Allein — die Rückkehr des gen Himmel gefahrenen Elias als eines Xisuthros soll ja nach oben p. 610 auch darin zu einem, allerdings nicht unmittelbar klaren, Ausdruck kommen, dass Elisa-*Gilgamesch*-Xisuthros nach Elias' Himmelfahrt auf der Erde weiterlebt. Folglich würde jene

in der Elisa-Elias-Sage anscheinend zweimal zum Ausdruck kommen, nämlich erstens eben hierin, zweitens aber in dem Uebergang des Geistes des Elias auf Elisa. Dieser soll indes nach oben p. 995 irgendwie der Göttlichkeit entsprechen, die dem Xisuthros vor seiner Entrückung verliehen worden ist. Folglich dürfte dieser Geist des Elias, und deshalb auch der nach Jesu Himmelfahrt ausgegossene Geist Gottes nur diese Göttlichkeit vertreten, der zurückbleibende Elisa-*Gilgamesch*-Xisuthros aber nur die zwei Menschen oder Heroen Xisuthros und *Gilgamesch*. Entsprechendes würde dann auch von Jesus-*Gilgamesch*-Xisuthros gelten, der trotz seiner Verklärung auf dem Berge der Verklärung und trotzdem er in Gethsemane oder auf dem Oelberge ein Xisuthros auf dem Sintflutberge ist (s. o. p. 880 ff. und p. 898 ff.; vgl. o. p. 967 ff. und p. 990 f.), nicht alsbald entrückt wird, sondern zunächst auf der Erde bleibt (s. o. p. 887 f. und p. 990).

Und so wäre denn Jesus, der Sohn Gottes, bei seiner Himmelfahrt ein Repräsentant des Xisuthros, eines Sohnes, oder doch jedenfalls Geschöpfes, des Gottes *Ea*, wäre Gott Vater, zu dem er hinauffährt, ein Repräsentant dieses Gottes *Ea*, des Vaters des Xisuthros, zu dém speziell Dieser entrückt wird (o. p. 41 [1])), wäre endlich der heilige Geist Gottes, der nach der Himmelfahrt ausgegossen wird, die, vielleicht erst durch Identifizierung mit dem Geiste Gottes nach israelitischer Vorstellung, Substanz gewordene, dem entrückten Xisuthros verliehene Göttlichkeit!

Mit der Ausgiessung des heiligen Geistes hinter dem Abschluss der Jesus-*Gilgamesch*-Sage ist nun verknüpft, dass die Jünger alsbald anheben, in allen möglichen Sprachen zu reden[2]). Das scheint ausserhalb jedes Zusammenhangs mit babylonischen und alttestamentlichen Sagen zu

---

1) Was Xisuthros den Leuten antworten soll, ist dem Wortlaut nach keine Lüge.

2) Apostelgesch. 2, 4 ff. Vgl. Markus 16, 17.

stehn. Und dennoch: Es ist wenigstens seltsam, dass ein genauestes Gegenstück zu diesem Zungenreden zehn Tage nach Jesu, als eines Xisuthros, Himmelfahrt an wesentlich derselben Stelle der Sage erscheint, nämlich: die Sprachverwirrung[1]) nach einem Reflex der babylonischen Sintflutsage, der Sintflutsage mit der Rückkehr der Archengenossen vom Sintflutberge nach Babylonien, und der vorhergehenden Entrückung des Xisuthros[2]). Ja, das Zungenreden ist die Folge der Ausgiessung des heiligen Geistes, d. i. aber Windhauchs, unter Gebrause, wie dem eines heftigen Windes; nach einer ausserbiblischen Ueberlieferung aber erfolgt die Sprachverwirrung, nachdem der babylonische Turm durch, natürlich heftige, Winde zerstört worden ist[3]). Gehört Das nun irgendwie zusammen? Die Jesus-Sage steht in so vielen Punkten der Ursage viel näher, als alle Parallelsagen, und hat so oft, im Gegensatz zu allen Parallelsagen, Altes erhalten, dass ein Grund zu einem glatten Nein als Antwort auf unsre Frage m. E. nicht vorzuliegen scheint.

Aus dem Vorstehenden ergibt sich nun, dass die Uebermittelung des heiligen Geistes in Johannes 20, weil sie vor Jesu Verschwinden erfolgt, weniger ursprünglich ist, als

---

1) Genesis 11, 1 ff.

2) Allerdings meint man, dass die Turmbausage sich mit der [illegible]sage nicht vertrage (s. BUDDE, *Urgeschichte*, p. 381); und Das dürfte [illegible] die Turmbausage in ihrer jetzigen Gestalt zutreffen. Andrerseits [illegible] es doch merkwürdig, dass diese, in unsrer Genesis hinter der [illegible] Sintflutsage erzählte Sage sich die Menschheit eben dort [illegible] sie sich der babylonischen Sintflutsage zufolge nach der [illegible] zunächst ansiedelt, nämlich in Babylonien. Es scheint daher [illegible] möglich, sondern sogar naheliegend, dass die Turmbausage mit der [illegible]verwirrung von Alters her demselben Sagensystem angehört hat, [illegible] biblische Sintflutsage, und ihren Platz hinter dieser gehabt hat.

3) S. Sibyll. Orakel III, 101 ff.; Josephus, Antiquitäten I, [illegible]; Eusebius' Chronik I, ed. SCHOENE, Sp. 23 f.; Eusebius, Praeparatio [illegible]gelica IX, 14, 2 f.; und dazu GEFFKEN, in d. *Nachr. von d. Kgl. [illegible]* [illegible] phil.-hist. Kl. 1900, p. 90 ff., und BOUSSET, in d. *[illegible] neutest. Wiss.* III, p. 26 ff.

die in demselben Johannes-Evangelium vorausgesetzte Herabsendung des Geistes nach einem Verschwinden Jesu. Ist somit diese Voraussetzung bei Johannes bodenständig, so besteht die Möglichkeit, dass wenigstens die Uebermittelung des heiligen Geistes in Kap. 20 ein Fremdling ist.

Soweit von der Jesus-Erscheinung in Johannes 20, 19 ff. Diese wäre also nach o. p. 927 f. und p. 993 die erste Erscheinung des Auferstandenen, die sich aus der Jesus-*Gilgamesch*-Sage entwickelt hätte. Die anderen zwei in Johannes 20 dokumentieren sich in Uebereinstimmung hiermit als Nachahmungen und Neuerfindungen. Die Erscheinung vor Maria Magdalena[1]) kennt der alte Markus, kennt Lukas, kennt auch das Petrus-Evangelium nicht[2]), und die zweite Erscheinung Jesu vor Jüngern von ihm, nämlich vor allen 11, Thomas eingeschlossen, bietet allein Johannes. Es scheint deutlich, dass sich eine Geschichte, wie die in Lukas 24, 36 ff. in die in Johannes 20, 19 ff. und die in Johannes 20, 24 ff. gespalten hat. Denn der Unglaube des Thomas und Das, was Jesus zu ihm sagt, sind doch klärlich Seitenstücke zu Lukas 24, 38 f. Auch die dritte Jesus-Erscheinung vor Jüngern nach Johannes, die in Kapitel 21 erzählte, ist, wie wir sehen werden, in gewisser Weise eine sekundäre Neuschöpfung, obwohl — die gesamte Erzählung von Kapitel 21 zum Urbestande der johanneischen Sage gehört.

Sieben Jünger Jesu, unter ihnen Simon Petrus sind — so heisst es in diesem Kapitel — eines Nachts beisammen, als Petrus die Absicht ausspricht, auf den Fischfang auszufahren, und die anderen sechs Jünger sich ihm anschliessen. Aber während der ganzen Nacht wird kein Fisch gefangen. Am Morgen steht Jesus am Ufer (, sieht das Schiff) und fragt die Jünger, ob sie Etwas zu zu essen hätten. Als sie es verneinen, befiehlt er ihnen, das Netz rechts vom Schiff auszuwerfen; und nun machen

1) Johannes 20, 14 ff.

2) S. NESTLE, *Novi testamenti graeci supplementum* p. 71 f.

sie einen reichen Fang. Da erkennt »der Jünger, den Jesus liebt«, dass es Jesus ist, und Petrus gürtet sich ein Gewand um und schwimmt zu ihm hinüber. Die sechs anderen kommen im Schiffe nach und finden bei Jesus bereits einen Fisch über einem Kohlenhaufen und Brot vor, und Jesus verteilt das Brot und den Fisch unter die Jünger. Nach dem Mahle aber verkündet Jesus dem Simon Petrus seinen Märtyrer-, also, wenn wir der Tradition folgen dürfen, den Kreuzestod, fordert ihn auf, ihm nachzufolgen, und antwortet ihm auf eine Frage, dass ein anderer Jünger vielleicht nicht sterben werde, ehe er selbst, Jesus, (wieder)komme.

Der reiche Fischzug wird von Lukas an ganz anderer Stelle erzählt — ob hier an ursprünglicher, oder bei Johannes, lässt sich noch nicht sagen (s. dazu u. p. 1012 ff.), — an der Stelle nämlich, an der sich nach Lukas (ausser Anderen?) Petrus, Johannes und Jakobus endgültig an Jesus anschliessen[1]). Subtrahieren wir ihn von der Johannes-Erzählung, so erblicken wir in dieser Etwas, das ganz wie ein Gegenstück aussieht zu der Fahrt der Jünger Jesu über's Meer, dem Erscheinen Jesu auf dem Meere, Petri Meerwandeln u. s. w., der zweiten wunderbaren Speisung und Jesu Worten über Die, die ihm nachfolgen sollen, indem sie ihr Kreuz auf sich nehmen, und Die, welche den Tod nicht kosten werden, ehe das Gottesreich oder der Menschensohn kommt (s. dazu o. p. 864 ff., p. 870 ff. und p. 875 ff.). Dass diese Zusammenstellung berechtigt ist, beweist nicht nur die Aehnlichkeit der einzelnen Stücke der beiden Reihen, sondern auch die gleiche Reihenfolge in ihnen. Damit ist nun auch gesagt, mit welchem Abschnitt der Ursage wir es von neuem zu tun haben: *Gilgamesch* fährt mit dem Schiffer über's Meer zu Xisuthros hin. Nach anfänglich glatter Fahrt kommen die Beiden zu den schlimmen Wassern des Todes und geraten

1) Lukas 5.

in grosse Lebensgefahr. Gewiss infolgedessen löst *Gilgamesch* seinen Gürtel, vermutlich, um nötigenfalls in's Wasser springen zu können oder um alsbald hineinzuspringen, und springt, nach mehreren Tochtersagen zu schliessen, vielleicht auch wirklich hinein (o. p. 864 f.). Dann erblickt Xisuthros von seinem Gestade aus das Schiff; später, und zwar gewiss bald darauf, ist *Gilgamesch* mit dem Schiffer glücklich bei Xisuthros angelangt; und jetzt verkündet Dieser ihm sein Schicksal. Hernach — nachdem er ihm die Sintflutgeschichte erzählt hat — weist Xisuthros dem *Gilgamesch* sieben eben gebackene Brote zu (s. o. p. 864 ff.).

Es ist nun aber, bezw. scheint offensichtlich, dass Johannes 21 diesem Original, oder doch anderen Absenkern des Originals, in manchen Punkten viel näher steht, als der entsprechende synoptische Reflex.

Nach Markus und Matthäus wandelt Jesus auf dem Meere zu den Jüngern hin, nach Johannes aber steht er, ebenso wie Xisuthros in der entsprechenden Szene, am Ufer (s. aber unten p. 1012 f.). Und Petrus, der als ein *Gilgamesch* auf dem Meere fährt, springt nach Johannes 21 in's Meer und schwimmt zu Jesus hin, der am Ufer steht, ähnlich wie Jonas-*Gilgamesch* an vermutlich gleicher Stelle der Sage in's Meer geworfen (und dann an's Ufer gespieen) wird[1]), während Petrus in der Parallelsage nach Matthäus auf dem Meere zu wandeln versucht und einsinkt[2]). Und *Gilgamesch* löst vor der Landung bei Xisuthros seinen Gürtel, und ebenso macht sich Petrus

---

1) Und wie sich Odysseus an gleicher Stelle der Sage angesichts des Phäakenlandes in's Meer wirft und an's Land schwimmt. S. Band II.

2) Diese Petrus-Geschichte in Johannes 21 ist also — wie das Folgende weiter bestätigen wird — nicht etwa von Matthäus 14 abhängig; gegen WENDT, *Johannesevangelium*, p. 229, der in ihr gar nur eine Reminiszenz an Matthäus 14, 28 ff. sieht. Denn nach unsrer Analyse ist sie ja ein Seitenstück zu der ähnlichen Geschichte bei Matthäus, und ein originaler Bestandteil der Jesus-Sage nach Johannes.

nach Johannes, aber nicht nach Matthäus, ehe er zu Jesus als einem Xisuthros hinstrebt, wenigstens mit seinem Gürtel zu schaffen. Wenn er darnach aber nicht den Gürtel löst, sondern ihn sich umbindet, so sieht Das wie eine Entstellung aus[1]).

Die sieben Brote im *Gilgamesch*-Epos sind für *Gilgamesch* allein bestimmt. Im alten Testament wird ein ihnen entsprechendes Mahl in einer Reihe von Fällen genossen: von dem *Gilgamesch* und 1—2 Begleitern, oder Männern, oder Engeln, oder Gott und Engeln, die *Gilgamesch* und den Schiffer vertreten; einmal, in der Elisa-Sage nämlich, von Jüngern des *Gilgamesch*, der selbst den Xisuthros vertritt, und dabei ist dieser *Gilgamesch*-Xisuthros selbst an der Bereitung der Speise beteiligt (s. o. p. 276, p. 303, p. 307 f., p. 364 f., p. 455, p. 669 f. und p. 672). Bei Matthäus und Markus erscheint nun für dieses Mahl die Speisung der 4000 Mann mit sieben Broten (o. p. 870 f.), die Jesus seinen Jüngern zur Verteilung unter die Leute gegeben hat. Ganz anders, aber in wesentlichen Punkten in Uebereinstimmung mit der Elisa-Sage, Johannes 21: Jesus-*Gilgamesch*, der in seiner Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode, wie Elisa-*Gilgamesch* in seiner, für Xisuthros eingetreten ist (s. o. p. 865 u. s. w.), bereitet selbst ein Mahl, bestehend aus Brot und einem Fisch, und setzt es sieben seiner Jünger vor! Aus sieben Broten für Einen ist also anscheinend Brot für sieben geworden. Diese Spielform der wunderbaren Speisung der 4000 Mann mit nur sieben Broten lässt uns also klar erkennen, dass letztere ein Kreuzungsprodukt einer älteren Gestalt von ihr und der ersten wunderbaren Speisung, derjenigen der 5000 Mann mit 5 Broten und 2 Fischen, ist (o. p. 871 f.). Ein gewöhnliches Mahl ist nun wohl auch das in Johannes 21 erzählte nicht. Allem Anscheine nach stellt sich der Er-

1) Odysseus wirft in einer entsprechenden Situation seine Kleidung ab (legt sich dafür aber den Schleier der Leukothea unter die Brust). S. Band II.

zähler darunter ein mystisches Herren- und Liebesmahl vor: Denn »Jesus nimmt das Brot und gibt es ihnen, desgleichen auch den Fisch«, und — Das scheint auch beachtenswert zu sein — nach dem Mahle fragt Jesus den Petrus, ob er ihn lieb habe (vgl. o. p. 988). Vielleicht verrät sich dárin noch eine Spur davon, dass die sieben Brote, deren Darbietung dem Mahle zu Grunde liegt, Zauberbrote sind (vgl. u. p. 1016 f.).

Nach o. p. 1000 f. u. 875 ff. (vgl. p. 969 f.) entspricht die Aufforderung Jesu an Petrus, ihm nachzufolgen, und ebenso die Weissagung wegen seines Todes in Johannes 21 einerseits Jesu Wort von Denen, die ihr Kreuz nehmen sollen, falls sie ihm nachfolgen wollen, und andrerseits Enthüllungen des Xisuthros über den Tod, dem auch *Gilgamesch* verfallen sei, und darum zugleich Weissagungen des Xisuthros-*Eabani* über den Tod des *Gilgamesch* in alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sagen. Also repräsentiert auch in Johannes 21 Jesus in seiner Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode den weissagenden Xisuthros[1]), und also ist in Johannes 21 Petrus abermals ein Vertreter des *Gilgamesch* der Jesus-Sage, wie schon vorher in der johanneischen, und ebenso, wie auch mehrfach in der synoptischen Sage (s. zuletzt o. p. 1000 f.). Diese weiss aber Nichts von einer Todesweissagung grade über Petrus, einer Todesweissagung, die, nach ihren Parallelen im alten Testament zu schliessen (o. p. 632), vielleicht einmal ihren Grund in einer schweren Versündigung des Petrus gehabt hat. Indes liegt ein Indicium dafür vor, dass auch die synoptische Sage einmal Dgl. hatte. In dieser geht Jesu »Schicksalsverkündigung« unmittelbar vorher die Verfluchung des Petrus,

---

1) Wendt, l. c., p. 229 meint, dass Jesu Aussprüche über Petrus und den anderen Jünger in keiner organischen Verbindung mit dem Vorhergehenden ständen und darum wohl nicht von Anfang an in festem Zusammenhang damit gestanden hätten. Das ist also richtig geschlossen. Denn, wie sich nach unsrer Analyse aus den Synoptikern ergibt, folgten die Aussprüche ursprünglich nicht unmittelbar auf die Speisung in Johannes 21.

als ein Reflex der Verfluchung des Schiffers (o. p. 877 f.); dem Schiffer aber entspricht eigentlich nicht Petrus, sondern ein Anderer als er, und zwar wohl Andreas (o. p. 963 und p. 1007 f.). Ist also grade Petrus zu dem von Jesus verfluchten Jünger geworden, weil ihm einmal unmittelbar hinter der Verfluchung der Tod als eine Strafe angekündigt wurde, ja steckt gar in Petri Verfluchung auch noch eine Spur einer solchen Ankündigung, verrät sie indes jedenfalls deren einstiges Vorhandensein? Vgl. jedoch o. p. 963.

Der Jünger aber, den Jesus lieb hat, der vielleicht nicht sterben soll, ehe Jesus wiederkommt, ist nach o. p. 1000 f. u. 875 f. (vgl. p. 969 f.) als Solcher ein Gegenstück zu Denen, die den Tod nicht kosten sollen, ehe das Gottesreich kommt und der Menschensohn, und darum auch zu den Männern in alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sagen, denen in einer Xisuthros-*Eabani*-Episode von einem Xisuthros-*Eabani* ein günstiges Schicksal verkündet wird, bezw. einmal im Gegensatze zu dem *Gilgamesch*'s verkündet worden sein muss. Er ist also ein Gegenstück zu dem Obermundschenk, dem von Joseph-Xisuthros-*Eabani* Begnadigung zum Leben und Wiedereinsetzung in sein hohes Amt verkündet wird, zu David, von dem Samuel-Xisuthros-*Eabani* prophezeit, dass er Saul-*Gilgamesch*'s Königstron erben werde (vgl. o. p. 749 Anm. 4), und darum zu Salomo, Baesa, Simri, Jehu und Sallum, denen David-, Jerobeam I.-, Baesa-, Ahab- und Jerobeam II.-*Gilgamesch*'s Tron zufällt. Nun haben wir oben p. 457 die Frage aufwerfen müssen, woher denn in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage die doppelte Schicksalsverkündigung stamme, die für den *Gilgamesch* unerfreuliche über Diesen und die für einen Anderen erfreuliche über diesen Anderen; und wir haben vermutet, dass der Keim dieser doppelten Schicksalsverkündigung darin zu suchen sei, dass Xisuthros zu *Gilgamesch* von Tod und, bezw. oder Leben spricht. Johannes 21 erweist aber vielleicht Anderes, oder offenbart uns einen weiteren

Keim: Nachdem *Gilgamesch* von Xisuthros erfahren hat, dass er sterben müsse, da drängt sich ihm die Frage an Diesen auf die Lippen, wie denn er, der nicht anders aussehe, wie der Frager, in die Götterversammlung hineingetreten sei und das Leben gesucht habe[1]). Und hierauf antwortet Xisuthros mit der Geschichte von der Flut, die damit endet, dass ihm die Unsterblichkeit verliehen wird. Nun aber ist Petrus, dem Jesus als ein Xisuthros sein Schicksal verkündet, ein solcher *Gilgamesch* (o. p. 1003); und nachdem ihm Jesus dieses sein Todes-Schicksal verkündet hat, fragt er, auf den Jünger hinweisend, den Jesus lieb hat, alsbald: »Dieser aber, Was (nämlich: wird mit ihm geschehen)?«, und hierauf antwortet dann Jesus, indem er es als möglich hinstellt, dass dieser Jünger leben bleiben werde, bis er komme. Es scheint also, als ob die Frage *Gilgamesch's* wegen des unsterblichen Xisuthros bei der Ausbildung des Motivs einer zweiten Schicksalsverkündigung jedenfalls mitgewirkt habe.

Indes ist der Unsterbliche, auf welchen *Gilgamesch* hinweist, Derselbe, zu dem er redet, nämlich Xisuthros, der Jünger aber, den Jesus lieb hat, von dem Petrus spricht, verschieden von Dem, zu welchem Dieser spricht, und kein Xisuthros. Und ebenso wenig ist in irgend einer israelitischen Sage der ihm entsprechende Mann ein Xisuthros. Also hätte sich aus dem Gespräch zwischen Xisuthros und *Gilgamesch* in der israelitischen Sage eine ganz neue Figur entwickelt? In der Tat, so scheint es. Vermutlich aber lehrt allein schon das Johannes-Evangelium Anderes. In dem Schiff, in dem Petrus sich befindet, ehe er als ein *Gilgamesch* zu Jesus als einem Xisuthros hinüberschwimmt, befinden sich ausser ihm selbst sechs andere Jünger, darunter der Jünger, den Jesus-*Gilgamesch*, der Xisuthros seiner Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode, lieb

1) S. *Keilinschr. Bibl.* VI, 1, p. 228 ff., V. 1 ff.

hat; in dem Schiff aber, in welchem *Gilgamesch* zu Xisuthros hinüberfährt, befindet sich ausser ihm selbst der Schiffer des Xisuthros, der einzige Mann, der mit Diesem nach dem Westen entrückt worden, der also sicher ein vertrauter Freund des Xisuthros ist. Und dieser Schiffer ist, wie Xisuthros selbst, unsterblich geworden. Somit dürften wir jetzt wissen, Wem der vertraute Freund Jesu als eines Xisuthros entspricht, der Freund, über den wenigstens zunächst der Tod vielleicht keine Macht haben soll: es ist der Schiffer, der unsterbliche Gefährte des Xisuthros! Und wir verstehen jetzt, warum grade er zuerst erkennen und dem Petrus als einem *Gilgamesch* sagen muss, dass der, als ein Xisuthros, am Ufer Stehende Jesus sei; denn der Schiffer kennt ja den Xisuthros, nicht aber *Gilgamesch*, sein Begleiter. Wir verstehen jetzt vielleicht auch noch ein Weiteres. Dem Schiffer des Xisuthros, den *Gilgamesch* auf der Wanderung zu Xisuthros trifft und mit dem er zu Diesem hinfährt, muss in der Elisa-Sage Gehasi entsprechen (s. o. p. 659 f., p. 676 und p. 678), und darum erscheint Dieser wohl erst in Elisa's Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode (s. o. p. 659). Ebenso wird aber der »Jünger, den Jesus lieb hat«, im Johannes-Evangelium zuerst in einem Stück von Jesu Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode, nämlich in Johannes 21, genannt, einem Stück, das ja ursprünglich vor Jesu Leidensgeschichte mit Vorgeschichte gestanden haben muss, worin dieser Jünger auch mehrfach erwähnt wird[1]).

Von den vier Evangelien scheint also allein das Johannes-Evangelium noch von dem Schiffer des Xisuthros zu wissen. Indes dürfte er sich auch noch in der Tradition der drei ersten Evangelien erhalten haben. Diese erzählen von drei Lieblingsjüngern Jesu, Petrus, Johannes und Jakobus, in denen wir drei Xisuthros-Söhne erkennen mussten (o. p. 839 f. und p. 881 f.), aber auch wohl von vier

---

1) Johannes 13, 23 ff.; 19, 26 f.; 20, 2 ff. Vgl. aber 6, 8 und u. p. 1007.

Lieblingsjüngern, nämlich diesen drei und Andreas[1]); und dieser vierte wird nach Markus und Matthäus mit diesen drei zusammen alsbald nach Jesu erstem öffentlichen Auftreten berufen[2]). Darum liegt denn der Gedanke nahe, dass dieser vierte Jünger, Andreas, den Schiffer des Xisuthros repräsentiert, wenigstens aber der Jünger ist, den Jesus lieb hat, also gegen die Tradition, die in Diesem Johannes sieht. Vielleicht hängt hiermit dann zusammen, dass er nach dem Johannes-Evangelium mit einem anderen Jünger zusammen zuerst von allen Jüngern und noch vor dem Apostelfürsten Petrus berufen wird[3]), und dass er nach Johannes und den Synoptikern der Bruder dieses Petrus ist[4]). Ist diese unsre Annahme richtig, dann wäre also, anders, wie in der Elisa-Sage (s. o. p. 1006), eine Persönlichkeit, die ursprünglich erst später in der Jesus-Sage auf der Bildfläche erschienen ist, Denjenigen zugesellt worden, die, als Repräsentanten dreier Söhne des Xisuthros, nach Markus und Matthäus alsbald nach Jesu erstem Auftreten seine Jünger geworden sein sollen.

Dass Andreas ein Repräsentant des Schiffers zu sein scheint, erhält nun vielleicht eine überraschende Bestätigung durch zwei andere Sagen. Doch wird es gut sein, vorerst das »vielleicht« zu unterstreichen. Denn eine direkte Verbindung zwischen diesen zwei Sagen und der Jesus-Sage anzunehmen, scheint bis auf Weiteres gewagt; dass aber ein solches Verhältnis zwischen ihr und den zwei anderen Sagen besteht, wäre, wie man alsbald sehn wird, wohl eine notwendige Voraussetzung für deren Verwertung. Diese anderen Sagen sind die Alexander-Sage und eine mit ihr nahe verwandte arabische Moses-Sage, welche in Band II zu erörtern sein werden. Nach unsrer dort gegebenen Analyse[5]) kann es nämlich keinem Zweifel unter-

1) Markus 13, 3. 2) Markus 1, 16 ff. und Matthäus 4, 18 ff.

3) Johannes 1, 35 ff.

4) Markus 1, 16; Matthäus 4, 18 und 10, 2; Lukas 6, 14; Johannes 1, 40

5) Zu den Beziehungen zwischen *Gilgamesch*- und Alexander-Sage vgl.

liegen, dass der Diener, der Moses zum »Zusammenfluss« der zwei Meere, oder Ströme, begleitet[1]), der Steuermann ist, mit dem *Gilgamesch* zur Mündung der Ströme zu Xisuthros hinfährt[2]). Niemand bezweifelt nun, dass mit diesem Diener der Koch identisch ist, der Alexander auf seinem Zuge zur Lebensquelle begleitet. Denn ihm geht ebenso, wie dem Diener des Moses, ein Fisch verloren, der als Reisezehrung mitgenommen ist, indem er in's Wasser entschlüpft[3]). Dieser Koch aber wird unsterblich und ein Seedämon — während Alexander-*Gilgamesch*, ebenso wie *Gilgamesch* in der entsprechenden Episode des Epos, nicht die Unsterblichkeit erlangt —, und dieser Koch heisst Andreas[4])[5]).

Wir glauben also endlich zu wissen, worin die zweite Schicksalsverkündigung des israelitischen Xisuthros, bezw. des Xisuthros-*Eabani* als eines Xisuthros, und ihre Verwirklichung vor Allem wurzeln: in *Gilgamesch*'s an Xisuthros gerichteter Frage wegen Dessen Unsterblichkeit und in der Un-

---

z. B. LIDZBARSKI in der *Zeitschr. f. Assyr.* VII, p. 104 ff. und VIII, p. 263 ff., oder MEISSNER, *Alexander und Gilgamos*, p. 13 ff.

1) Koran, Sure 18, Vers 59 ff.

2) Auch in alttestamentlichen Sagen ist dieser Steuermann ja öfters durch einen Diener des *Gilgamesch* oder eines Ersatzmannes für Diesen vertreten (s. o. p. 364, p. 365 und p. 367 f., p. 458 f., p. 659 f. und p. 675 ff., p. 725 ff.), und in der Jesus-Sage ja durch einen Jünger des *Gilgamesch* Jesus (o. p. 877 f., p. 963 und p. 1005 ff.). Vgl. unten p. 1009.

3) S. Pseudo-Callisthenes II, 39 bei KARL MÜLLER (Pariser Handschriften) und bei MEUSEL (Leidener Handschrift) in den *Jahrbüchern für classische Philologie*, 5. Supplementband. Vgl. Traktat Tamid 32b.

4) S. ll. cc. Pseudo-Callisthenes II, 39 und 41.

5) Ist der Koch Andreas wirklich mit dem Jünger Andreas identisch, und Dieser ebenso sicher, wie Jener, ein Repräsentant des mit seinem Herrn zu den Göttern entrückten Steuermanns des Xisuthros, dann gewinnt eine Vermutung NÖLDEKE's vielleicht mehr Bedeutung, als er voraussetzen konnte. NÖLDEKE meint nämlich (s. *Zeitschr. f. Assyr.* XVII, 84), dass mit dem Apostel Andreas vielleicht identisch sei der in Sure 19, 57 f. und Sure 21, 85 genannte Prophet *Idrîs*, den Allah »auf eine hohe Stelle erhoben hat«.

sterblichkeit seines Schiffers. Diesem Schiffer, der nicht mit *Gilgamesch* verwandt zu sein scheint, jedenfalls aber nicht näher mit ihm verwandt ist, diesem Schiffer, der *Gilgamesch's* Diener wird (s. o. p. 50), dürften demnach (s. o. p. 1004) der Obermundschenk in der Jakob-Sage und die Männer entsprechen, die, nach dem Schema, vorher Diener und Untertanen eines *Gilgamesch*-Sohnes[1]), als Usurpatoren aus anderem Hause den Tron eines *Gilgamesch* besteigen; und somit hätten wir jetzt wohl auch wenigstens alle Keime entdeckt, aus denen sich das Usurpatoren- und Dynastiewechsel-Schema (s. zuletzt o. p. 796) entwickelt hat. Weiter kommen wir aber zur Zeit noch nicht. Denn es fehlen wichtige Zwischenformen. In der Jesus-Sage prophezeit Jesus als ein Xisuthros dem Petrus als einem *Gilgamesch* den Märtyrertod, wohl am Kreuz, und eröffnet Demselben, dass ein Mitanwesender vielleicht vorläufig nicht sterben werde; und die Synoptiker haben für Letzteres die Weissagung, dass etliche Anwesende den Tod vorläufig bestimmt nicht sehen werden. Das steht der Ursage verhältnismässig noch recht nahe. Am nächsten kommt ihr darnach, dass Joseph als ein Xisuthros-*Eabani* von zwei Anwesenden dem einen den Tod durch Erhängen, dem anderen aber Begnadigung zum Leben und Wiedereinsetzung in sein hohes Amt weissagt, und dass das Geweissagte darnach eintrifft. In diesen Reflexen von Xisuthros' Todesankündigung u. s. w. ist also nicht davon die Rede, dass der Repräsentant des Schiffers als Usurpator den Tron des *Gilgamesch* besteigen soll[2]). Indes mag die Einsetzung in das hohe Amt eine

1) S. (II Sam. 4, 2;) I Kön. 15, 27; 16, 9; II Kön. 9, 5; 15, 10 (; 15, 25). Vgl. oben p. 1008 Anm. 2 und p. 749 Anm. 4.

2) Die griechische *Gilgamesch*-Sage erzählt nur davon, dass ein Xisuthros-*Eabani* einem *Gilgamesch* sein Schicksal verkündigt, aber Nichts von einer Weissagung über einen zweiten Mann, oder gar davon, dass Dieser auf den Tron eines *Gilgamesch* gelangen soll. S. in Band II die Odysseus-Elpenor- und die Menelaus-Agamemnon-Sage, und vgl. die Odysseus-Eumäus-Sage.

Etappe sein, über welche die Sage zu jenem Abschluss gelangte. Möglich wäre es nun, dass die Jesus-Sage ebenfalls einmal ein Analogon zu dieser Einsetzung des »Schiffers« in ein hohes Amt oder gar dazu gehabt hat, dass Dieser den Tron des *Gilgamesch* erbt. Der Erbe dieses Trons wäre dann freilich in der Jesus-Sage nicht Petrus, der mythische Statthalter und Stellvertreter Christi, gewesen, sondern der Jünger, den Jesus lieb hat, also wohl der Apostel Andreas, nicht der Heilige von Rom, sondern der Heilige von Konstantinopel, der Apostel der Russen! Dürfen wir es jetzt hiernach verstehn, dass dem Johannes-Evangelium zufolge Jesus vor seinem Tode seiner Mutter gebietet, den Jünger, den er lieb hat, in Zukunft als ihren Sohn — und damit als seinen Erben — zu betrachten, dem Jünger aber gebietet, in dieser seiner Mutter in Zukunft seine, des Jüngers, Mutter zu sehn, und dass nun dieser Jünger, und nicht etwa ein Bruder, oder Brüder Jesu, sie zu sich nimmt[1])? Ganz unerklärlich bleibt es leider vorderhand, warum zwischen dem israelitischen *Gilgamesch* und dem israelitischen Repräsentanten des Schiffers noch ein Sohn des *Gilgamesch* herrscht, und warum nach dem Urschema grade zwei Jahre (s. o. p. 749 f.).

Auf der anderen Seite aber wird uns jetzt, nachdem wir erkannt haben, Wer der Mörder des *Gilgamesch*-Sohnes in dem Dynastiewechsel-Schema ist, eine neue wichtige Einzelheit verständlich: Aus der Tabelle auf p. 749 f. erhellt unmittelbar, dass die israelitische Königsliste im Prinzip keine Söhne der Mörder als deren Nachfolger kennt. Zwar hat der Mörder Baesa einen Sohn als Nachfolger, aber Baesa ist zugleich ein *Gilgamesch*, und somit kann er diesen Sohn und Nachfolger als ein *Gilgamesch* haben. Ausser Baesa hat noch der Mörder Jehu einen Sohn, der zugleich sein Nachfolger ist. Das aber mag, da

1) Johannes 19, 26 f.

Jehu eine historische Persönlichkeit ist, historisch sein, somit seinen Grund, statt in der Sage, in wirklicher Geschichte haben. Allem Anscheine nach kennt also die israelitische Königsliste keine sagenhaften Söhne und Nachfolger von Königen, die einen *Gilgamesch*-Sohn getötet haben. Folglich müssten Solche oder gar Solche nebst Deren etwaigen Nachkommen insgesamt willkürlich bei der Zusammenarbeitung der Liste eliminiert worden sein, was doch nicht ganz wahrscheinlich wäre, oder — das Dynastiewechsel-Schema kennt keinen Sohn, der dem Mörder eines *Gilgamesch*-Sohnes auf den Tron folgt. Wenn aber Das, warum folgt Diesem kein Sohn? Wir dürfen jetzt versuchen, hierauf eine Antwort zu geben: Ist der Mörder eigentlich der unsterbliche Steuermann, und wird deshalb der Jünger, den Jesus lieb hat, vielleicht, und werden deshalb Etliche bestimmt vorderhand den Tod nicht kosten, dann muss auch ein Prototyp der israelitischen Sagen Derartiges gekannt haben. Also mag der Mörder des *Gilgamesch*-Sohnes, der Repräsentant des Schiffers, deshalb keinen Nachfolger haben, weil die Sage Nichts von seinem Tode wusste.

Wir haben bisher noch nicht berücksichtigt, was der Landung der Jünger bei Jesus vorhergeht, nämlich den Fischzug der Jünger: Auf Befehl Jesu, der am Ufer steht, werfen sie, die im Schiff sind, zur Rechten des Schiffs das Netz aus und machen nun einen grossen Fang; darnach befiehlt Jesus, von den gefangenen Fischen zu bringen, und Petrus zieht das Netz heraus. An der Stelle, an der wir im Original ein Prototyp des Fischzuges suchen müssten — nämlich, da ja das Prototyp der Landung in Johannes 21 *Gilgamesch*'s Landung bei Xisuthros sein soll (o. p. 1000 f.), unmittelbar vor dieser — an dér Stelle finden wir Nichts von Dgl.; aber Das könnte an sich schliesslich daran liegen, dass unser Original an der Stelle defekt ist, ja eine Lücke hat. Wichtiger ist, dass die Parallelen zu unserem Stück bei den Synoptikern mit keinem Fischzug

verknüpft sind. Wir würden der Erzählung von dem Fischzug daher vielleicht ratlos gegenüberstehn, wenn nicht, zwar an ganz anderer Stelle, Lukas ein Seitenstück zu ihr böte, nämlich in Kap. 5. In dieser Erzählung nun ist es Petrus, dem Jesus Das befiehlt, was Jesu Befehl an die Jünger in Johannes 21 entspricht, nämlich mit seinen Genossen zusammen die Netze in's Meer zu werfen; andrerseits hat uns aber Matthäus eine Anekdote erhalten, nach der Jesus grade dem Petrus befiehlt, die Angel auszuwerfen, um einen Fisch zu fangen (o. p. 888 f.). Und diese Anekdote ist (s. l. c.) ein Stück von Jesu Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode, ebenso aber, wie wir oben festgestellt haben, Johannes 21 mit Ausnahme der Erzählung von dem Fischzug. Bei der recht erheblichen Differenz zwischen dem eben von Johannes 21 Erörterten und den Gegenstücken dazu bei den drei Synoptikern darf ich daher die Behauptung wagen, dass Petri, bezw. der Jünger, wunderbarer Fischzug ebenso gut ein Reflex ist von der Herausholung des wunderbaren Zaubermittels aus dem Wasser auf Xisuthros' Befehl, wie der wunderbare Fang des Fisches mit dem Stater im Maul durch Petrus (s. o. p. 888 f.).

Darnach wäre die ursprüngliche Situation in Johannes 21 noch besser erhalten, wie in der Stater-Geschichte: Xisuthros steht am Ufer und befiehlt dem *Gilgamesch*, der sich in dem Schiffe des Schiffers befindet, das Zaubermittel aus dem Wasser zu holen. Und so steht auch Jesus am Ufer und befiehlt den Jüngern, die sich in ihrem Schiff befinden, das Netz auszuwerfen, mit dem sie den wunderbaren Fang machen, den Fang, welcher der Gewinnung des Zaubermittels entsprechen soll! Und während wir oben p. 1001 vorerst glaubten annehmen zu dürfen, dass der den Jüngern am Ufer erscheinende Jesus in Johannes 21 Jesus entspreche, der sich ihnen nach Matthäus und Markus auf dem Meere zeigt, und darum auch seinem Vorbilde in der Ursage näher stehe, als dieser, so

könnte Das jetzt hinfällig werden. Denn dieser Jesus am Ufer könnte nach dem eben Gesagten ursprünglich nur zum Fischzuge gehört haben. Vgl. aber u. p. 1016. Uebrigens kennt auch noch Johannes 21 grade und speziell Petrus als Repräsentanten *Gilgamesch*'s, der das Zauberkraut aus dem Wasser herausholt. Denn, als Jesus den Jüngern befiehlt, von den gefangenen Fischen zu bringen, geht er allein hin und zieht das Netz heraus. Und dass Das nicht etwa eigentlich zu der folgenden Speisung gehört, oder ein sekundäres Bindeglied zwischen ihr und dem Fischzug bildet, sondern vielmehr im wesentlichen ein alter, aber zwecklos gewordener Bestandteil ist, ersieht man daraus, dass von den gefangenen Fischen keiner bei der Mahlzeit Verwendung findet, und dass es bei dem einen Fische bleibt, der schon vor dem Fischzuge da ist; trotz der, vielleicht sekundären, jedenfalls aber an ihrer jetzigen Stelle zwischen Fischzug und Mahlzeit vermittelnden Frage Jesu an seine Jünger, ob sie etwas προσφάγιον hätten[1]).

Mit der Herausholung des Zaubermittels aus dem Wasser schliesst nun *Gilgamesch*'s Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode ab. Folglich gehört der Fischzug im Anfang von Johannes 21, wenn er nun einmal in diesem Kapitel erzählt werden sollte, eigentlich an dessen Ende hin, und steht jetzt an falscher, d. h. sekundärer Stelle. Die Ursache der Umstellung und einer daraus folgenden Verschmelzung des Fischzugs mit der »Landung bei Xisuthros« dürfte wohl die von Anfang an ähnliche Situation in beiden Stücken der Sage gewesen sein: in beiden befanden sich einmal Jünger Jesu in einem Schiffe nahe dem Ufer und nahe bei ihnen Jesus. Vgl. u. p. 1016. Dazu konnte der Fischzug an die Mahlzeit nach der Landung erinnern, bei der ein Fisch verspeist wird.

---

1) Rein zufällig scheint hiermit zusammenzutreffen, dass Alexander in der *Gilgamesch*-Xisuthros-Episode seiner Sage, als ihn hungert und nach Brot verlangt, seinem Koch befiehlt, προσφάγιον zu bereiten, und dass Dieser dann einen gesalzenen Fisch zurechtmachen will. S. Band II.

Ganz und gar verschlagen wäre dann aber der Fischzug im Lukas-Evangelium. Daran dürften wir indes keineswegs Anstoss nehmen. Denn unter allen Umständen steht er ja entweder in Lukas 5 oder in Johannes 21 an durchaus falscher Stelle. Nun kommt es bei Lukas durch den Fischzug dazu, dass Petrus, Johannes und Jakobus (und Andere?) alsbald ihr Fischergewerbe aufgeben und Jesus nachfolgen[1]), in Johannes 21 aber beruft Jesus nach dem Fischzug den Petrus zum Oberhirten und gebietet ihm, ihm nachzufolgen. Die Folge: Fischzug und Nachfolge ist aber in Johannes 21 auf anscheinend nachweisbare Art entstanden, und lässt jedenfalls eine plausible Erklärung zu, insofern sich Gründe dafür anführen lassen, weshalb der Fischzug vor die Mahlzeit und damit vor das Gespräch darnach eingestellt worden ist (s. o. p. 1013); in Lukas 5 ist indes die Folge: Fischzug und Nachfolge aus der synoptischen Sage allein nicht zu erklären. Demnach stammt sie wohl aus der johanneischen oder einer nächstverwandten, uns unbekannten Sage. D. h. das Aufeinanderfolgen von Nachfolge und Fischzug, und zunächst lediglich dies. Denn das Motiv der Nachfolge der drei Jünger ist in Lukas 5, im Anfangsteil eines Evangeliums, gewiss bodenständig. Das zeigen ja die drei anderen Evangelien und vor Allem die zwei ersten[2]). Nun befremdet uns aber der Fischzug bei dem Synoptiker Lukas, weil er seinem Gegenstück bei dem anderen Synoptiker, Matthäus, nämlich der Stater-Geschichte, ebenso fern, wie dem entsprechenden Fischzug bei Johannes nahe steht. Folglich scheint auch der Fischzug selbst in der Sage nach Lukas eine Entlehnung aus der johanneischen oder einer nächstverwandten Sage zu sein. Vgl. o. p. 984 (u. 974 f.)

In Johannes 21 treten 7 Jünger, unter ihnen Petrus, als Fischer auf, in der entsprechenden Geschichte bei Lukas (s. o. p. 1012) (ausser anderen Jüngern?) Petrus, Jo-

1) Lukas 5, 11.

2) S. Markus 1, 16 ff.; Matthäus 4, 18 ff.; Johannes 1, 35 ff.

hannes und Jakobus, in der entsprechenden Geschichte bei Matthäus (s. o. p. 1012 und p. 888 f.) Petrus allein. Der Fischzug oder Fischfang ist nun, als ein Absenker von der Zauberkraut-Episode des Epos und ein Seitenstück zu dem Packen des Fisch's durch Tobias, ein altes Stück der Jesus-*Gilgamesch*-Sage; und andrerseits muss grade Petrus als Ersatzmann für Jesus-*Gilgamesch* den Fisch fangen und vor Allem am Fischzug beteiligt sein (s. o. p. 864 f., p. 889, p. 962 f., p. 1001 f. und p. 1003). In diesen Stücken ist also Petrus jedenfalls schon deshalb ein Fischer, weil es die Sage so will. Ferner fahren die Jünger mit Jesus über den See, zum Lande der Gadarener, weil es die Sage verlangt (o. p. 862), müssten sie also mit ihm fahren, auch wenn sie keine Fischer und Schiffer wären. Endlich muss nach der Sage wenigstens Petrus als Ersatzmann für Jesus-*Gilgamesch* über den See fahren, als Jesus als ein Xisuthros auf dem Wasser erscheint (o. p. 864 f. und auf dieser Seite). Daraus erhellt wohl, so lange nicht das Gegenteil erwiesen wird, dass auch das Fischer-Gewerbe des Petrus und der übrigen als Fischer bezeichneten Jünger Jesu aus der Sage stammt.

Es gilt nun festzustellen, wie sich Johannes 21 zum übrigen Johannes-Evangelium verhält.

Da ist nun zunächst daran zu erinnern, dass ein synoptisches Wort vom Nachfolgen und das synoptische Wort von Denen, die den Tod nicht kosten sollen, Worte, zu denen wir in Johannes 21 Gegenstücke fanden, auch in Johannes 12 vertreten sind (o. p. 969 f.). Also läge hier oder in Johannes 21 eine Dublette vor? Das wäre eine keineswegs notwendige Annahme. Denn die beiden Stücke könnten vielmehr Ergänzungen zu einander bilden. In Johannes 12 wird nämlich, ebenso wie bei den Synoptikern, allgemein von Anhängern Jesu gesprochen, denen ihre Belohnung sicher sei, in Johannes 21 aber speziell von einem Einzelnen, der, im Gegensatze zu einem Anderen, vielleicht vorerst den Tod nicht kosten werde. Letzteres

steht aber den Parallelsagen näher und lässt sich andrerseits auf die Ursage zurückführen (s. o. p. 1004 ff.), es muss also etwas Aehnliches wenigstens als Prototyp für den synoptischen Reflex von Xisuthros' Schicksalsverkündigung vorausgesetzt werden; und dieser Reflex könnte sehr wohl einmal (vgl. o. p. 1003 f.) neben dem Prototyp bestanden haben, nämlich als etwas Allgemeines, vom Speziellen Abgeleitetes, neben diesem ursprünglicheren Speziellen, sodass Johannes 12 und Johannes 21 je einen Teil der »Xisuthros-Enthüllungen« in der Jesus-Sage enthalten könnten, und somit die fraglichen Stücke keine Dubletten zu sein brauchten.

Dagegen müsste nach o. p. 958 und p. 999 f. in Johannes 21 die Erzählung davon, wie Jesus sich sieben seiner Jünger zeigt, die sich in einem Schiff befinden, wie sie ihn erkennen, an's Land fahren und dann am Ufer mit ihm zusammentreffen, eine Dublette dazu sein, dass nach Johannes 6 Jesus sich seinen Jüngern zeigt, die über den See fahren, dass sie dann alsbald am Lande sind und dort mit ihm zusammentreffen. In der Tat, man mag sich drehen und wenden, wie man will, diese Dublette ist nicht wegzuleugnen. Daraus scheint nun aber zu folgen, dass wenigstens ein Stück von Johannes 21 ursprünglich nicht zum übrigen Johannes-Evangelium gehört hat. Allein grade dieses Stück bringt mit dem Zuge, dass Petrus als ein *Gilgamesch* zu Jesus als einem Xisuthros hinschwimmt, nach o. p. 1001 eine Ergänzung zu Johannes 6; und zweitens offenbart sich wohl darin eine Beziehung zwischen Johannes 21 und Johannes 6, dass nach beiden Kapiteln die Jünger erst am Ufer mit Jesus zusammenkommen (vgl. o. p. 1012 f.). Denn Markus und Matthäus lassen ja Jesus zu den Jüngern in's Schiff steigen (o. p. 864). Und ferner zeigt sich vielleicht darin eine alte Beziehung zwischen Johannes 21 und der Hauptmasse des Evangeliums, dass die »Brotrede« in Johannes 6, die nach o. p. 959 f. einmal im Zusammenhang mit einem Gegenstück zu der zweiten Speisung der Syn-

optiker gestanden hat, auf das Herrenmahl anspielt (s. o. p. 959), ein solches Gegenstück in Johannes 21 aber gewiss als ein Herrenmahl gedacht ist (s. o. p. 1002 f.). Nun aber ist das Uebrige von Johannes 21, das auch zur *Gilgamesch*-Sage gehört, sonst im Johannes-Evangelium nicht vertreten, weder der Fischzug, noch das Mahl, noch die »Schicksalsverkündigungen« (vgl. o. p. 1002 ff.). Also dürfte Johannes 21 ein Urbestandteil des Johannes-Evangeliums, oder doch der johanneischen Sage sein[1]).

Dieses Kapitel enthält lediglich Stücke einer Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode. Folglich hat es, bezw. haben seine einzelnen Stücke, ursprünglich zwischen der in Johannes 6 berichteten Abfahrt der Jünger nach der ersten Speisung und Jesu Aufenthalt im Ost-Jordan-Lande hinter seiner Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode (s. o. p. 863 f., p. 958 und p. 966) gestanden, und zwar nicht als ein zusammenhängendes Ganzes. Vgl. u. p. 1020 ff. Das Stück stellt also ebenso ein Konglomerat aus kleineren, mitten aus einer Jesus-Sage herausgesprengten Stücken dar, wie nach o. p. 986 sowie p. 931 ff. und speziell o. p. 933 f. fast das ganze Stück zwischen der Auferweckung des Lazarus und Jesu Verhör vor Pilatus. Ob die einzelnen Stücke von Johannes 21 bereits als eine neue Einheit, als ein Bündel Petrus-Anekdoten, oder einzeln aus der Erzählung herausgerissen und hinter sie gestellt worden sind, ob sie sich also erst hier zusammengefunden haben, vermag ich aber noch nicht ganz klar zu erkennen.

Allein wie erklären sich nun die oben p. 1016 erwähnten Dubletten in Johannes 6 und Johannes 21? Wenn die Jesus-Erscheinung mit dazu Gehörigem in Johannes 21 aus Johannes 6 stammt, d. h. einmal im Zusammenhang mit dem

---

1) Somit nicht etwa auf einen abhanden gekommenen einstigen Schluss des Markus-Evangeliums zurückgehn. Gegen P. ROHRBACH, *Schluss d. Markusevangeliums*, p. 52 ff., und HARNACK, *Chronologie der altchristlichen Litteratur* I, p. 696 f., deren Schlussfolgerungen mir übrigens, ebenso wie WENDT (l. c., p. 229), recht gewagt erscheinen.

dort Berichteten erzählt, und darnach hinter die Ereignisse in Kapitel 20 versetzt worden ist, warum finden wir diese selbe Jesus-Erscheinung auch noch in ihrem alten Zusammenhange in Johannes 6 vor, und zwar im Unterschiede von den übrigen Stücken in Johannes 21, zu denen das Gros des Evangeliums, aus dem auch sie herausgerissen sind, keine Dubletten bietet? Nun sind solche Dubletten garnichts Ungewöhnliches, und um sie als möglich anerkennen zu können, bedarf es keiner Erklärung für sie. Doch ist es immerhin schätzenswert, dass eine Erklärung für unsre Dubletten auf der Hand zu liegen scheint: Diese anderen Stücke weichen von ihren bodenständigen Gegenstücken in der synoptischen Sage (der Stater-Episode, der zweiten Speisung, dem Wort vom Nachfolgen und Kreuznehmen und dem Wort von Denen, die den Tod nicht kosten sollen) so erheblich ab, dass sie prima vista nicht als Gegenstücke zu ihnen erkannt werden können und konnten. Dagegen hat die Jesus-Erscheinung in Johannes 6, die Dublette zu der in Johannes 21, in der synoptischen Sage ein deutlich als solches erkennbares Gegenstück in noch gleichem und noch deutlich als solchem erkennbaren Zusammenhang (nämlich auch hinter der ersten Speisung). Folglich ist es wohl dem Einfluss der synoptischen Sage zuzuschreiben, dass die johanneische Jesus-Erscheinung in Galiläa — nebst Zubehör —, und grade nur sie, auch noch an ihrer alten Stelle steht; sei es, dass die synoptische Sage bewirkt hat, dass dieselbe Jesus-Erscheinung, die an's Ende der johanneischen Sage versetzt worden ist, zugleich an ihrer alten Stelle blieb, sei es, dass durch sie zugleich, oder gar lediglich, ein leer gewordener Platz wieder ausgefüllt worden ist. Wer Letzteres für das Wahrscheinlichere hält, könnte auch betonen, dass Johannes 6, 19 f. sich im Ausdruck auffallend mit Entsprechendem bei Markus und Matthäus berührt[1]).

1) Vgl. Wernle, l. c., p. 238.

Schliesslich bleibt noch die Frage zu beantworten, wie das in Johannes 21 Erzählte, das also ausnahmslos zu Jesu Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode gehört, hinter seine Auferstehung geraten ist. Die Antwort hierauf ergibt sich alsbald: Dem in Johannes 21 Erzählten geht jetzt unmittelbar vorher, dass Jesus nach seiner Auferstehung für seine Jünger verschwunden ist, und ihnen dann mehrfach unerwartet erscheint, um darnach wieder zu verschwinden; ursprünglich ging aber dem in Johannes 21 Berichteten, also dem unerwarteten Erscheinen Jesu vor sieben seiner Jünger u. s. w., vorher, dass er sich von ihnen trennt. Und dieses Erscheinen entspricht ja Dem, dass Jesus seinen Jüngern unerwartet auf dem Meere erscheint, nachdem er sich vorher von ihnen getrennt hat (s. o. p. 999 f.). Also haben Erscheinungen des Auferstandenen aus diesem Erscheinen ein weiteres Erscheinen des Auferstandenen gemacht, und zunächst dieses Erscheinen, und in Verbindung damit auch ihm Folgendes, in die Zeit nach der letzten sonst bezeugten Erscheinung des auferstandenen Jesus versetzt. Daher stehn die Stücke von Kapitel 21 hinter dem alten Schluss des Evangeliums[1]). Mitbestimmend für die Umbildung der Jesus-Erscheinung in Galiläa mag übrigens gewesen sein, dass der auferstandene Jesus, wie nach Matthäus, so nach Markus (16,7 und 14, 28), in Galiläa, den Jüngern erscheinen soll, und also auch einmal erschienen sein wird, und dass Dies nach Matthäus 28, 16 wirklich erfolgt; oder, wenn nicht diese Angaben, so doch eine ihnen zu Grunde

1) Im Vorstehenden habe ich direkt noch Nichts über die wichtige literargeschichtliche Frage gesagt, die sich an Johannes 21 knüpft, die nämlich, ob dies Kapitel denselben Verfasser hat, wie das übrige Evangelium. WENDT (s. l. c., p. 228 ff.) möchte Das z. B. verneinen, aber JÜLICHER (s. l. c., p. 245 f., und [3 und 4], p. 311 f.) gehört z. B. zu Denen, die das Entgegengesetzte für möglich, ja für naheliegend halten. Scheint es nun fraglos, dass der Inhalt des Kapitels eine Ergänzung grade zu Johannes 1—20 bildet, so ist damit beim Fehlen anderer ausschlaggebender Argumente m. E. die Frage in JÜLICHER's Sinne entschieden.

liegende Tradition von irgend einer Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa[1]). Ja, wenn eine Jesus-Erscheinung vor Jesu Himmelfahrt, die Markus und Matthäus in Galiläa lokalisieren, zum Urbestande der Jesus-Sage gehört haben muss (s. o. p. 927 f. und p. 993), so könnte Johannes 21 eben diese Erscheinung erhalten haben. Dann wäre also das in Johannes 21 Erzählte, das sich in Galiläa abspielt, und ursprünglich ereignete, nachdem der lebende Jesus sich vorher von seinen Jüngern getrennt hatte, mit einer Erscheinung des auferstandenen Jesus in Galiläa verknüpft und so in die Zeit nach Jesu Auferstehung verlegt worden. Bedenklich ist nur, dass (s. o. p. 993) die matthäische Jesus-Erscheinung in Galiläa gewiss bereits in Johannes 20, 19 ff. vertreten ist, es müsste denn sein, dass das dort Erzählte einen Fremdkörper in der Johannes-Sage darstellt. Und dafür liesse sich nun anführen, dass die Verleihung des heiligen Geistes in Johannes 20, 22 im Widerspruch mit anderen Stellen des Johannes-Evangeliums steht. S. dazu o. p. 998 f.

Das Ergebnis unsrer oben niedergelegten Untersuchungen ist, dass ältere Formen der einzelnen Stücke von *Gilgamesch*'s Reise zu Xisuthros nach der johanneischen Sage einmal in dieser, oder doch ungefähr in dieser, mit der entsprechenden Reihenfolge der Synoptiker vollständig übereinstimmenden Reihenfolge zusammengestanden haben, und dass die synoptische Sage für diese Stücke das Folgende bietet[2]):

Die synoptische Sage.	Die johanneische Sage.
Jesus schickt seine Jünger aus und Diese kehren zurück.	Fehlt.
Jesus entweicht in die Einsamkeit, bzw. nach Bethsaida.	Jesus begibt sich an das andere Ufer des Sees.

1) Vergleiche WENDT, l. c., p. 229.

2) Man wird bemerken, dass alles in Antiqua Gedruckte in der rechten Kolumne in Johannes 6 ff., das in Fraktur Gedruckte in Johannes 12, und das kursiv Gedruckte in Johannes 21 steht.

Erste Speisung.	Erste Speisung.
Fahrt der Jünger über den See.	Fahrt der Jünger über den See.
Jesus geht allein auf einen Berg hinauf.	Jesus geht allein auf einen Berg hinauf.
Jesus erscheint auf dem Wasser.	Jesus erscheint auf dem Wasser. — *Jesus zeigt sich am Ufer.*
Petrus geht auf dem Wasser zu Jesus hin und sinkt ein.	*Petrus springt in's Wasser und schwimmt zu Jesus hin.*
Heilung der Tochter des phönizischen Weibes.	Fehlt.
2. Speisung, mit sieben Broten und einigen Fischen.	*Speisung von sieben Jüngern, mit Brot und einem Fisch.*
(Zeichenforderung.)	(Zeichenforderung.)
Jesu »Brotrede«.	Jesu »Brotrede«.
Petrus-Bekenntnis.	Petrus-Bekenntnis.
Jesu erste Leidens- und Todesverkündigung.	Jesu Anspielung auf Judas' Verrat + Befürchtung, vorzeitig getötet zu werden.
Jesus: »Geh' weg, hinter mich, du Satan«.	Jesus: »Wollt auch ihr weggehn?« +: »Einer von euch ist ein Teufel«.
Jesus: »Will mir Jemand folgen, Der . . . nehme sein Kreuz und folge mir nach!«	Jesus: „Wenn mir Jemand dient, Der folge mir nach!" + *Jesus verkündet dem Petrus seinen Tod — am Kreuz? — und heisst ihn ihm nachfolgen.*
Jesu Wort vom Retten und Verlieren des Lebens.	Jesu Wort vom Lieben und Verlieren des Lebens.
Jesus: Etliche werden den Tod nicht kosten, ehe des Menschen Sohn, oder das Gottesreich kommt.	Jesus: „Wenn mir Jemand dient, Den wird der Vater ehren!" + *Jesus: Der Jünger, den Jesus liebt, soll vielleicht bleiben, bis Jesus wiederkommt.*

(Jesu Verklärung +) Aeusserung Petri über seine Absicht, mit den anderen Jüngern zusammen Hütten zu bauen (+ Himmelsstimme).	Jesu Brüder ziehn allein nach Jerusalem zur Feier des Laubhüttenfestes(, hierauf kommt Jesus nach und spricht während des Festes von seinem Verschwinden u. s. w. + Jesus spricht in Jerusalem von seiner und einer anderen Verklärung + Himmelsstimme).
Fehlt.	Waschung im Teiche Siloah. (?)
Heilung des dämonischen Sohnes.	Fehlt.
Jesu zweite Leidens- und Todesverkündigung.	Fehlt.
Petrus erangelt einen Fisch mit einem Stater im Maul.	*Petri (und sechs anderer Jünger) Fischzug.*

Was sich aus dem Vorstehenden an grundlegenden und grundstürzenden Resultaten ergibt, bedarf eigentlich keiner ausdrücklichen Erwähnung. Wir heben daher an dieser Stelle nur einige der wichtigsten heraus.

Zunächst geht aus unseren Untersuchungen allein hervor, dass von den Berichten der drei Synoptiker keiner eine absolute Bevorzugung verdient, so auch der des Markus nicht. Vielmehr sind in gar vielen Beziehungen der des Matthäus und, bezw. oder der des Lukas vollständiger und genauer, d. h. also ursprünglicher, als der des Markus (s. o. p. 812 ff., p. 816, p. 827 ff., p. 832 f., p. 835, p. 838 f., p. 843, p. 844, p. 851 f., p. 864 f., p. 868 f., p. 873 f., p. 888 f., p. 892 f., p. 904 ff., p. 907, p. 910, p. 970 f., p. 974 ff., p. 978, p. 983 f., p. 987, 988, p. 1000 f., p. 1012). Das ist kein erschütterndes Ergebnis. Denn es steht nicht im Widerspruch mit Allem, was die moderne Theologie lehrt[1]). Es ist aber

1) Vgl. JOH. WEISS, l. c., p. 1 ff.

gleichwohl äusserst wertvoll, weil es absolut sicher fundiert und unmittelbar ersichtlich ist. Dagegen schlägt Das, was wir über das Verhältnis des 4. Evangeliums zu den drei synoptischen ermittelt haben, Allem in's Gesicht, was gar manche Hauptvertreter unsrer modernen Theologie darüber zu wissen glauben. Solche halten die johanneische Ueberlieferung für durchaus wertlos, sehn in Dem, was Johannes über die Synoptiker hinaus hat, keinerlei Bereicherung und in Abweichungen bei ihm lediglich Entstellungen[1]). Wir aber mussten erkennen, dass das Johannes-Evangelium sich zwar in manchen Punkten viel und sehr viel weiter vom Ursprünglichen entfernt hat, als die drei anderen Evangelien, dass es aber daneben eine Fülle von Einzelheiten und zusammenhängenden Stücken erhalten hat, die den drei anderen abhanden gekommen sind, und auch in manchen anderen wichtigen Punkten fraglos oder doch vermutlich Aelteres bietet (s. o. p. 940, p. 941 f., p. 942 f., p. 943 f., p. 945 ff., p. 947 f., p. 948 f., p. 949 f., p. 951 f., p. 952 ff., p. 955 f., p. 957 f, p. 959 f., p. 961, p. 961 f., p. 964, p. 967 f., p. 971, p. 972 ff., p. 980 und p. 983, p. 985 ff., p. 988 f., p. 989 ff., p. 991, p. 992, p. 1001 f., p. 1002, p. 1003, p. 1005, p. 1005 ff.)[2]). Dabei konnten wir vorläufig von einer Beantwortung der Frage absehn, ob der Verfasser des Johannes-Evangeliums die Absicht verfolgt hat, die Tradition, die in den synoptischen Evangelien aufgezeichnet ist, bezw. diese Evangelien selbst, zu ergänzen.

Aber freilich fördert deshalb das Johannes-Evangelium unsre positive Erkenntnis der Geschichte doch in keiner

---

1) Vgl. z. B. JÜLICHER, l. c., p. 257 und [3 und 4], p. 333, der »keinen Punkt findet, hinsichtlich dessen unsre Kenntnis vom Leben Jesu durch Johannes einen unangreifbaren Zuwachs gewänne«, oder WERNLE, l. c., p. VIII: »Es gibt einzig eine synoptische Tradition; die sogenannte johanneische Tradition ist nichts als die legendenhafte und theologische Weiterbildung der synoptischen. Zu Anderen s. WENDT, l. c., p. 2.

2) Vgl. z. B. WENDT, l. c., p. 8 ff. und p. 45 ff.

Weise, sondern lässt uns vielmehr nur das Zerstörungswerk an Dem vollenden, was man bisher wenigstens in der Hauptsache als geschichtlich betrachtete. Denn das Hauptresultat dieses Kapitels und dieses Buches ist, dass wenigstens so gut wie die ganze evangelische Geschichte rein sagenhaft ist, und dass kein Grund vorliegt, irgend etwas von Jesus (!) Erzähltes für geschichtlich zu halten[1]). An dieser Ungeschichtlichkeit nimmt nun aber, ebenso gut wie die Namen Elisabeth, Lazarus, Maria für die Schwester der Martha, der Name Dieser selbst, der des Judas und wohl auch der des Andreas (o. p. 816, p. 820 und p. 978, p. 976 f., p. 979 f., p. 906 f. und p. 1006 ff.), sogar der Name Jesus für den Träger der evangelischen Sage teil (o. p. 820 und p. 976 f.), sodass ein wunderbarer Zufall gewaltet haben müsste, falls doch ein uns im Uebrigen gänzlich unbekannter Mann Namens Jesus als Stifter unsrer Religion gelebt haben sollte.

Die Jesus-Sage ist eine israelitische *Gilgamesch*-Sage, die von einem Manne aus Nazareth in Sebulon erzählt wird. Und damit harmoniert nun, dass sie, wie wir jetzt erst feststellen können, zum mindesten in der Gegend von Nazareth, also wohl in Nazareth selbst, heimisch ist. Sie ist, so erkannten wir, einerseits auf's engste mit der in Manasse heimischen Elisa-Elias-Sage verwandt (s. o. p. 811 und p. 940, p. 827 f., p. 832 f. (, p. 855 f.), p. 859 ff., p. 864 f. u. s. w., p. 868 f., p. 870, p. 879 und p. 887, p. 889 f., p. 894 f., p. 899 f., p. 903 ff. und p. 992, p. 910 ff., p. 922 f., p. 923 (, p. 928 ff.), p. 945 ff., p. 958, p. 961 f., p. 994 ff., p. 1002, p. 1006). Um von zahllosen Berührungspunkten speziell zwischen diesen beiden Sagen nur den am meisten charakteristischen hervorzuheben, erinnern wir daran, dass grade und nur in ihnen der Xisuthros in der Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode durch den *Gilgamesch* (Elisa und Jesus)

---

1) Durch Josephus wird Jesus bekanntlich nicht gehalten. S. zu Josephus, Antiquitäten XVIII, III, 3 SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes* I³, p. 544 ff.

ersetzt ist, Dieser aber durch Andere, so auch durch Jünger oder einen einzelnen Jünger des *Gilgamesch* (o. p. 864 f. u. s. w.). Folglich muss die Heimat der Jesus-Sage der der anderen Sage, also Manasse, wenigstens benachbart sein. Eine besonders nahe Verwandtschaft offenbarte sich nun aber auch zwischen der Jesus- und der Jonas- sowie der Tobit-Sage aus Sebulon, bezw. Naphthali (s. o. p. 836 f., p. 838, p. 864 f., p. 888 f., p. 892 ff.; p. 951, p. 853 f., p. 967, p. 990, p. 991). Also muss die Heimat der Jesus-Sage auch wenigstens nahe bei Sebulon und Naphthali liegen. Beiden Forderungen würde sie nun aber nur dann genügen können, wenn sie in der Nähe der nördlichen Grenze von Manasse und der südlichen von Sebulon und Naphthali läge. Das tut nun aber Nazareth in Sebulon! Folglich dürfte die Jesus-Sage in der Tat in Sebulon, und speziell in Nazareth, heimisch sein. Die Gestalt der Jesus-Geschichte harmoniert also mit der Ueberlieferung über die Heimat ihres Trägers!

Als eine *Gilgamesch*-Sage ist die Jesus-Sage eine Schwestersage von zahlreichen, nämlich den allermeisten, alttestamentlichen Sagen. Aus einem solchen Verhältnis zwischen diesen und ihr erklären sich, wie wir nachweisen konnten, fast ohne jede Einschränkung, ausser zahllosen anderen bisher nicht bemerkten, auch die bereits beobachteten Beziehungen zwischen den alttestamentlichen Sagen und der Jesus-Sage; und nur in ganz vereinzelten Fällen drängte sich uns für solche eine andere Erklärung auf (s. o. p. 825 f. und p. 919). Damit ist die von DAVID FRIEDRICH STRAUSS vertretene Ansicht[1]) von einer starken Beeinflussung der Jesus-Geschichte durch das alte Testament endgültig zurückgewiesen, und wer in Zukunft an ihr festhalten wollte, würde sich wohl ein wenig lächerlich machen.

Nicht auf die *Gilgamesch*-Sage zurückzuführen ist der grösste Teil der Reden Jesu bei den Synoptikern. Und

1) S. s. *Leben Jesu*[1], p. 340, p. 341, p. 352 ff., p. 391 ff. u. s. w.

Das scheint wenigstens mit dér herrschenden Ansicht in bester Weise zu harmonieren, dass die Evangelien des Matthäus und des Lukas in der Hauptsache aus zwei Massen bestehn, nämlich einem Bestandteil, der vor Allem die Jesus-Geschichte enthält, und einer Sammlung von Jesus-Reden, von denen einzelne Stücke nach Geschmack und Belieben an verschiedenen Stellen in die Geschichtserzählung hineingezwängt sein müssten. Diese Harmonie ist aber nur insofern da, als auch wir die zwei Evangelien — ebenso wie das des Markus — in zwei Massen scheiden müssen. In der Hauptsache stehn jedoch unsre Ergebnisse in einem schroffen Widerspruch mit der Ansicht über die zwei Quellen. Denn die moderne Theologie führt die Reden bei Markus, ebenso wie bei Matthäus und Lukas, wenigstens in der Hauptsache auf denselben Mann zurück, der das Leben Jesu gelebt haben soll. Nun aber hat ein solcher Mann nie existiert. Also hängen jetzt die synoptischen Reden Jesu gänzlich in der Luft, stammen von einem unbekannten Manne, aus zum mindestens nicht genau bekannter Zeit und aus unbekannter Gegend. Ja, Wer bürgt uns jetzt noch dafür, dass sie wenigstens in der Hauptsache auf einen Mann zurückzuführen sind, und dass ihre von den Theologen behauptete Homogenität, wenigstens in der Hauptsache, sich nicht lediglich von einem Sammler herschreibt?

Ein Jesus mit einer Geschichte, wie sie in den Evangelien erzählt wird, und als Urheber der darin mitgeteilten Reden hat also nie gelebt, es gibt demnach auch keine geschichtliche Tradition von ihm. Daraus erhellt, dass trotz Papias[1]), ein Schlagwort, wie »petrinische Ueberlieferung«, wenigstens in seiner herkömmlichen Bedeutung, in

---

1) Wieviel Wert Papias' Notiz (bei Eusebius, Historia ecclesiastica, III, 39) über Markus als ἑρμενευτής Petri hat, ersieht man aus seiner Angabe, dass Markus die Taten Jesu nicht τάξει niedergeschrieben habe. Denn deren ursprüngliche τάξις ist bei Markus im Ganzen noch gut bewahrt und jedenfalls besser, als bei Lukas und bei Johannes.

Zukunft aus der Terminologie der neutestamentlichen Philologie zu verschwinden haben wird, und ebenso der Terminus »johanneische Ueberlieferung«.

Die Briefe im neuen Testament wissen bekanntlich nur sehr Wenig von der evangelischen Geschichte, und Das gilt ja auch von dén paulinischen Briefen, über deren Echtheit man sich so gut wie einig ist, vom Römerbrief, von den zwei Korinther-Briefen und vom Galater-Brief. Was nun aber Paulus in diesen Briefen von einem Jesus und seinen Aposteln berichtet, Das gehört so gut wie insgesamt bestimmt oder doch höchst wahrscheinlich der Jesus-*Gilgamesch*-Sage an: Paulus nennt den Stifter unsrer Religion Jesus (s. dazu o. p. 820 u. p. 976 f.), und bezeichnet ihn als *Χριστός* (s. dazu o. p. 844 ff., p. 896 f. und p. 942 ff.) und als Sohn Gottes[1]) (s. dazu o. p. 846 f., p. 943 f. und p. 997); er lässt Jesus sein letztes Mahl vor seinem Tode als ein Bundesmahl essen und ihn darnach »überliefert«, d. h. doch wohl fraglos: verraten werden[2])[3]) (s. dazu o. p. 900 f. und p. 906 f.); er lässt Jesus eines gewaltsamen Todes sterben, und speziell gekreuzigt werden[4]) (s. dazu o. p. 916 ff. und p. 938); er lässt Jesus von den Toten auferstehn[5]) (s. dazu o. p. 923 ff.); Paulus berichtet von Erscheinungen des auferstandenen Jesus[6]) (s. dazu o. p. 927 f. und p. 993); er redet von seinem Kommen, seiner Parusie[7]) (s. dazu o. p. 896 f.); er spricht von grade zwölf oder elf Jüngern, bezw. Aposteln[8]) (s. dazu o. p. 862 f.); und Derselbe kennt als ein Dreigestirn, als drei »Säulen«, die Apostel Jakobus, Kephas (d. i. Simon Petrus) und Johannes[9]), also Männer, die jedenfalls zusammen dén drei

---

1) Römer 1, 3 f. u. s. w. 2) I Kor. 11, 23 ff.

3) Allerdings haben Manche Paulus den Abendmahlsbericht abgesprochen. S. die bei Brandt, l. c., p. 296 Anm. 1, Genannten.

4) I Kor. 1, 13; 2, 8; Galater 2, 19 u. s. w.

5) Römer 4, 24 u. s. w. 6) I Kor. 15, 5 ff.

7) S. I Kor. 15, 23; 1, 8 u. s. w. 8) I Kor. 15, 5.

9) Galater 2, 9.

Jüngern Jesu entsprechen, deren Zahl, wie die 12-Zahl der Jünger, gewiss aus der Sage stammt (o. p. 839 f., p. 880 ff. und p. 898 ff.). Aber dabei würde Paulus in höchst auffälliger Weise von der ursprünglichen Tradition abweichen, falls er von 12, statt von 11 Jüngern des Auferstandenen geredet hätte. Denn dass unter diesen 12 die 11 + Matthias[1]) zu verstehen wären, Das wäre doch erst recht seltsam, da ja Paulus von einer Jesus-Erscheinung vor den 12 oder 11 spricht, die Tradition aber von einer solchen nach Jesu Himmelfahrt sonst Nichts weiss[2]). Derselbe Paulus soll nun aber laut seiner eigenen Angabe zuerst 15 Tage in Jerusalem gewesen sein, und dabei Jakobus, einen Bruder dieses selben Jesus, gesehen und gewiss auch mit ihm geredet haben, dieses Jesus, von dem er wohl nichts wie Sagenhaftes weiss; ja aller Wahrscheinlichkeit nach ist er, d. h. nach seiner Angabe, 14 Jahre später mit eben diesem Bruder noch einmal in Jerusalem zusammengetroffen[3]). Geht also die erste, bezw. gehn beide Notizen auf den Verfasser des Galater-, und darum weiter auf den des Römer-Briefs, sowie den der zwei Korinther-Briefe zurück, dann redet der Mann die Unwahrheit oder ist in Jerusalem in wunderbarer Weise mystifiziert worden. Es erweckt doch eigentümliche Empfindungen des Unbehagens, und sicherlich kein günstiges Vorurteil, dass Paulus durch einen Schwur bei Gott glaubt bekräftigen zu müssen, dass er nicht lüge, wenn er behaupte, bei Gelegenheit seines ersten Aufenthalts in Jerusalem Jakobus gesehn zu haben[4])! Und diesen Schwur tut derselbe Paulus, der nach dem 1. Korinther-Brief in der uns vorliegenden Form vom Herrn eine Offenbarung über die ganz sagenhafte Einsetzung des Abendmahls in der Nacht des Verrats empfangen haben will! Wer denkt

1) Apostelgesch. 1, 26.

2) Brandt (s. l. c., p. 14 f., p. 418 und p. 421) glaubt allerdings mit C. Holsten, dass die Jesus-Erscheinung vor den 12 in I Kor. 15 eine spätere Zutat sei.

3) Galater 1, 18 f., sowie 2, 1 und 9.

4) Galater 1, 20.

da nicht an II Petri 1, 18, wo man Petrus bezeugen lässt, dass er auf dem heiligen Berge die Himmelsstimme gehört habe, die ohne Frage niemals gehört ward (s. dazu o. p 880 ff. und speziell p. 883 ff., sowie p. 969)[1]), oder daran, dass Jesus in der Lazarus-Geschichte ein Stück seiner eigenen Sage erzählt (s. o. p. 974 f.)? Hier versinkt in beängstigender Weise der Boden unter unsern Füssen. Wer wird ihn aufhalten können?

Ja, Jesus von Nazareth, an den, als an Gottes Sohn und den Erlöser der Welt, wenigstens seit bald zwei Jahrtausenden, aber vielleicht schon viel länger, eine Christenheit glaubt, und in dem auch die fortgeschrittenste Wissenschaft unsrer Tage wenigstens noch einen grossen Menschen sieht, der einmal als ein hohes Vorbild auf Erden wandelte und starb, dieser Jesus hat niemals auf Erden gewandelt, ist niemals auf Erden gestorben, weil er ja Nichts wie ein israelitischer *Gilgamesch* ist, Nichts wie ein Seitenstück zu Abraham, zu Moses und zu unzähligen anderen Gestalten der Sage. Wie einst die Babylonier in ihrem *Gilgamesch*, so verehrt daher die Christenheit in ihrem Jesus — zur Hälfte — eine im Nebel verschwindende, für das Menschenauge erlöschende Sonne, unsre grosse herrliche Sonne nämlich, und dieselbe Sonne, die schon vor vielen Jahrtausenden in glühender Pracht und lebendiger Majestät am babylonischen Himmel auf- und unterging und König und Volk im babylonischen Lande zu anbetender Verehrung und dankbarem Dienste zwang. Wir, die Kinder einer vielgepriesenen Zeit wunderbarer Kulturerrungenschaften, die wir wohl gerne mit mitleidigem Lächeln auf Glauben und Sitte von Völkern der Vorzeit sehn, wir dienen in unsern Domen und Gebetshäusern, unsern Kirchen und Schulen, in Palast und Hütte, einem babylonischen Gotte, babylonischen Göttern! Ja wir, ein grosses, mächtiges Kulturvolk deutscher Brüder, wir zerreissen

1) Freilich meint WERNLE, l. c., p. 206, die Verklärung sei durch keine Kunst aus der Geschichte Jesu wegzudeuten!

einander selbst im Kampf wegen des Flitterstaates, den man diesem fremden Gotte umgehängt hat; wir unterbinden die Quellen unsrer Volkskraft, weil in Rom ein Mann auf dem Trone sitzt, der durch Menschenwahn und Menschenwillkür der Statthalter dieses babylonischen Sonnengottes ist!

Aber von éinem Lehrer und Meister wird in der Jesus-Sage erzählt, in dessen Adern rotes, menschliches Blut des Lebens gekreist zu haben scheint, von Johannes dem Täufer. Warum ist nun grade Der in die Jesus-Sage hineingezogen worden? Warum soll grade er Jesu Vorläufer gewesen sein? Warum soll grade zu seiner Zeit der zeitlose Jesus von Nazareth gewirkt und gelehrt haben? Das ist die grosse Frage, die jetzt eine Antwort erheischt, die wir aber jetzt noch nicht zu geben wagen. Die Antwort wird vielleicht von fundamentaler Bedeutung für die Geschichte des Christentums sein, wenn freilich wohl nicht für dessen Urgeschichte. Denn die liegt vermutlich weit jenseits Johannes des Täufers, weit jenseits auch der Epoche der christlichen Zeitrechnung.

Akademische Buchdruckerei von F. Straub in München.

Übersichtskarte
zum
GILGAMESCH-MYTHUS

Wasserschlange

Regulus
König

Krebs

Milchstraße

Procyon
Furchtbar

Sirius
Bogen
(Stern der Ischtar)

Pollux
Große Zwillinge
Castor

Zwillinge

Beteigeuze
Pfeil (Jagdstern)

Capella

Orion

Rigel

Aldebaran

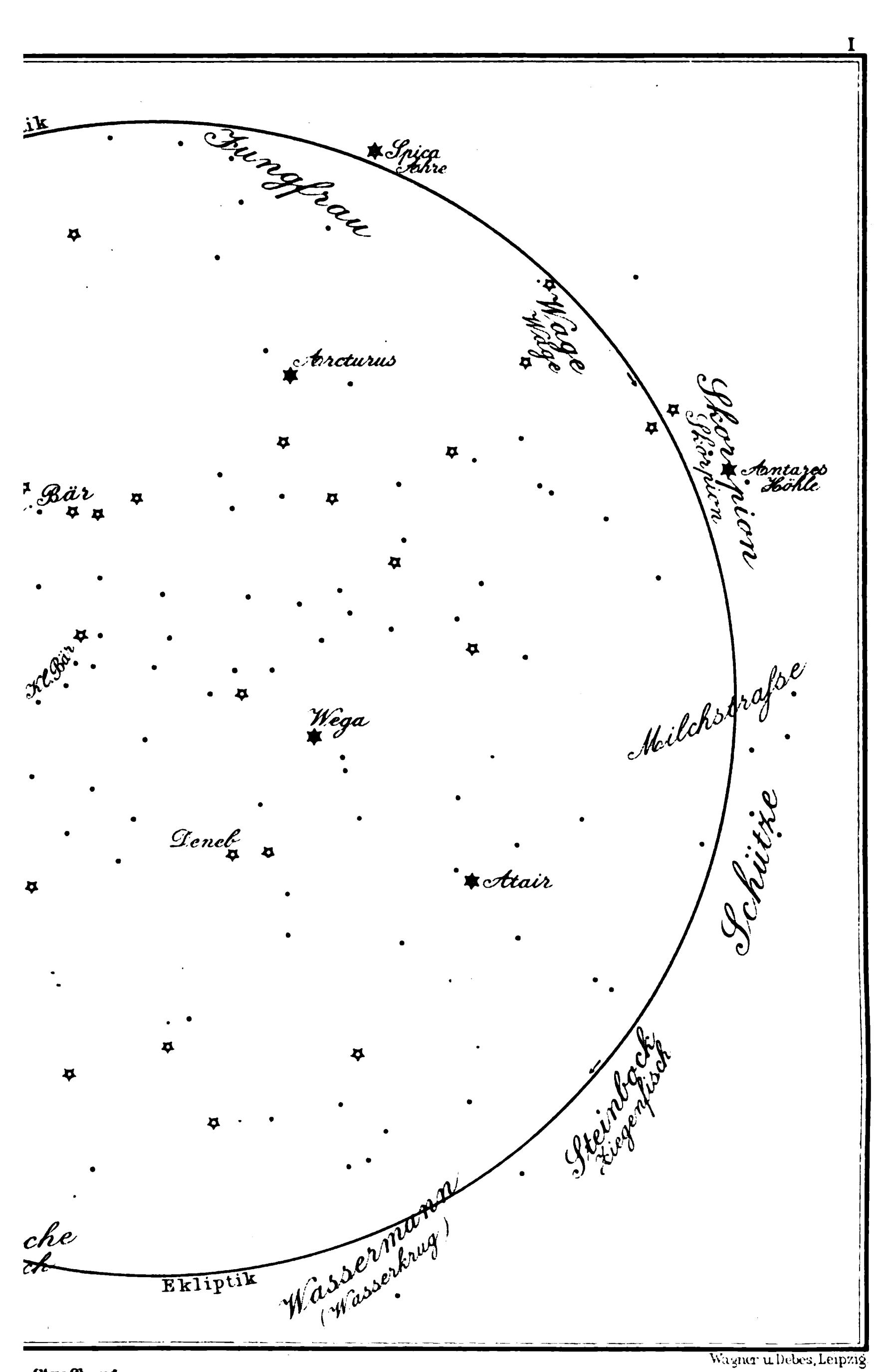
Stier
Himmelsstier

Plejaden
Pfeil

Widder

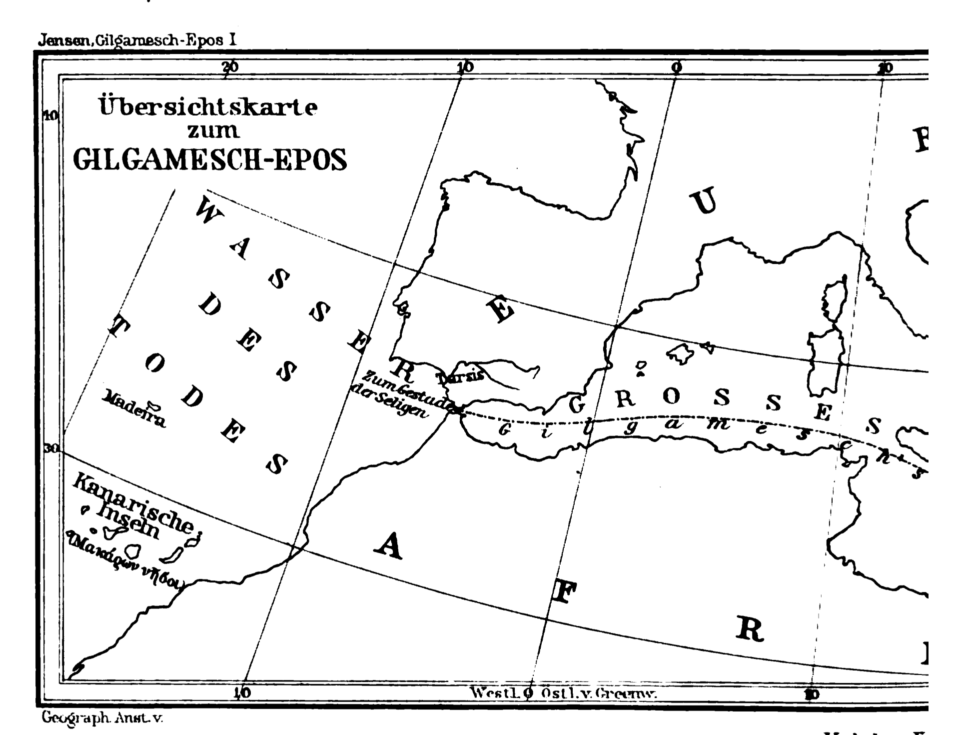
Geograph. Anst. v.

Verlag v

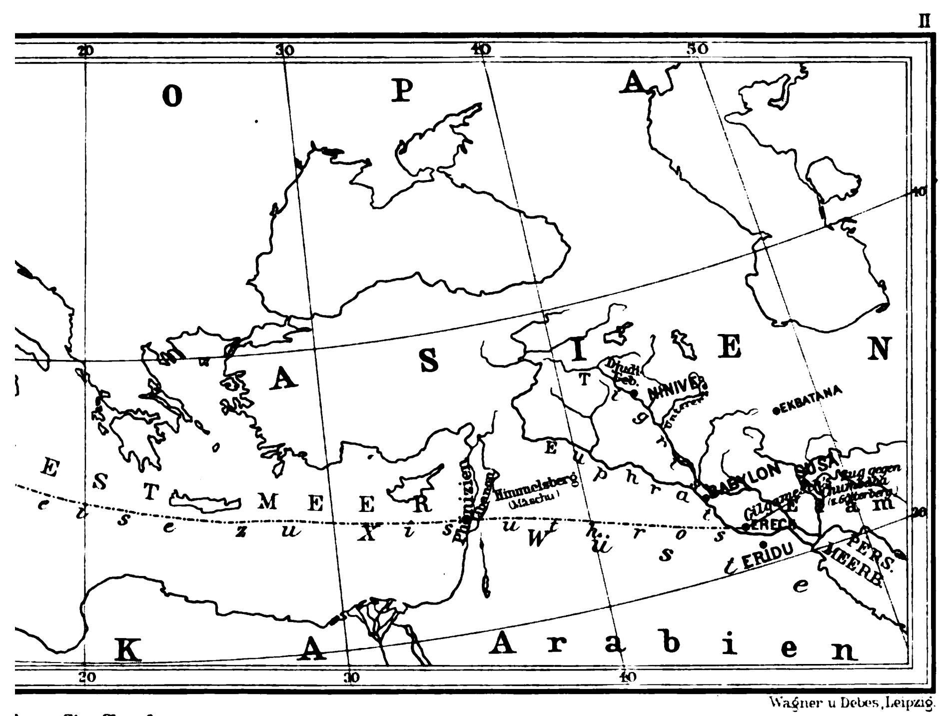


Wagner u. Debes, Leipzig

, Straßburg.



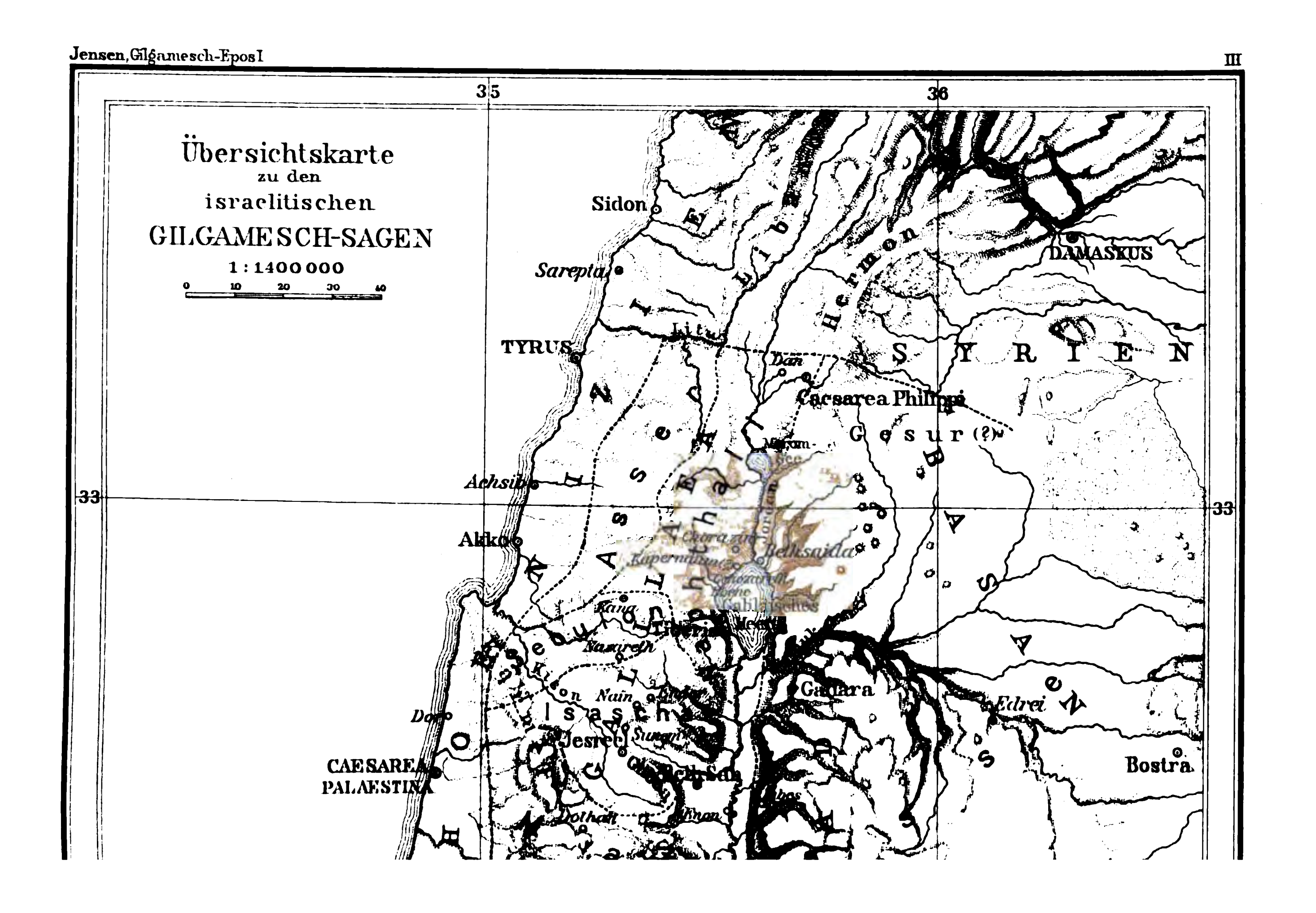
Jensen, Gilgamesch-Epos I
Übersichtskarte
zum
GILGAMESCH-EPOS
WASSER DES TODES
U
E
GROSSES
Gilgamesch
A
F
R
Tarsis
Zum Gestade der Seligen
Madeira
Kanarische Inseln
Μακάρων νῆσοι
20
10
0
10
40
30
Westl. 0 Östl. v. Greenw.
Geograph. Anst. v.
Verlag von K

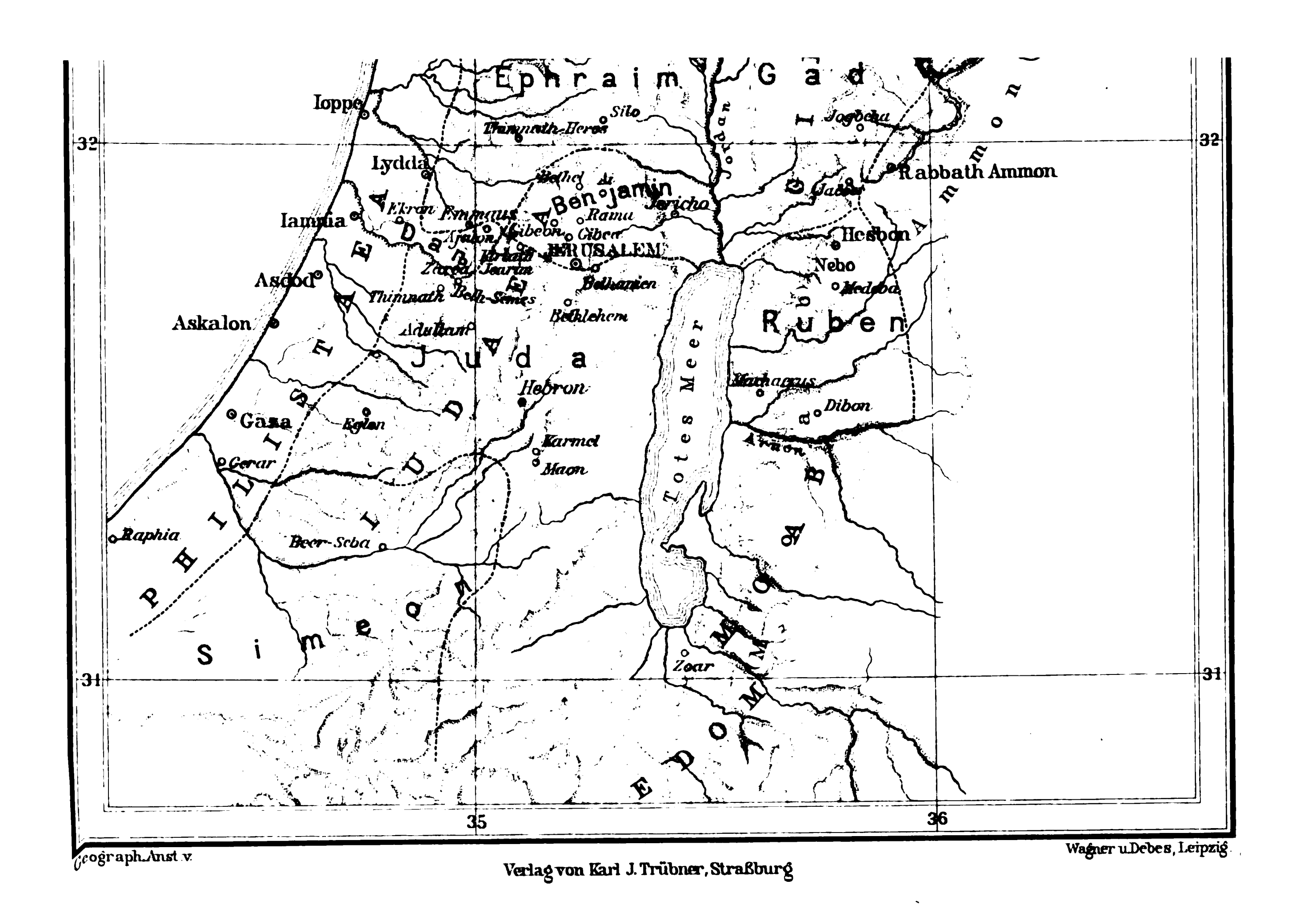


Wagner u Debes, Leipzig.

bner, Straßburg.




Übersichtskarte
zu den
israelitischen
GILGAMESCH-SAGEN
1 : 1400000
0 10 20 30 40
35
36
33
33
Sidon
Sarepta
TYRUS
Achsib
Akko
Dor
CAESAREA PALAESTINA
DAMASKUS
Hermon
S Y R I E N
Dan
Caesarea Philippi
Gesur (?)
Merom-See
Chorazin
Kapernaum
Bethsaida
Galiläisches Meer
Tiberias
Nazareth
Kana
Nain
Jesreel
Sunem
Gadara
Edrei
Bostra
Dothan



Geograph. Anst. v. Wagner u. Debes, Leipzig.
Verlag von Karl J. Trübner, Straßburg

